# SOBRE LAS NATURALEZAS
## *(PERIPHYSEON)*

JUAN ESCOTO ERIÚGENA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO
MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA

JUAN ESCOTO ERIÚGENA

# SOBRE LAS NATURALEZAS
# *(PERIPHYSEON)*

Introducción y notas de

*Lorenzo Velázquez*

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

CONSEJO EDITORIAL

DIRECTOR
JUAN CRUZ CRUZ

SUBDIRECTORES
Mª JESÚS SOTO BRUNA
JOSÉ A. GARCÍA CUADRADO

SECRETARIA
Mª IDOYA ZORROZA

www.unav.es/pensamientoclasico/

Nº 88

Juan Escoto Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*.
Introducción y notas de *Lorenzo Velázquez*.
Traducción castellana de *Pedro Arias* y *Lorenzo Velázquez*

Primera edición: Mayo 2007

© 2007. Lorenzo Velázquez
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e mail: info@eunsa.es

ISBN: 978 84 313 2459 9
Depósito legal: NA 1.155 2007

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain Impreso en España

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN
*Lorenzo Velázquez*

I. Vida y obras
1. Juan Escoto Eriúgena: marco histórico y filosófico ..... 9
2. Vida y obras de Escoto Eriúgena ..... 14

II. *Periphyseon*
1. Sobre el título de *Periphyseon* ..... 16
2. Diferentes versiones del *Periphyseon* ..... 18
3. Ediciones ..... 23
a) La edición de Gale ..... 24
b) La edición de Schlüter ..... 24
c) La edición de Floss ..... 25
d) La edición de Sheldon-Williams ..... 25
4. Los manuscritos ..... 26
a) Manuscritos que contienen dos libros o más ..... 26
b) Manuscritos que contienen el libro I y una parte del libro II .. 27
c) Manuscritos que contienen sólo un libro ..... 28
d) Manuscritos que sólo contienen fragmentos ..... 28
e) Florilegios ..... 28

III. Plan de la obra y materia del *Periphyseon*
1. Plan de la obra ..... 29
2. Materia del *Periphyseon* ..... 32
a) Libro I: Sobre Dios, como naturaleza que crea y no es creada 32
b) Libro II: Sobre las causas primordiales ..... 33
c) Libro III: Sobre la naturaleza que es creada y que no crea ..... 34
d) Libro IV: Sobre la condición humana ..... 35

e) Libro V: Sobre el retorno de todas las cosas a la Naturaleza que ni crea ni es creada ..... 37

IV. Algunas cuestiones del *Periphyseon* ..... 37

1. División de la naturaleza y teofanías ..... 38
2. Los momentos del conocimiento humano sobre Dios ..... 45
3. Antropología. El cogito erigeniano ..... 47
4. La ciencia en el *Periphyseon* ..... 56
5. Fe, razón y autoridad ..... 61
6. Proyección de la obra de Escoto ..... 64

V. Bibliografía

1. Sobre la bibliografía de Escoto ..... 67
2. Ediciones y traduciones ..... 67
3. Índices ..... 68
4. Libros dedicados a Escoto Eriúgena ..... 68
5. Obras antiguas dedicadas a Escoto Eriúgena ..... 69
6. Artículos dedicados a Eriúgena ..... 70
7. Escoto Eriúgena en algunos manuales de historia de la filosofía medieval ..... 75
8. Autores antiguos ..... 75

SOBRE LAS NATURALEZAS
(*PERIPHYSEON*)
*Juan Escoto Eriúgena*

Libro Primero: La naturaleza que crea y no es creada ..... 79
Libro Segundo: La naturaleza que es creada y que crea ..... 189
Libro Tercero: La naturaleza que es creada y no crea ..... 309
Libro Cuarto: Sobre la condición humana ..... 475
Libro Quinto: Retorno a la Naturaleza que ni crea ni es creada ..... 635

# INTRODUCCIÓN

## I. VIDA Y OBRAS

### 1. Juan Escoto Eriúgena: marco histórico y filosófico

Aunque se ha insistido mucho sobre la excepcionalidad del pensamiento de Escoto Eriúgena en relación a la producción intelectual de su tiempo, F. Corvino, en la *Storia della filosofia*[1], dirigida por Dal Pra, señala la semejanza de su obra con los autores de su época, por lo que se refiere a la *mundana sapientia*, tales como Teodulfo de Orleans[2] (del que Escoto habría recibido ciertas influencias), Rabano Mauro[3], Lupo de Ferrières[4] y otros.

Lo mismo sucedería con la dialéctica[5] y su función cuando se trata de los problemas entre la cultura profana y la Escritura, entre la fe y la razón, entre la razón y la autoridad: su posición no difiere de la de Fredegiso de Tours[6].

---

1 F. Corvino, *La filosofia dell'alto Medioevo*, cap. IV, "Giovanni Scoto Eriugena e la scuola di Auxerre", pp. 79 96, en *Storia della filosofia*, t. V, *La filosofia medievale, dal seco lo VI al secolo XII*, Casa Editrice Dr. Francesco Vellardi, Milano, 1975 76, p. 81.

2 Teodulfo de Orleans, *De libris quos legere solebami,* en *Monumenta Germaniae Historica,* Poetae I, Ernst Dümmler, Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum Medii Aevi, Ber lin, 1881.

3 Rabano Mauro, sus obras en Migne, P. L., vols. 107 112, Paris, 1852.

4 Cfr. Lupo de Ferrières, *Correspondance*, L. Levillain (ed.), 2 vols., Paris, 1927.

5 F. Corvino, *La filosofia dell'alto Medioevo*, p. 82. No cabe duda que Escoto es un gran dialéctico. Como dice E. Jeauneau, en su *Introducción* al libro primero del *Periphyseon*, p. XII refiriéndose sobre todo a la antropología, pero que sería extensible al resto de la filosofía , Escoto utiliza dos fuentes: la Biblia y la Dialéctica: "El argumento de autoridad no es nunca un argumento definitivo. Sólo tiene valor si recibe el beneplácito de la razón. Por lo demás, la fe no es más que el principio del camino espiritual; debe prolongarse por la investigación de la inteligencia. Ahora bien, el ejercicio de la razón y la investigación de la inteligencia requie ren el concurso de la dialéctica". Para una profundización sobre el uso de la *Dialéctica* en Esco to, puede verse D. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Abbaye du MontCésar, Louvain, 1933, pp. 305 309; D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eri*

Cuando examina el sentido espiritual y simbólico de la Escritura[7], se inserta en una tradición que venía de Orígenes a Gregorio Magno, de Beda a Rabano Mauro y a Sedulio, discutiendo entre el sentido literal e histórico y los múltiples sentidos espirituales, perfeccionando el método hermenéutico. Si bien, su novedad consiste en haber querido dar una forma sistemática a este tratamiento.

En cuanto al *Periphyseon*, es preciso relacionarlo con Dionisio Aeropagita, con Máximo y con Beda (*De natura rerum*), además de tener mucho que ver con San Agustín y Boecio. Está también Orígenes. "La originalidad de Escoto consiste esencialmente en haber conocido y profundizado por primera vez en occidente las obras de Dionisio y de Máximo, de recoger su problemática y de haber intentado superar las dificultades que permanecían sin resolver en los dos autores"[8]. Habría que añadir en las fuentes de Escoto a San Ambrosio, a Gregorio Niceno y a Gregorio Nacianceno, a quienes confunde.

No obstante, a nuestro juicio, sucede con Eriúgena lo que con los autores de las grandes síntesis: que si se analiza elemento por elemento, prácticamente se hallan todos en otros autores, pero que tienen el mérito de haberlos sintetizado en una unidad orgánica y sistemática.

Para comprender la actividad de Escoto Eriúgena, conviene situarlo dentro de lo que se ha denominado el Renacimiento carolingio.

---

*ugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 132 134, pp. 138 139; K. Samstag, *Die Dialektik des Johannes Skottus Eriugena*, Wertheim, 1930; G. d'Onofrio, "*Disputandi disciplina*. Procédés dialectiques et *logica vetus* dans le langage philosophique de Jean Scot", en G. H. Allard (ed.), *Jean Scot écrivain*, Institut d'études médiévales, Montreal, 1986, pp. 229 263. Para una consideración de la dialéctica como procedimiento lógico y ontológico y sus fuentes históricas, Cfr. la nota 65, del libro I del *Periphyseon*, en la edición francesa de Bertin, *De la division de la nature,* Presses Univer sitaires de France, Paris, 1995, p. 217.

6 Fredegiso de Tours, *De nihilo et tenebris*, en Migne, P. L., vol. 105, Paris, 1851, colum nas 751 756.

7 F. Corvino, *La filosofia dell'alto Medioevo*, p. 82. Ver también R. Roques, "L'écriture et son traitement chez Jean Scot Erigene. Jean Scot traducteur et commentateur", *Annuaire de l'École pratique des hautes études,* 1969 1970 (77), pp. 304 315.

8 F. Corvino, *La filosofia dell'alto Medioevo*, p. 83. En las notas a pie en la traducción que ofrecemos pueden verse todas las fuentes a las que aquí aludimos.

La cuestión del Renacimiento carolingio ha sido objeto de revisión por parte de muchos historiadores. Unos, como Gilson[9], defienden la tesis tradicional, según la cual, desde finales del siglo VIII hasta los inicios del IX, se realizó, por obra de Carlomagno, la restauración de los estudios y de la cultura, después de la decadencia de los siglos VII y VIII, causada por las invasiones de los bárbaros en Europa. El único lugar que mantuvo la cultura habría sido el mundo irlandés y anglosajón, de quienes se sirvió Carlomagno para reorganizar las escuelas y la cultura.

La otra tesis, defendida entre otros por Pirenne[10], afirma que las invasiones de los bárbaros no tuvieron nada que ver en la modificación de la vida social, cultural o económica de los países europeos, sino que habría sido la invasión del Islam, aislando el oriente del occidente, obligando a occidente a replegarse sobre sí mismo, lo cual sí habría originado el cambio económico de carácter agrícola, el decaer de las ciudades, la difusión del feudalismo, el dominio político del norte, la transformación de la civilización romana en romano-germánica, y la orientación de la iglesia hacia los francos más bien que a Bizancio.

Sin embargo, F. Corvino[11] revisa y corrige ciertas tesis de Pirenne sobre la famosa ruptura del siglo VIII, referidas a la lengua latina, a la contraposición entre escuela laica y escuela eclesiástica, entre el sector eclesiástico culto y la sociedad laica inculta, o que la cultura anglosajona haya tenido una influencia determinante, o casi exclusiva, sobre la sociedad y la cultura del Imperio carolingio.

Si bien es verdad que desde el siglo cuarto se usaba el latín vulgar y que hubo tendencia a usar vulgarismos, y que los escritores carolingios introdujeron cierto purismo, también es verdad que durante esta época se siguieron usando nuevas expresiones y vocablos nuevos, necesarios para expresar las nuevas exigencias conceptuales. De forma que el latín medieval, si bien era una lengua docta, no fue una lengua muerta.

Tampoco parece exacta la contraposición entre el carácter laico de la sociedad y de la cultura romano-bárbara y el carácter sacro del Estado carolingio. En efecto, los clérigos ya estaban integrados en la vida civil y Carlomagno procuró controlar el poder del clero, convirtiendo su gobierno en una especie de "cesaropapismo".

---

[9] É. Gilson, *La filosofía de la edad media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XII*, Gredos, Madrid, 1958, cap. III, "Del renacimiento carolingio al siglo X", pp. 225 251.

[10] H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1937. Ver la obra de F. Corvino, *La filosofia dell'alto Medioevo*, pp. 47 78.

[11] F. Corvino, *La filosofia dell'alto Medioevo*, p. 48 y ss.

Por lo que se refiere a la escuela laica y religiosa, hay que decir que ambas mantenían un conservadurismo claro, con los mismos métodos y textos, con una orientación pragmática, en unos casos para formar artesanos, en otros, para formar clérigos. La distinción entre clérigos cultos y pueblo inculto no es más que una distinción debida al espíritu romántico del XIX.

Tampoco se puede afirmar que el renacimiento carolingio sea obra exclusiva de irlandeses e ingleses, ya que, se pueden citar personajes que intervinieron en este resurgir de otras nacionalidades como italianos (Pablo diácono), o españoles, como Teodulfo, sin que muchos de los autores importantes fuesen monjes siquiera. Es decir, que sin restar mérito a la obra de Carlomagno, es preciso ver su actividad como una continuación de lo que ya se estaba haciendo en otros países.

Por lo que se refiere a los manuscritos conservados, es preciso comentar cómo, efectivamente, quedan pocos de la época anterior a Carlomagno, pero esto se explica por la ruptura con el Oriente, ya que antes se escribía en papiros, menos duraderos, y al no poder usarlos, se empezaron a usar los pergaminos, de mayor duración.

Teniendo esto en cuenta, pueden considerarse cuatro etapas de la época carolingia, que se extiende, aproximadamente, desde el último cuarto del siglo VIII hasta el primer cuarto del siglo X y que se extingue en el 987: época de Carlomagno, época de Ludovico Pío, la época de Carlos el Calvo, que puede entenderse como un segundo renacimiento carolingio, y la época del declive carolingio, que coincide con la cuarta generación[12].

En cuanto a la primera época, casi nada es digno de ser reseñado en relación a la filosofía, si bien pueden destacarse cuestiones referentes al pensamiento político y a los debates teológicos. Se promovieron los estudios en las escuelas y se establecieron relaciones entre los diversos centros, de forma que se fomentó una cierta unidad cultural, que será la característica fundamental del siglo IX, mérito del emperador que reunió los mejores ingenios de su tiempo.

Alcuino[13] fue el director de la escuela y la figura más significativa. Es posible que tuviera mayor ingenio de lo que se trasluce en sus incursiones en exégesis, teología y en las artes liberales. Ha dejado una *Grammatica*, una *Ortographia*, *De dialectica* y *Dialogus de rethorica et virtutibus*. El escrito

---

[12] J. I. Saranyana, *La filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 119 y ss. Ver también É. Gilson, *La filosofía de la edad media*, cap. III, "Del renacimiento carolingio al siglo X", pp. 225 251.

[13] Las obras de Alcuino se encuentran en Migne, P. L., vol. 100 y 101. Hay edición crítica de su *Tratado sobre la naturaleza del alma* por: J. J. M. Curry, Cornell University, Ithaca (NY), 1966.

filosófico, *Sobre la naturaleza del alma*, depende de San Agustín. El mérito fundamental de Alcuino está en su persona y en su obra civilizadora, expresando su amor por la cultura antigua y por su conservación.

Otros nombres significativos de esta primera etapa son los de Fredegiso de Tours († 834), y Agobardo[14] (769-840). Fredegiso, en su *Epistola de nihilo et tenebris*[15], sostiene que la nada y las tinieblas son algo y no sólo la ausencia de alguna cosa. Parece ser que la *Nada* de la que habla es aquélla de la que Dios creó el mundo, entendida aquí como una especie de materia común e indiferenciada de la que habría formado todo lo demás, a la que se le atribuye también la preexistencia de las almas. Agobardo, de origen español, critica las tesis de Fredegiso. Aparte de otras cuestiones que trata, es interesante reseñar su lucha contra toda forma de superstición, hecho que ha significado que se le llame "el hombre más iluminado de su siglo", si bien sus argumentos son de carácter religioso. Invoca también la unificación de las diversas legislaciones.

La figura más destacada de la segunda época fue Rabano Mauro[16] († 856). Rabano Mauro fue alumno de Alcuino y de Bangulfo, e intervino muy activamente en el desarrollo de la cultura alemana, tanto que se le llamó *Praeceptor Germaniae*. Escribió *Comentarios bíblicos*, una *Grammatica*, un *De Anima* (inspirado en la obra homónima de Casiodoro, en la que se pueden encontrar las ideas filosóficas más originales del autor), y un *Liber de Computo*, sobre la medida y las diferentes unidades de medida. Se le atribuyen otras obras de las que no hay certeza que fueran suyas. Superó a su maestro Alcuino en la obra *De clericorum institutione*, sobre los estudios eclesiásticos. Sigue el programa de las artes liberales: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, música, astronomía y filosofía. Se podían leer los autores paganos pero con prevenciones. Realmente siguió a San Agustín en su *De doctrina christiana*. Añade al plan de estudios una amplia enciclopedia, *De universo*, cuyo título completo es *De rerum naturis et verborum proprietatibus et de mystica rerum significatione*, tal vez, según el modelo de San Isidoro. En esta obra, todos los seres quedan reducidos a los significados morales y religiosos. Bastaría con saber el nombre para saber lo que significaban las cosas. Importaban sólo las lecciones verdaderas y útiles que podían extraerse. Se trataba de buscar el significado simbólico, y a ma-

---

[14] Ver Migne, P. L., vol. 104, columnas 29 351.

[15] Esta obra se halla en Migne, P. L., vol. 105, columnas 751 756; una de las ediciones es la de F. Corvino, "Il «De nihilo et tenebris» di Fredegiso de Tours", *Rivista critica di storia della filosofia*, 1956, pp. 280 286.

[16] Cfr. Migne, P. L., vol. 107 112.

yor número de significados simbólicos mayor era la utilidad de su conocimiento.

## 2. Vida y obras de Escoto Eriúgena

La figura más sobresaliente, sin discusión, de la tercera época carolingia, fue Juan Escoto Eriúgena[17]. Nació en Irlanda, como expresan sus dos nombres[18], entre el 800 y el 810, y llegó a Francia entre el año 845 y el 847[19]. Fue el rey Carlos el Calvo quien invitó a su corte itinerante a Juan Escoto, encomendándole la tarea de profesor de la Escuela palatina, sintiendo por él admiración y ofreciéndole su amistad[20]. Parece ser que no fue en Irlanda[21] donde recibió la mayor parte de su formación, sino en el continente, donde aprendió el griego, la gramática y la prosodia latinas, y la astronomía, interesándose por la especulación filosófica y teológica. Se desconoce si fue monje e incluso se ignora si llegó a ser clérigo. Sí llegó a tener un amplio conocimiento de la literatura patrística griega (Dionisio, Gregorio Niseno, Gregorio Nacianceno, Máximo, Juan Crisóstomo) y de la literatura latina (San Agustín, Cicerón, Macrobio, Marciano Capella, Horacio, Virgilio y Plinio), si bien se advierte que, en cierto modo, está seducido por los Padres griegos.

---

[17] Para una biografía de Escoto Eriúgena, ver: D. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*; J. J. O'Meara, *Eriugena*, Oxford University Press, 1988; D. Moran, *The Philosophy of John Scot tus Eriugena.* Ver también la *Introducción* de E. Jeauneau a la edición crítica de la *Homélie sur le Prologue de Jean*, CNRS, Paris, 1969, pp. 9 50. Además de la bibliografía que ofrecemos al final de esta introducción tomada de F. Bertin, puede verse también: M. Brennan, *Guide des études erigéniennes: bibliographie commentée des publications 1930 1987. A guide to eri ugenian studies: a survey of publications 1930 1987*, Ed. Universitaires, Fribourg, 1989.

[18] *Eriúgena*, significa originario de Irlanda (Erín), sinónimo de *Scottus.*

[19] Ver la Introducción de F. Bertin, a la traducción *De la division de la nature* (*Periphyseon*), T. I, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 5. Tuvo que ser antes del 847, según una referencia del obispo de Troyes, Prudencio, en *De pradestinatione contra Johannem Scotum*, P. L., t. 115, 1112.

[20] De este hecho hay constancia en G. Malmesbury, *De gestis pontificum anglorum*, P. L., vol 179, 1652, y en los dos prólogos de la traducción del *Corpus dionysiano*, P. L., t. 122, 1029 1031.

[21] Sobre la herencia irlandesa en el pensamiento de Escoto se puede ver la Introducción de E. Jeauneau a la *Homilía del prólogo de san Juan*, ya citada, pp. 11 14. También del mismo autor, puede verse la alusión que hace a la metáfora del mar en la Introducción al libro IV de su edición crítica, pp. XXIX y XXX.

A petición de dos obispos, Párdulo de Laón e Hincmaro de Reims, escribió *De praedestinatione*[22] (851) para refutar las tesis de Gotescalco; es la primera obra del irlandés, en donde niega la doble predestinación que defendía Gotescalco. Pero la obra no fue aprobada por los dos obispos y fue posteriormente condenada en los concilios de Valence, en el 855 y de Langres en el 859[23], y de cuya ortodoxia dudó también el Papa Nicolás I.

Estando en París, tradujo del griego, por encargo del rey, el *De divinis nominibus*[24] de Dionisio, entre el 865 y el 875, sobre una copia del manuscrito entregado por el emperador de Bizancio, y que se encontraba en la abadía de Saint-Denys, obra de la que ya había hecho una traducción Hilduino. Mejoró la traducción anterior, pero todavía cometió diversos errores, que corrigió en una traducción posterior.

Tradujo también los *Ambigua* de Máximo el Confesor entre el 862 y el 864 y las *Quaestiones ad Thalassium*, del mismo autor, entre el 864 y el 866, el *De hominis opificio*, de Gregorio Niseno, con el título *De imagine*, entre el 862 y el 864. De esta obra hallaremos citas abundantes y extensas en el *Periphyseon*, especialmente en el libro IV. Estas traducciones le permitieron entrar en contacto con el pensamiento neoplatónico y con sus tesis más características, a las que nos referiremos posteriormente.

Escribió su *Periphyseon*[25] (de 862 a 866), su obra fundamental, "esa inmensa epopeya metafísica"[26] –de cuyos cinco libros ofrecemos la traducción completa en castellano–, y un comentario muy importante a la *Jerarquía celestial* de Dionisio, entre el 865 y el 870; escribió también un *Comentario al Evangelio de San Juan*[27] del que sólo quedan fragmentos, y una *Homilía sobre el prólogo de San Juan*[28] (en el período que va del 866 al 870).

El final de su vida es oscuro: no se sabe si murió en Francia, poco después de Carlos el Calvo, hacia el 877, o si regresó a Inglaterra para enseñar

---

[22] Editado en Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (en adelante, CCCM), 50; P. L., t. 122.

[23] Sobre esta polémica, puede verse D. M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, pp. 114 127.

[24] Migne, P. L., vol. 122.

[25] Para una información general sobre las ediciones críticas, véase esta *Introducción*, p. 23 y 11.

[26] É. Gilson, *La philosophie au moyen âge: des origines patristiques a la fin du XIVe siècle*, Payot, Paris, 1947, p. 222.

[27] E. Jeauneau (ed.), Jean Scot, *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, Sources Chrétiennes, n° 180, Cerf, Paris, 1972.

[28] E. Jeauneau (ed.), Jean Scot: *Homélie sur le Prologue de Jean*, Sources Chrétiennes, n° 151, Cerf, Paris, 1969.

en la abadía de Malmesbury, y habría sido asesinado por sus alumnos, quienes se habrían opuesto a su heterodoxia.

## II. *PERIPHYSEON*

### 1. Sobre el título de *Periphyseon*

Cuando decidí emprender la traducción al castellano[29] del *Periphyseon* de Escoto, y después de analizar todas las ediciones críticas, consideré que la que mejor responde a los criterios actuales para una edición crítica era la de E. Jeauneau[30], por las razones que expondré más adelante. Una de las primeras sugerencias que me hizo el Profesor Jeauneau fue, precisamente, la referida al título, sugerencia que reproduzco en sus propios términos: "Puisqu'il en est temps encore, je me permets de vous demander de donner à l'ouvrage le titre que Jean Scot lui-même lui a donné: *Periphyseon*. Le titre de *De diuisione naturae*, sous lequel cet ouvrage est publié et cité depuis 1681 est une grossière erreur. Comme je l'ai expliqué en CCCM 161 (pp. V-XI), *De diuisione naturae* équivaut a *De diuisione operis* (table des matières). Ce n'est pas le titre de l'ouvrage lui-même, mais le titre du premier chapitre, lequel contient la *diuisio operis*. Comme le sujet de l'ouvrage est *De naturis* (*Peri physeon*), la division de l'ouvrage coïncide avec la *diuisio naturae*. Donc, de grâce, bannissez le titre *De diuisione naturae*... Ne gardez même pas *De diuisione naturae* comme sous-titre. Donnez à cette oeuvre le titre que son auteur lui a donné au IX[e] siècle, et non celui que Thomas Gale lui a donné au XVII[e] siècle. Tous mes voeux pour vous, vos recherches, votre enseignement. Bien cordialement vôtre, Edouard Jeauneau". Lo deja dicho también en la introducción al libro primero[31], donde expone ampliamente los motivos que justifican que el verdadero título que Escoto da a su obra es el de

---

[29] Una empresa de esta envergadura sólo es posible si se cuenta con el respaldo de la Línea Especial de Investigación sobre Pensamiento clásico español, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, y de su director, Juan Cruz Cruz, a quien, sin duda, debe agradecérsele esta apuesta por el empeño en ofrecer este texto completo en castellano.

[30] No sólo me animó a llevar adelante la empresa, sino que, además de las sugerencias que me hizo, me envió su manuscrito del quinto libro del *Periphyseon* antes de su publicación. Le expresamos nuestro más sentido agradecimiento.

[31] E. Jeauneau, *Johannis Scotti seu Erigenae Periphyseon,* CCCM *liber primus,* 161, Turnholti, Brepols, 1996, p. V XI.

*Periphyseon* (περιφύσεων) y no el de *De divisione naturae* (περιφύσεως μερισμοῦ).

Puesto que nos parece necesario que se recupere el título original, veamos algunas de las razones que avalan que ésta fue la intención del autor.

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que el título *De divisione naturae* no se impone hasta el siglo XVII, a raíz de la aparición de la edición crítica de Gale en 1681, título que él habría encontrado en un manuscrito de su biblioteca (hoy, en el Trinity College, O. 5.20) y que aquí se designa como M. En este manuscrito aparecen diversas denominaciones de la obra de Escoto, pero hay que precisar que no se halla en ningún lugar del manuscrito la expresión griega singular del título περιφύσεως μερισμοῦ, que correspondería a "División de la naturaleza" (Montague Rhodes e I. P. Sheldon-Williams transcriben equivocadamente la "n" griega por la "sigma"). Sí se halla, en cambio, en este manuscrito la expresión en latín (*De divisione naturae*) que, aunque escrito en la primera mitad del siglo XII, reflejaría una antigua tradición. Pero, no puede concederse la misma autoridad a esta tradición que a los manuscritos del siglo noveno en los que aparece el título de *Periphyseon*[32]. Efectivamente, hallamos diversos testimonios que acreditan el título de *Periphyseon*: en el comentario de Escoto sobre la *Jerarquía celestial* de Dionisio, se refiere el mismo autor a su obra con la expresión "In libris περὶ φύσεων"[33]. Lo llama también *Physiología*[34], denominación que se halla también en un manuscrito del siglo XI[35].

Con el título de *Periphyseon*, transliteración del griego, se halla catalogado el manuscrito en las diferentes bibliotecas antiguas, empezando por la de su amigo Vulfad, que murió siendo arzobispo de Bourges en el 876[36]. Otros catálogos del siglo once y doce, en los que se halla el mismo título,

---

[32] Cfr. E. Jeauneau, *Introducción*, libro I, pp. VII VIII.

[33] Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, II. 1038, IV. 100, XI. 102 103 (CCCM, 31, pp. 48, 68, 160).

[34] Ver Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 741 C, 750 A.

[35] "Liber phisiologiae Johannis Scottigenae" (Londres, British Library, Additional 11035, f. 9r).

[36] "Libri Periphyseon II" (M. Cappuyns, "Les bibli Vufaldi et Jean Scot Érigène", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1966 (33), pp. 137 139.

son: el de Saint Bertin[37], el de Michelsberg[38] en Bamberg, el de Saint Gildas en Berry de Châeauroux[39], y el de Lobbes[40].

## 2. Diferentes versiones del *Periphyseon*

Al afrontar la traducción y el estudio de cualquier obra antigua, y en este caso, del *Periphyseon* de Eriúgena, uno de los problemas previos que es necesario plantear es el de la fuente, o fuentes, que se van a utilizar, y el de la fiabilidad de las mismas en todos los órdenes. Nosotros, en esta empresa que acometemos ahora, gozamos de una ventaja, y no es pequeña, puesto que contamos con estudios anteriores que nos ofrecen la edición crítica de la obra en latín, y las razones que permiten discernir el por qué de una elección u otra, ante la diversidad de los manuscritos de los que se dispone, manuscritos no coincidentes en cuanto al texto, con añadidos, notas, glosas, correcciones, etc.

Gozamos también de la ventaja de nuevos descubrimientos que han permitido refutar determinadas tesis establecidas en su día por algunos estudiosos, que pese a su buena voluntad y capacidad, no tuvieron los medios adecuados para discernir la paja del grano, y que, sin pretenderlo, como es lógico, han inducido a error.

Nosotros, aunque hemos manejado las diversas ediciones críticas, tenemos una predileción especial por la versión dada por E. Jeauneau[41], no porque sea la última, sino porque nos convencen las razones de sus opciones, si bien, como él mismo dice, no podemos afirmar que sea la "última edición" posible que refleje el texto de Eriúgena en su prístina pureza, y debamos conformarnos sólo con una verosimilitud de que esto sea así.

Pero, vayamos a la cuestión. El *Periphyseon* de Escoto Eriúgena nos llega en diferentes versiones, algunas de ellas descubiertas al principio del siglo XX, versiones que denotan un proceso de evolución, bien que los cambios se

---

[37] "(P)erifison Johannis Scoti" (G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, n. 77.212, p. 184).

[38] "Perifiseon II" (G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, n. 80.102 103, p. 192).

[39] "Perifision II°s" (T. Gottlieb, *Über mittelalterliche Biblioteken*, Leipzig, 1890, n. 398, p. 144).

[40] "Liber peryphison" (F. Dolbeau, "Un noveau catalogue des manuscrits de Lobbes aux XI et XII siècles", *Recherches augustuniennes,* 1978 (13), p. 22; 1979 (14), p. 200).

[41] E. Jeauneau, *Johannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon*, CCCM 161, 162, 163, 164, 165, Typographi Brepols editores Pontifici, Turnholti, 1996, 1997, 1999, 2000, 2003.

deban al propio autor, bien que sean debidos a otras manos que quisieran pulir, enriquecer, precisar o censurar el texto.

Efectivamente, a principios del siglo XX, se comienzan[42] a estudiar dos manuscritos hasta entonces desconocidos: el de Bamberg (Biblioteca del Estado, Philos. 2/1 [HJ.IV.5]), y el de Reims (Biblioteca municipal, 875). En ambos manuscritos se hallan muchas correcciones y adiciones que se deben a dos manos irlandesas, que se suelen denominar con i1 e i2. En el manuscrito 875 de Reims se encuentran las dos manos; sin embargo en el manuscrito de Bamberg sólo se encuentra la mano i2. Una u otra mano se encuentran en muchos otros manuscritos ligados a Eriúgena: Bamberg (Biblioteca del Estado, Patr. 46 [Q. VI. 32]); Laon (Biblioteca municipal, mss. 24, 55, y 81); Leyde (B. P. L. Mss. 67 y 88); París, Biblioteca Mazarino (ms. 561); París, Biblioteca Nacional de Francia (mss. Lat. 13345, 13908 y 14088).

El primero en llamar la atención sobre estas adiciones fue L. Traube (1861-1907), pero murió antes de publicar sus resultados, cosa que hizo su discípulo E. K. Rand (1871-1945), en 1912, quien, siguiendo la idea de su maestro, afirmó que tales notas y añadidos eran autógrafos de Eriúgena; para corregir, en 1920, esta posición, señalando que se trataba efectivamente de dos manos distintas y que además ninguna de las dos era la de Eriúgena. La tesis de las dos manos distintas la mantuvieron posteriormente dos destacados paleógrafos, B. Bischoff (1906-1991) y T. A. M. Bishop († 1994).

Hoy se admite[43] por parte de los paleógrafos más serios la existencia de dos manos que añaden las correcciones y notas en escritura irlandesa, cuyo hecho lleva a establecer cuatro hipótesis, cada una de las cuales tiene sus propios seguidores:

1) ni i1, ni i2, son la mano de Eriúgena[44];

2) i1 e i2 son ambas las manos de Eriúgena[45];

3) i2 es la mano de Eriúgena[46];

4) i1 es la mano de Eriúgena[47].

---

42 E. Jeauneau, *Introducción* al libro I del *Periphyseon*, p. XX y ss.

43 Cfr. E. Jeauneau, *Introducción* al libro I del *Periphyseon*, p. XXI.

44 E. K. Rand, "The supposed Autographa of John the Scot", en *University of California Publications in Classical Philology*, 1918 1923 (5, nº 8; 13 octubre, 1920), pp. 135 141.

45 Cfr. *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione Naturae), liber primus,* edición de I. P. Sheldon Williams con la colaboración de L. Bieler, (Scriptores Latini Hiberniae, VII), Institute for Advanced Studies, Dublin, 1968, p. 8.

46 Cfr. Jean Scot, *Commentaire sur l'évangile de Jean*, E. Jeauneau (ed.), pp. 89 94.

47 T. A. M. Bishop, "Autographa of John the Scot", en R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, CNRS, Paris, 1977, pp. 89 94. Ver también J. Vesin, "A propos

La primera tesis fue defendida, como se ha dicho, por Rand; la segunda fue defendida en 1968 por I. P. Sheldon-Williams, que pensaba que Escoto habría corregido y mejorado el texto en dos ocasiones distintas; la tercera fue defendida por B. Bischoff en 1972; la cuarta fue defendida por A. M. Bishop en 1975 y a ella se unió inmediatamente B. Bischoff. Esta cuarta hipótesis es la que hoy en día parece la más probable.

Teniendo, pues, en cuenta, como hemos dicho, que el *Periphyseon* es un texto en continua evolución, nos hallamos con cuatro versiones de la obra[48]:

Versión I: contiene el texto primitivo del manuscrito de Reims, Bibl. Municipal 875 (R), que no posee ninguna corrección o adición.

Versión II: consta del texto del manuscrito R, más las adiciones y correcciones que se introdujeron en el siglo IX, bien que estén escritas en minúscula irlandesa, las manos i1 o i2, o en minúscula carolingia. A su vez, esta versión constituye el texto primitivo del manuscrito de Bamberg, Biblioteca del Estado, Philos. 2/1 (B), que contiene los tres primeros libros del *Periphyseon*.

Versión III: consta del texto del manuscrito B, con las correcciones añadidas en el siglo IX por la mano irlandesa i2.

Versión IV: consta del texto del manuscrito de París, Biblioteca Nacional, latín, 12964 (P). Está formado por el texto de la versión III, con correcciones y añadidos que no son ni de la mano i1, ni de i2.

Puede seguirse la evolución del texto, en cuanto que cada versión nueva es como una edición "revisada y corregida" de la anterior.

El problema se plantea sobre las manos que añaden o corrigen (i1, o i2, o un copista carolingio anónimo). Se supone, con bastante probabilidad, que la mano i1 es la de Eriúgena, y se encuentra sólo en el manuscrito R. Se sabe con seguridad que la mano i2 no es la de Eriúgena, y se encuentra en el manuscrito R y en el manuscrito B. Para conocer la autenticidad de la mano i2, es necesario hacer alguna consideración; en este caso, nos encontramos con dos clases de notas o añadidos: o bien se trata, en algunos casos, de un copista que actúa bajo las órdenes del autor, o bien, en otros casos, actúa como editor independiente. En el primer caso, el copista no hace más que añadir el texto que previamente se le ha entregado para que sea añadido, y sabe perfectamente lo que le va a ocupar en cada caso. Escribe sobre un modelo pre-

---

des manuscrites de Jean Scot", en R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène el l'histoire de la philosophie*, CNRS, Paris, 1977, pp.95-99.

[48] E. Jeauneau elige el nombre de "versiones" para señalar los sucesivos "estados" por los que pasó el texto de Eriúgena hasta que llegó hasta nosotros. Cfr. *Introducción* al libro I del *Periphyseon*, p. XXII.

vio. Podrían ser, incluso, las correcciones de Eriúgena, si bien, con las correspondientes dudas, sobre todo en algunas notas. En el segundo caso, es decir, cuando i2 actúa como editor, cosa que hace sobre todo en B, está claro que Eriúgena no interviene para nada. Hay múltiples ejemplos de esta actividad: los títulos del margen (más de 250), las glosas (39, de las que 22 son precedidas de la palabra Glo (ssa), las citas en las que el autor reenvía a otros autores o lugares, i2 precisa estos datos, las correcciones de texto e incluso de significado demuestran la libertad de i2 como editor.

Por lo que se refiere a la versión IV, el manuscrito P, presenta diversas correcciones y añadidos respecto a la versión III. Lo más probable es que la mayor parte de estos añadidos sean inauténticos.

Las conclusiones de E. Jeauneau a partir de estos análisis, que están mucho más detallados en su obra, son las siguientes[49]:

"1. Los cambios aportados a la versión III en la versión IV (manuscrito P) son de una autenticidad dudosa.

2. Los cambios aportados al texto de la versión II por la versión III (manuscrito B) son atribuibles a i2, un discípulo de Eriúgena, inteligente y celoso, pero capaz de corregir y de 'rectificar' el pensamiento del autor sin consultarlo: no se pueden considerar como auténticos.

3. Para decidir sobre la autenticidad de los cambios aportados al texto de la versión I por la versión II (manuscrito R), es preciso distinguir entre los que están redactados en minúscula carolingia, los que están escritos por i1 y los que han sido escritos por i2. Se puede suponer que las notas marginales escritas en minúscula carolingia han sido introducidas con el consentimiento del autor. En todo caso, nada del contenido autoriza a dudar de su autenticidad. Las notas y correcciones atribuidas a i1 son naturalmente auténticas, si es verdad que la mano i1 es la del autor. Las notas y correcciones atribuidas a i2 pueden distribuirse en dos categorías. Por una parte, están las que i2 ha introducido en tanto que copista benévolo, transcribiendo un texto previamente redactado por el mismo autor. Por otra parte, están aquéllas que i2 ha introducido por su propia cuenta, en tanto que 'editor', un editor que no se priva ni de corregir al autor, ni de comentarlo. Las primeras pueden aspirar a la autenticidad, las segundas no. La distinción entre las dos es muy difícil, incluso imposible en muchas ocasiones".

---

[49] E. Jeauneau, *Introducción* al libro I del *Periphyseon*, pp. XXVII XXVIII. Cfr.: B. Bischoff y E. Jeauneau, "Ein neuer text aus der Gedankenwelt des Johannes Scottus", en R. Roques (ed.), Jean Scot Érigéne et l'histoire de la philosophie, CNRS, Paris, 1977, pp. 109 116.

Teniendo en cuenta estas dificultades, la edición de Jeauneau ofrece, en una primera parte, la edición canónica del *Periphyseon*, y en una segunda parte de la edición, las diferentes versiones, para que fácilmente puedan ser comparadas. Seguimos el texto de la edición canónica. Quien desee consultar las diferentes versiones, pueden acudir a la obra de Jeauneau, en la que el cuadro sinóptico ofrece el texto en cuatro columnas: en la primera se halla el texto de las versiones I y II del manuscrito de Reims –Biblioteca municipal, ms 875 (R)–; la primera versión representa el texto primitivo, sin ninguna corrección o nota; la segunda versión incorpora al texto primitivo todas las correcciones y notas introducidas en el siglo IX, sean de la mano i1, de i2, o en minúscula carolingia. Todos estos datos vienen significados con las diferentes convenciones tipográficas para que el lector sepa qué es cada elemento del texto.

La segunda columna transcribe el texto del manuscrito de Bamberg, es decir, la versión III.

La tercera columna reproduce el texto del manuscrito de París, 12964 (P).

La cuarta columna reproduce el texto de la edición que ofrece Jeauneau y que es de la que nosotros nos servimos para dar la traducción. El texto base de esta versión V es el de la versión II, teniendo en cuenta que en esta elección intervienen las razones anteriormente expuestas. Ahora bien, puesto que en algunos casos no es posible distinguir la versión II de la versión I, ya que las notas marginales añadidas no son reconocibles como tales, y por tanto no se puede distinguir la mano que modifica el texto (i1, i2, o la mano carolingia), siguiendo a Jeauneau optamos, en algunos casos, por dar el texto en dos columnas: la de la izquierda representa el texto de la versión I y la de la derecha el texto de la versión II, a pesar de que no siempre el texto corregido de la versión II mejore el texto de la versión I, independientemente de la mano qe corrija el texto (sea i1 o i2). Lo dicho es válido también para el libro V, si bien hay que tener en cuenta que para la versión II no se puede contar con el manuscrito de Reims que termina con el final del del libro IV, sino que se usa el H y el M, del siglo XII y la *Clavis phisicae* de Honorio Augustodumensis, también del siglo XII, pues se sabe que Honorio utilizó la versión II para elaborar la *Clavis*[50].

---

[50] Sobre esta cuestión, ver la Introducción de E. Jeauneau al libro V del *Periphyseon*, pp. XXI XXX.

H=Avranches, Bibliothèque municipale, 230.

M= Cambridge, Trinity college, O.5.20 (James, 1301)

Honorius Augustodumensis, *Clavis physicae*, a cura di Paolo Lucentini, Roma, 1974.

Si bien para la traducción del texto no afectan las correcciones hechas por Jeauneau en esta versión, será conveniente tener en cuenta que se corrigen ciertos errores del autor o del copista, como por ejemplo, cuando en un lugar se escribe *dionysius* y a continuación *dyonissium*. Deja, sin embargo, los dos grafismos diferentes en casos como *diligere/deligere*, igual que los barbarismos griegos οὐσίαε, οὐσίις, οὐσίαδες. Se respetan también en la edición las palabras griegas latinizadas que declina, a veces, según el latín, y otras veces, según el griego, como *metaphoram/metaphoran*.

Introducimos en el interior del texto las columnas de la edición de Floss (PL, 122), procurando, dentro de lo que es posible en una traducción al castellano, hacer coincidir el número con el texto con el que comienza cada columna.

La mayor parte de los títulos figuran sólo en las versiones III y IV. Cuando aparecen en la versión I y II, son estos los que se reflejan. Puesto que las glosas son ajenas a la versión I y II, se reproducen a pie de página, señaladas con asterisco.

En las notas a pie de página incluimos las fuentes que utiliza Escoto, sean públicas o de otros autores, bien porque se refiere a ellos el propio autor, o bien porque son identificables y se puede suponer que eran conocidas por Escoto. Reproduciremos en nuestra edición la mayor parte de éstas para utilidad del lector.

Se usan los paréntesis generalmente para aclarar la definición de algunas palabras, sean latinas o griegas, por ejemplo: "teofanía –esto es, la aparición de Dios–". Son fundamentalmente útiles cuando Eriúgena introduce alguna cita, vg.:, respecto a una de Máximo: "con el cual –es decir, con el lugar–"...

Se usan también las comillas para las citas más o menos literales que Eriúgena hace de otros autores.

## 3. Ediciones[51]

Además de la edición de Jeauneau, disponemos de otras cuatro previas, sobre las cuales queremos exponer alguna consideración.

Estas cuatro ediciones son, en orden cronológico, la de T. Gale (1681), la de Ch. B. Schlüter (1838), la de H. J. Floss (1853), y la cuarta, en vías de

[51] También para este apartado utilizamos, sobre todo, el capítulo 3 de la *Introducción* de E. Jeauneau al libro I del *Periphyseon*, pp. LXVII LXXX.

publicación –pues falta el libro V– de I. P. Sheldon-Williams, con la colaboración de L. Bieler.

*a) La edición de Gale*

Se edita en Oxford, en 1681, con el título: *Joannis Scoti Erigenae de Divisione Naturae libri quinque diu desiderati. Accedit Appendix ex Ambiguis S. Maximi Graece et latine, Oxonii, e Theatro Sheldoniano, Anno MDCLXXXI.*

La obra que nos ocupa, titulada Περὶ φύσεων μερισμοῦ, esto es, *De divisione naturae*, ocupa las páginas 1-312.

El manuscrito que él posee transmite un texto híbrido, ya que el libro I y parte del II pertenecen a la versión IV (523D-568A15), y el resto de la obra a la versión II. Sin embargo, sabiendo que había en la abadía de Saint-Germain-des-Prés manuscritos del *Periphyseon*, conoce un número de variantes, tomadas del manuscrito P, completado por F. Es decir, mezcla dos estados diferentes del texto, teniendo en cuenta que su manuscrito poseía la mayor parte de la versión II, mientras que P poseía la versión IV.

Pero no sólo hay que tener en cuenta lo dicho, sino que corrigió el latín de Eriúgena; además, en los textos citados por Eriúgena de los Padres, modificó por su cuenta –para embellecerlo– el texto que traducía Eriúgena, con lo cual es imposible saber a qué familia pertenecía el manuscrito de los Padres utilizado por Escoto y si su traducción era buena o no.

*b) La edición de Schlüter*

En 1838 aparece en Westphalia la nueva edición preparada por Ch. B. Schlüter, con el título: *Joannis Scoti Erigenae de Divisione Naturae libri quinque. Editio recognita et emendata. Accedunt tredecim auctoris hymni ad Carolum Calvum ex Palimpsestis Angeli Maii. Monasterii Guestphalorum, typis et sumptibus Librariae Aschendorffianae. MDCCCXXXVIII.* La edición comprende tres partes, de la que la segunda, páginas 1-592, corresponde a la edición de los cinco libros del *Periphyseon* basada sobre la edición de Gale. No se trata, por tanto, de una nueva edición, sino de mejorar la de su predecesor, cosa que evidentemente no consigue, si nos atenemos a los juicios de los distintos especialistas.

*c) La edición de Floss*

La edición de Floss es la que aparece en el tomo 122 de la Patrología Latina de Migne: *Joannis Scoti Opera quae supersunt omnia ad fidem italicorum, belgicorum, franco-gallicorum, britannicorum codicum partim primus edidit, partim recognovit Henricus Josephus Floss SS. Theologiae et Philosophiae Doctor, in Convictorio theologorum catholicorum repetens, SS. Theologiae in Universitate Fridericia Guilelmia Rhenana privatim docens. Accedunt Adriani Papae II Epistolae. Tomus unicus* (Patrologiae Latinae, tomus CXXII), Lutetiae Parisorum, 1853. El texto del Periphyseon abarca desde la columna 439 a la 1022: Joannis Scoti Περὶ φύσεως μερισμοῦ, id est *De Divisione Naturae* Libri quinque.

Si bien lo que pretendía Floss en un principio era mejorar el texto de Gale y la puntuación, descubrió la existencia de cuatro manuscritos que contenían el texto del *Periphyseon.* Así pues, como figura en las siglas que usa en su aparato crítico, su edición se basa en los siguientes textos: A: la edición de Gale, el texto de 1681, que se basa en el manuscrito M (Cambridge, Trinity College, O.5.20), con los añadidos del mismo Gale; B, se refiere al manuscrito de París del que Gale tomó las variantes que incorporó en el apéndice, teniendo en cuenta que este manuscrito es el 12.964 de la Biblioteca Nacional de París; C es el manuscrito 309 de Saint-Germain-des-Prés; D es el manuscrito 1764 de la Biblioteca Real de París; E es el 280 y F el 830, los dos de Saint-Germain. Ahora bien, el 280, 309 y el 830, son respectivamente el 12255, 12964 y 12965 del fondo latino de la Biblioteca Nacional, con lo que se puede observar que Floss usa dos siglas para el mismo manuscrito 12.964: B cuando cita los textos de Gale y C, cuando lo cita directamente. Por desconocimiento no pudo utilizar ni el manuscrito de Reims (R), ni los manuscritos de Bamberg (B, J).

*d) La edición de Sheldon-Williams*

*Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione Naturae), liber primus,* edited by I. P. Sheldon-Williams with Colaboration of Ludwig Bieler (Scriptores Latini Hiberniae, VII), Institute for Advanced Studies, Dublin, 1968.

–*Liber secundus*, edited by I. P. Sheldon-Williams with Colaboration of Ludwig Bieler (Scriptores Latini Hiberniae, IX), Dublin, 1972.

–*Liber tertius*, edited by I. P. Sheldon-Williams with Colaboration of Ludwig Bieler (Scriptores Latini Hiberniae, XI), Dublin, 1981.

SECCION DE ESTUDIOS DE FILOSOFIA MEDIEVAL

*Liber quartus*, edited by E. A. Jeauneau with the Assistance of Mark A. Zier; English Translation of John J. O'Meara and † I. P. Sheldon-Williams (Scriptores Latini Hiberniae, XIII), Dublin, 1995.

Como puede advertirse, está pendiente de publicación el libro V. La edición de Sheldon-Williams realiza ya el deseo de Traube de lograr una edición crítica que dé cuenta de la evolución del texto. Usa para ello los manuscritos R, B, y P. Para una mínima parte del libro III (folios 212-217) utiliza los manuscritos A y M, pues, esta parte había sido añadida en el manuscrito R en el siglo XIII. Como puede advertirse en el título, a la muerte de Sheldon-Williams se hace cargo de la edición E. Jeauneau.

Sobre esta edición es preciso decir que Sheldon-Williams piensa que las dos manos irlandesas i1 e i2 son del propio Eriúgena, y así lo refleja en el texto. Ya hemos dejado claro lo que hay que pensar al respecto.

## 4. Los manuscritos

Aunque sea muy brevemente, nos parece que puede ser útil para el lector tener una referencia sobre los diversos manuscritos que nos han transmitido el texto del *Periphyseon*. Para más información, se deberá acudir a la obra de E. Jeauneau, de la que nos servimos para recabar estos datos que ofrecemos[52]. La división de los manuscritos se realiza teniendo en cuenta cuatro categorías: a) Manuscritos que contienen dos libros o más. b) Manuscritos que contienen el libro I y una parte del libro II. c) Manuscritos que contienen sólo el libro I. d) Manuscritos que contienen fragmentos. e) Manuscritos que contienen florilegios.

### *a) Manuscritos que contienen dos libros o más*

1) Avranches, Biblioteca municipal, 230. La primera parte, ff. 1-172v, es del tercer cuarto del siglo XII. La segunda parte, ff. 173-294 es del siglo XIII. Se conoce como H.

2) Bamberg, Biblioteca del Estado, Philos. 2/1 [HJ.IV.5/, ff. 1r-230v, del tercer cuarto del siglo IX. Se conoce como B. El texto primitivo de B fue copiado del manuscrito 875 de Reims. El texto definitivo, revisado, corre-

---

[52] Cfr. E. Jeauneau, *Introducción* al libro I del *Periphyseon*, cap. 2, pp. XXIX-LXVI.

gido y modificado por la mano irlandesa i2, es el de la versión III. Contiene los libros I, II y III del *Periphyseon*.

3) Bamberg, Biblioteca del Estado, Philos. 2/2 [HJ.IV.6/, ff. 1r-207v, tercer cuarto del siglo IX]. Se conoce como J. Contiene los libros IV y V. Su texto es el de la versión IV.

4) Cambridge, Trinity College, O.5.20, 1-256 páginas, 2ª mitad del siglo XII. Se conoce como M.

5) Dublín, Trinity College 240 (C.1.21), ff. 1r-200v, siglo XIV. Ha sido copiado del manuscrito M (número cuatro de esta lista).

6) París, Biblioteca Nacional de Francia, lat. 12255, ff. 192-235v, tercer cuarto del siglo IX. Se conoce como E.

7) París, Biblioteca Nacional de Francia, lat. 12964, 1-447 páginas, último cuarto del siglo IX. Se conoce como P. Contiene los cinco libros del *Periphyseon*, salvo las últimas páginas del quinto. Es el texto de la versión IV.

8) París, Biblioteca Nacional de Francia, lat. 12965, ff. 1r-207v, último cuarto del siglo IX. Se conoce como F. Contiene los libros IV y V del *Periphyseon*. Su texto es el de la versión IV.

9) Reims, Biblioteca municipal, 875, ff. 1r-385v, tercer cuarto del siglo IX, salvo el cuaderno 27 (ff. 212-217), cuya escritura se data alrededor de 1200. Se conoce como R. Contiene la totalidad de los libros I, II y III, y la mayor parte del IV. Es el texto de la versión II. No es un producto acabado, sino un ejemplar de trabajo. Como ya hemos dicho, está plagado de correcciones, añadidos, tanto en los márgenes como entre líneas. Estas correcciones y añadidos son de tres tipos: minúsculas carolingias, manos irlandesas i1 e i2. Los interlocutores son designados por N y por A. Hay muy pocos títulos originales del siglo IX. Hay, sin embargo, muchas notas marginales en escritura del siglo XIII, tomadas de un ejemplar de la versión IV.

*b) Manuscritos que contienen el libro I y una parte del libro II*

1) Berna, Burgerbibliothek, cod. 469, ff. 1-52v, mitad del siglo XII (L).

2) Dublín, Trinity College 197, ff. 40r-182r, siglo XVII.

3) París, Biblioteca Nacional de Francia, lat. 1764, ff. 99r-145v, siglos X-XI (D).

*c) Manuscritos que contienen sólo un libro*

1) Admont, Stiftsbibliothek 678, ff. 1-62, último cuarto del siglo XII (G).

2) Escorial, Real Biblioteca, P. III. 4, ff. 44r-87v, siglo XII (S).

3) Köln, Archivo histórico del Estado de Köln, W 4° 225, ff. 1r-44r, siglo XIII (K).

4) Londres, librería inglesa, Additional 11035, ff. 9r-85v, fin del siglo XI (T).

*d) Manuscritos que sólo contienen fragmentos*

1) Bruselas, Biblioteca real, 11080-81, ff. 4-7, siglo XII.

2) Milán, Biblioteca Ambrosiana, B.71, sup., f. 35r, siglo IX.

3) París, Biblioteca Nacional de Francia, lat. 12960, ff. 31r-38v, IX/X.

4) Saint-Gall, Stiftsbibliothek 274, p. 4, siglo IX.

5) Soest, Biblioteca del Estado, fragmento 34, siglos XI/XII.

6) Troyes, Biblioteca municipal, 3311, n. 19, f. 1rv, siglo XI.

7) Viena, Biblioteca Nacional de Austria, lat. 833, ff. 54v-55r, siglo XIII.

*e) Florilegios*

1) Oxford, Bodleian library, Auct. F. III.15, ff. 31r-68v, siglo XII.

2) París, Biblioteca Nacional de Francia, lat. 13953, ff. 45r-46v, primera mitad del siglo X.

3) Valenciennes, Biblioteca municipal 167, ff. 1r-4r y 78r-83v, fin del siglo IX.

## III. PLAN DE LA OBRA Y MATERIA DEL *PERIPHYSEON*[53]

### 1. Plan de la obra

En el Prólogo o primer capítulo del *Periphyseon* (441A-451C), titulado *De divisione naturae*, Maestro y Discípulo, pues se trata de un diálogo, se ponen de acuerdo sobre el plan de la obra: van a tratar de la Naturaleza[54]. El concepto de Naturaleza engloba todo lo que es y todo lo que no es, es decir, el ser y el no ser[55]. De ahí que al tratar el concepto de naturaleza que tiene Escoto puede señalarse, en primer lugar, la dicotomía entre el ser y el no ser, como una clasificación más general del sistema, puesto que "Escoto postula una evidente interrelación entre el concepto de naturaleza, por una parte, y la nomenclatura de los cinco modos de oposición entre el ser y el no ser, por otra"[56]. Entenderá aquí el no ser como la negación de lo que se describe como ser.

La dicotomía entre el ser y el no ser ofrece cinco modos:

"El primero de los cuales parece ser el mismo por el que la razón nos enseña que todos los seres que caen bajo el sentido corporal, o bajo la percepción intelectual, se dicen *ser* verdadera y racionalmente, o al contrario, que aquellos que por la excelencia de su naturaleza no sólo superan al sentido, sino también a todo entendimiento y a toda razón, con justicia parecen *no ser*, los cuales no se comprenden rectamente sino en Dios solo"[443A]. Se trata aquí de Dios y de las razones ideales, debido a su perfección, y de la

---

[53] Sigo los índices de F. Bertin para los cuatro primeros libros. Sobre las materias del *Peri physeon*, ver G. H. Allard (ed.), *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon: Indices generales,* Institut d'études médiévales, Montreal, 1983.

[54] Sobre el concepto de naturaleza se puede consultar la nota 1 al libro primero del *Periphy seon* de F. Bertin, p. 191 y ss. Ver también D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eri ugena*, pp. 249 250. El significado que Escoto le da al término de Naturaleza parece ir más allá del significado adoptado generalmente en la tradición filosófica. Para la división entre el ser y el no ser y los cinco modos de no ser, puede verse también D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena,* pp. 217 226; R. Roques, *Remarques sur la signification de Jean Scot Eri gène*, pp. 249 253; E. Jeauneau, *L'Homelie sur le Prologue de Jean*, p. 204, n.1; G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Einfiihrung zu Periphyseon* [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 23], Münster, 1982, pp. 217 226.

[55] "N. Así pues, el nombre general de naturaleza es, como dijimos, el que corresponde a los seres que son y que no son".

[56] Ver la nota 1 de F. Bertin al libro I del *Periphyseon*, p. 192.

materia, la cual es un no ser por su imperfección o por su carencia de forma[57].

El segundo modo de comprender el ser y el no ser tiene que ver con las naturalezas creadas y que están jerárquicamente organizadas, ya que la negación del orden superior significa la afirmación del orden inferior y viceversa, dependiendo la consideración de ser o no ser del punto de vista que adopte el observador: "Así pues, el segundo modo [444A] ha de ser el que se considera en los órdenes de las naturalezas creadas y en sus diferencias".

"El tercer modo de oposición se examina, no sin razón, entre estos seres en los que se realiza la plenitud de este mundo sensible, y [444D] las causas que los preceden en las más secretas profundidades[58] de la naturaleza". Se trata aquí de la diferencia entre lo potencial y lo actual. Lo que existe actualmente en el mundo es ser. No ser es lo que existe en sus causas en las más secretas profundidades. Puede advertirse que estas causas ya se habían considerado como no ser en el primer modo, utilizando el criterio de la imposibilidad de su conocimiento, por lo que se dice más propiamente que "no son" que "son".

> "El cuarto modo es el que, según los filósofos[59], no de manera improbable dice que, en verdad, son únicamente los seres que se comprenden con el solo entendimiento; los que, sin embargo, varían a través de la generación, que se unen y se disuelven por las separaciones o contracciones de la materia, por las distancias de los lugares [445C] y también por los movimientos de los tiempos, verdaderamente se dice que no son, como es el caso de los cuerpos que pueden nacer y corromperse".

El quinto modo de oposición adopta el punto de vista moral. Ser significa ser bueno, mantener la imagen no contaminada de Dios en el alma, mientras que cuando se pierde o se contamina la imagen de Dios se cae en el no ser: "El quinto modo es el que intuye la razón en la sola naturaleza humana, la cual, cuando perdió la dignidad de imagen divina en la que propiamente estuvo, al pecar abandonó merecidamente su propio ser, y por ello se dice que no es [445C]".

---

[57] Véase Boecio, *Contra Eutichen et Nestorium*, I, en Theological Tractates, pp. 76 79.

[58] Cfr.: San Agustín, *Epistulae*, 190, V, 16 (CSEL 57, p. 150, 19; PL 33, 862); *In Johannis evangelium tractatus*, IX, 5 (CCSL 36, p. 93, 15 16; PL 35, 1460). *Enarrationes in psalmos*, 78, 5 (CCSL 39, p. 1102, 13; PL 36, 1013). *Sermones*, 214, 3 (ed. P. Verbraken en Revue bénédictine, 72 (1962), p. 16, 79 80; PL 38, 1067).

[59] Platón, *Timeo*, 27d 28a, según la traducción de Calcidio, ed. J. H. Waszink, London-Leiden, 1952, 2ª ed. (1975), p. 20, 15 20.

Una vez aclarados estos modos de ser y de no ser, se establece el esquema de las cuatro modalidades de la Naturaleza: 1) la Naturaleza que crea y no es creada, la cual se refiere a Dios como Principio creador de todos los seres, tanto en sus causas como en sus efectos. 2) La Naturaleza que es creada y que crea. Con esta división abarca las causas primordiales de los seres, las Ideas, creadas desde toda la eternidad en el Verbo de Dios y en el cual subsisten. 3) La Naturaleza que es creada y que no crea. Esta división se refiere a los seres que proceden de las causas primordiales, es decir, se corresponden con los seres que se constituyen a través de la generación en el espacio y en el tiempo. 4) La Naturaleza que ni es creada ni crea. Con esta división se refiere a Dios en cuanto Causa final de todo.

El plan de la obra, por tanto, supondría cuatro libros en los que se diera cuenta de las cuatro divisiones de la Naturaleza. Y de este proyecto hay testimonios en el segundo libro (529A), cuando el Discípulo comenta que, puesto que la primera división de la Naturaleza se trató en el libro I, el orden lógico exige que se trate la segunda división en el segundo libro. También en el libro tercero (619D-620A) se dice de nuevo que el orden lógico exige que se trate la tercera división de la Naturaleza en este libro tercero. Pero el libro tercero se concluye sin haber terminado la exposición de la Naturaleza que es creada y que no crea. Escoto pensaba terminar esta cuestión en el libro cuarto y exponer en el mismo la cuarta división de la Naturaleza que ni crea ni es creada. Pero al terminar el libro cuarto, debido a las digresiones, se da cuenta que no ha terminado la materia que debía incluir y anuncia la necesidad de un quinto libro. La verdad es que el retraso comienza en el libro primero que concluye sin haber terminado la exposición de la Naturaleza que crea y no es creada, lo que le obliga a terminar las cuestiones pendientes en el libro segundo que trata de la naturaleza que es creada y que no crea, es decir, de las causas primordiales. Este retraso no sólo no se reduce, sino que a lo largo de la exposición va aumentando en cada uno de los libros, lo que aboca a la necesidad del quinto libro.

No solamente sucede cuanto acabamos de reseñar por la razones dichas, sino que puede considerarse también como elemento que fuerza el tener que añadir un quinto libro el propio género literario del *Periphyseon* y que responde al *Hexamerón* verdadero del que habla E. Gilson, sobre todo en lo que se refiere a los libros II, III y IV, y al modelo seguido por Boecio[60] en el libro I –imitando a Proclo–, sobre la necesidad de plantearse una serie de

---

[60] Véase G. H. Allard, "La structure litteraire de la composition du *De divisione naturae*", en J. J. O' Meara / L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, Dublin, 1970, p. 148. Esta discusión se encuentra en el artículo de A. M. Kijewska, "El fundamento del sistema de Eriúgena", en *Anuario filosófico*, 2000 (33), p. 505 y ss.

cuestiones preliminares que hay que aclarar y sobre las cuales habrá de asentarse el resto de la teoría.

La cuádruple división de la Naturaleza a la que nos hemos referido le ofrece a Escoto un juego de relaciones y oposiciones dialécticas. Así, la tercera división que es creada y que no crea se opone dialécticamente a la primera que crea y que no es creada; la cuarta división que ni crea ni es creada se opone a la segunda que es creada y que crea.

Asímismo podría reducirse la cuádruple división al par Creador-criatura. En efecto, la primera y la cuarta división se refieren a Dios como Causa creadora y final, mientras que la segunda y tercera división abarcan a todos los seres creados, sean las causas primordiales, sean los existentes sometidos a la generación en el espacio y en el tiempo. Lo cual, a su vez, nos permite entender el proceso de la configuración de la realidad partiendo de Dios a través de la creación como una teofanía[61] o manifestación de Dios mismo y el retorno de todos los seres a su principio que es también Dios.

## 2. Materia del *Periphyseon*

En relación a los criterios establecidos, la materia del Periphyseon queda distribuida de la siguiente manera:

*a) Libro I: Sobre Dios, como naturaleza que crea y no es creada*

A) Prólogo y cuadro formal del *Periphyseon* (441A-451C).

B) La naturaleza que crea y que no es creada (451C-457D).

C) Examen crítico de las categorías aristotélicas e invalidación de la predicación categorial (457D-524B):

1. El problema de las categorías y los límites del lenguaje: la dialéctica de la teología afirmativa y de la teología negativa (458A-462D).

---

61 Este concepto procede de Dionisio Areopagita y es fundamental en la filosofía y teología de Escoto Eriúgena: supone la la revelación progresiva de Dios invisible en Él mismo, haciéndose participable en sus teofanías comunicándose gradualmente en las procesiones a través de las diferentes jerarquías. Para un análisis más exhaustivo ver J. C. Foussard, "*Non apparentis apparitio*: le théophanisme de Jean Scot Erigène", en *Face de dieu et théophanies*, Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem, nº 12, París, 1986, pp. 120 148.

2. El examen crítico de las ocho primeras categorías y su invalidación (463A-469A).
3. La revisión de la problemática categorial (469A-472B).
4. Delimitación del campo propio de cada una de las categorías (472C-474B).
5. La problemática eriugeniana del lugar y del tiempo (474B-489B):
   a) Notas preeliminares (474B-477D).
   b) La distinción entre el concepto de cuerpo (478 A-481B).
   c) El lugar y el tiempo como coordenadas concomitantes (481C-483C).
   d) El concepto de lugar y el problema de la definición(483C-489B).
6. Esbozo de una fenomenología de lo sensible (489C-503D):
   a) Simplicidad de la esencia y composición de los cuerpos (489C-494A).
   b) Forma sustancial y forma cualitativa: cuerpo sensible (494A-494B).
   c) El cuerpo sensible como concreción de lo inteligible (498B-503D).
7. Invalidación de las categorías del hacer y del padecer (504A-524B).

*b) Libro II: Sobre las causas primordiales*

A) La división de la naturaleza y su reducción etiológica (523D-528C).

B) Introducción a la segunda división de la naturaleza (528C-529C).

C) El esquema de Máximo de las cinco divisiones y de las cinco reducciones de la naturaleza (529C-545B)

D) Hermenéutica eriugeniana de los dos primeros versículos del *Génesis* y la creación de las causas primordiales (545B-556A).

E) Creación eterna y eternidad creada de las causas primordiales en el Verbo (556B-562B).

F) El papel funcional de las Personas de la Trinidad en la economía de la criatura (562C-566D).

G) Las analogías trinitarias y la tripartición funcional del alma humana como imagen de la Trinidad (566D-580A).

H) Operación creadora absoluta de la Trinidad divina y operación creativa relativa de la trinidad humana: la doble operación del alma (580A-585D).

I) La ignorancia del alma humana creada a imagen de Dios y la ignorancia divina (586A-598C).

J) Breve tratado sobre la Trinidad: la problemática eriugeniana de la Trinidad y su tratamiento teológico (598D-615C).

K) Recapitulación de la doctrina de las causas primordiales: teoría de la participación y jerarquización de las causas (615D-620A).

*c) Libro III: Sobre la naturaleza que es creada y que no crea*

A) Preámbulo (619A-622A).

B) El orden serial de las causas primordiales y el papel ordenador de la inteligencia (622B-626D).

C) La prioridad axiológica del Bien en sí sobre el Ser en sí y la clasificación de las causas primordiales en géneros y especies (627A-630A).

D) El concepto de participación y la ley participativa (630A-634A).

E) El *tratado sobre la nada* y el problema de la creación a partir de la nada (634B-690B):

1. Preámbulo y posición del problema (634B-636C).

2. La problemática eriugeniana de la materia informe y la creación a partir de la nada (636C-638B).

3. Creación eterna y eternidad creada de todos los existentes en el Verbo (638C-642C).

1. Permanencia y procesión del Verbo (642D-646C).

2. Objeciones del discípulo y recuento de los lugares teológicos clásicos sobre la creación *de nihilo* (646D-650D).

3. Analogía de la permanencia de los números en la mónada y de la procesión de los números a partir de la mónada (651A-660D).

4. Fenomenología del aparecer y primacía de las propiedades incorpóreas en el proceso de las teofanías (661A-663B).

5. La nada y las causas primordiales (663C-665A).

6. Resolución de las dificultades de la creación eterna y de la eternidad creada de todos los existentes en el Verbo (665A-672C).

7. La creación eterna y la eternidad creada de todos los existentes como coincidencia absoluta en Dios de la visión, de la voluntad y del acto creador (672C-678B).

8. La creación como proceso teogónico y teofántico por el que Dios pasa del No-ser al Ser (678C-684C).

9. Refutación de la hipótesis según la cual el mundo habría sido creado a partir de la nada entendida como nada privativa (684D-688A).

10. El problema de la *creatio ex nihilo* y el esquema de la cuádruple división de la naturaleza (688B-690B).

F) El Hexaemeron eriugeniano y la exégesis del relato bíblico de los seis días inteligibles de la creación (690B-742B):

1. Preámbulo y recuerdo del esquema hermenéutico empleado en el libro II del *Periphyseon* (690BD).

2. El primer día de la creación, o el *Fiat lux* como símbolo de la procesión fotofántica de las causas en sus efectos (691A-693B).

3. El segundo día de la creación (693C-698B).

4. Tercer día de la creación (698C-710B):

a) Sincronía y diferenciación de las naturalezas creadas en sus efectos (699AD).

b) La composición hilemórfica de los cuerpos (701A-704A).

c) Explicaciones complementarias concernientes a la hermenéutica eriugeniana (704B-710B).

5. El cuarto día de la creación (710C-727D).

6. El quinto día de la creación (727D-742B):

a) El vitalismo eriugeniano y el alma del nundo (728A-729C).

b) La norma constitutiva de la naturaleza humana y la permanencia del compuesto humano (729C-732B).

c) La Vida universal y sus subdivisiones (732B-734A).

d) Las implicaciones del vitalismo eriugeniano (734B-739C).

*d) Libro IV: Sobre la condición humana*

A) Preámbulo (742B-748C).

B) La creación del hombre como alma viviente clasificada en el género animal (748C-752D).

C) La dualidad entre el hombre carnal y el hombre espiritual (753A-756B).

D) El hombre como criatura animal y el hombre como criatura espiritual (756C-765B).

E) La superioridad del sujeto intelectivo sobre el objeto inteligible (765C-767D).

F) Definición del hombre como noción eterna en la inteligencia divina (768B-770B).

G) La doble subsistencia del hombre y de todas las demás criaturas (770B-771B).

H) Conocimiento y desconocimiento de la inteligencia humana creada a imagen de Dios (771B-772B).

I) Las nociones constitutivas de todas las criaturas inteligibles y sensibles están precontenidas en la naturaleza humana (772C-776B).

J) Autoconocimiento y autoignorancia del hombre (776C-778C).

K) La analogía entre el conocimiento divino y el conocimiento humano (778D-779D).

L) Co-creación del ángel en el hombre y del hombre en el ángel (780A-781D).

M) La obra de los seis día inteligibles como creación de todas las criaturas inteligibles y sensibles en el hombre (782A-785D).

N) El alma humana creada a imagen de Dios (786D-794D).

O) La ontogénesis y la doble creación del hombre (795A-797B).

P) Ley de la multiplicación angélica y ontogenia (797C-799C).

Q) Cuerpo espiritual y cuerpo físico (800A-807B).

R) Presciencia divina y precesión del pecado original (807B-809A).

S) Coincidencia de la creación y de la caída (809B-813D).

T) La hermenéutica eriugeniana del Paraíso (814A-819A).

U) Los dos árboles del Paraíso y la disyunción de la naturaleza humana (823A-831C).

V) Los acontecimientos del Paraíso como acontecimientos espirituales (831C-844D).

W) Hermenéutica espiritual de las consecuencias del pecado original (844D-860A).

*e) Libro V: Sobre el retorno de todas las cosas a la Naturaleza que ni crea ni es creada*

1. Dificultad planteada por el texto bíblico en relación al entorno (859D-865C).

2. Argumentos basados en la naturaleza que apoyan el retorno (865D-868C).

3. Se prueba el retorno a partir de las disciplinas liberales (868C-870C).

4. Testimonios de autoridad que avalan la igualdad entre el principio y el fin de los movimientos naturales (870C-874C).

5. Es necesario establecer argumentos que demuestren por qué cayó la naturaleza y por qué ha de retornar (874C-876B).

6. Las clases de retorno de la naturaleza humana (876A-876B).

7. El cuerpo se disuelve y vuelve a los cuatro elementos (876B-898D).

8. La resurrección de los cuerpos a partir de elementos, según la gracia y según la naturaleza (898D-902D).

9. Dificultades y aclaraciones en relación a la gracia y a la naturaleza (902D-906D).

10. Sobre la resurrección de la naturaleza humana y de todas las realidades sensibles (906D-921C).

11. Sobre el castigo del mal y sobre la interpretación del infierno (921C-960A).

12. Si los suplicios deben ser eternos (960B-978D).

13. Consideración sobre el retorno de la naturaleza humana (978D-1018D).

14. Recapitulación (1019A-1021B).

15. Carta a Vufaldo (1021B-1022C).

## IV. ALGUNAS CUESTIONES DEL *PERIPHYSEON*

Más que hacer un resumen de las doctrinas del *Periphyseon*, lo que pretendemos en este apartado es dibujar con unas breves pinceladas algunos rasgos de la filosofía de Escoto, con el fin de que el lector penetre directamente en el paisaje total de la obra, en la que encontrará siempre elementos

que le sorprenderán, a pesar de las repeticiones que se hallan por doquier y de ciertas contradicciones que aparecen a lo largo de los cinco libros.

No debe olvidarse tampoco que se trata del primer sistema omnicomprensivo que hallamos en la filosofía escolástica, de esa "inmensa epopeya metafísica" que abarca no sólo al ser en todas sus manifestaciones y relaciones desde su origen hasta su retorno, sino también al no ser.

De ahí que sólo pretendamos aludir a algunas de las cuestiones que se hallan en la obra para que sirvan como anticipo y guía para sumergirse directamente en el texto del autor.

## 1. División de la naturaleza y teofanías

Escoto es un creyente sincero que trata de comprender los contenidos de la fe. El punto de partida de su investigación es siempre la Palabra de Dios. Es un buscador apasionado de la verdad: "Ciertamente, la divina clemencia no permite que los que buscan la verdad pía y humildemente se equivoquen en las tinieblas de la ignorancia y caigan en las fosas de las falsas opiniones y en ellas perezcan. Pues no hay muerte peor que la ignorancia de la verdad[62], ninguna vorágine más profunda que aprobar las cosas falsas como verdaderas, lo que es propio del error. Porque de estos, los más vergonzosos y abominables monstruos suelen moldearse en los pensamientos humanos. A los que, cuando el alma carnal ama no sólo como verdaderos, sino que también los sigue, convirtiendo el revés en verdadera luz y queriendo comprender las sombras fugaces[63] y no pudiendo, acostumbró a precipitarse al abismo de la miseria"[64]. Pero la Palabra de Dios exige una comprensión racional. Esa comprensión racional, especialmente de los primeros versículos del Génesis, es la que constituye el *Periphyseon*.

Ya hemos subrayado la influencia de Dionisio Areopagita en el pensamiento de Eriúgena y en el texto se pueden constatar a pie de página las múltiples citas de sus obras. De Dionisio[65] brota muy especialmente el espí-

---

[62] San Agustín, *Contra Faustum*, XV, 3 (CSEL 25, p. 420, 12; PL 42, 305); *Contra Academicos*, I, iv, 11 (CCSL 29, p. 10, 36 37; PL 32, 912). Eriúgena, *De praedestinatione*, XVII, 187 191 (CCCM 50, p. 110; PL 122, 430B).

[63] Eriúgena, *Periphyseon*, V, 976D 977A.

[64] Sobre esta cuestión puede consultarse, San Jerónimo, *Commentarii in epistulam in Galatas*, III, versus 18 (PL 26, 442AB); Gregorio Magno, *Moralia in Job*, IX, xvi, 102 (CCSL, 143, p. 529, 75; PL 75, 916A).

[65] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* PL. 122.

ritu neoplatónico que atraviesa el *Periphyseon*, si bien el neoplatonismo que subyace al mismo Dionisio es el de Procló y –como hemos dicho– este platonismo lo toma Escoto también de los Padres, especialmente de San Agustín y de Máximo.

De todos modos, en principio todos los sitemas neoplatónicos, cuya finalidad siempre consiste en explicar cómo se pasa de la Unidad a la multiplicidad, y de nuevo de la multiplicidad a la unidad, presentan una doble cara, en el sentido que la causación que establecen puede ser considerada o bien como un flujo ontológico (en cuyo caso se insiste en el aspecto objetivo), o bien epistemológico (como jerarquía de la cognición, y aquí se insiste en el aspecto subjetivo)[66], o ambos a la vez. En Escoto se encuentran los dos aspectos, pero, a nuestro juicio –y coincidimos con otros autores[67]–, el aspecto en el que pone el acento es el epistemológico en cuya consideración juega un papel importante su concepción antropológica.

En el intento de comprensión de la fe y desde la perspectiva de la filosofía neoplatónica, a Escoto se le plantean una serie de cuestiones que pueden agruparse en torno a dos, aunque cada una posee diversas ramificaciones:

*Primera*: ¿cómo explicar o comprender la creación de la multiplicidad a partir del Dios Uno, Creador y no creado? Téngase en cuenta, además, que Dios está más allá del ser (el ser se define como la totalidad de lo creado), pero Dios no pertenece al ámbito de lo definible. Dios es inefable e incognoscible. Pertenece al ámbito del no ser por la "excelencia de su naturaleza", puesto que supera "a todo entendimiento y a toda razón"[68]. ¿Cómo se puede concebir lo que está más allá del ser? ¿Cómo puede entenderse que de un no ser se derive todo lo existente? ¿Cómo lo que no conocemos puede ser la causa de lo que conocemos?

Y *segunda*: si Dios es inefable e incognoscible, ¿cómo podemos hablar de Él? ¿Qué podemos conocer y decir de Él? ¿Cómo puede Dios conocerse, hablar de sí mismo? Surge, sin duda, la función del lenguaje en relación al conocimiento divino. Pero, además, unido al problema del lenguaje está la cuestión de las manifestaciones de Dios o de sus teofanías: la Biblia entendida como el discurso de Dios para los hombres y la naturaleza creada como la manifestación o expresión de Dios mismo.

---

66 Ver S. Gersh, *From Iamblicus to eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolu tion of the Psudo Dionysian Tradition*, Leiden, 1978, p. 82.

67 Ver A. M. Kijewska, "El fundamento del sistema de Eriúgena", pp. 505 532.

68 Ver Eriúgena, *Periphyseon*, 443 A.

El *Periphyseon* pretende ser la respuesta a estas cuestiones: cuestiones relativas a la fe, pero explicadas sobre la base de la filosofía neoplatónica[69].

Por lo que se refiere a la primera cuestión, es decir, cómo a partir del Dios inefable y único, que está más allá del ser, se produce la multiplicidad de los seres, la respuesta de Escoto supone dos concepciones que vienen dadas en el texto sagrado: la concepción de la Trinidad y la del hombre, imagen de Dios: la poderosa subjetividad de Dios que crea y se expresa y la subjetividad del hombre que descifra el lenguaje de Dios y que también se expresa en el discurso y en la palabra[70].

Para entender la auto-irradiación de Dios en la creación puede servirnos el partir del acto de la reflexión mental como un posible paradigma. En efecto, el entendimiento, al reflexionar sobre sí mismo, engendra un pensamiento-discurso que se pone frente a la mente como algo distinto, pero que sigue siendo pensamiento de la mente. Este pensamiento-discurso puede ser contemplado, analizado y evaluado como si fuera algo diferente del entendimiento, aunque nunca deje de ser suyo, hasta que en un tercer momento la mente lo recupera como más suyo y más propio. Sobre este modelo, por tanto, se puede entender la división de la naturaleza, el detenimiento y el retorno.

La primera división es la de la naturaleza que no es creada y que crea: Dios Uno y Trino. El Verbo es engendrado como el pensamiento del Padre. Y en cuanto el Padre y el Hijo se reconocen, se aman, y se da la procesión del Espíritu santo como el producto de ese amor. Es un primer paso importante en la comprensión de la alteridad: dentro de la misma Divinidad vemos cómo, sin abandonar la unidad, se produce la alteridad. Por otra parte, una

---

69 Puede verse sobre estas cuestiones, C. Schäfer, "Apuntes sobre la filosofía de Dionisio (Pseudo ) Areopagita", *Revista española de Filosofía Medieval*, 2004 (11), pp. 29 47. En general, sería muy útil tener presentes los dos volúmenes (nº 33, 1, 2) de la revista *Anuario Filosófico*, de mayo del 2000, editada por M. Jesús Soto Bruna del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, en los que se recogen las intervenciones de los mejores especialistas que participaron en las "XXXIX Reuniones filosóficas. Revisión del Neoplatonismo". Muchos de estos artículos se irán citando en esta *Introducción*.

70 Me resulta enormemente sugerente la posibilidad, apenas esbozada por F. Fortuny, de comprender a Guillermo de Ockham desde Escoto Eriúgena y a Escoto desde Ockham. Bien es verdad que en Ockham el desarrollo del discurso es ya sólo el de la subjetividad humana. Ver sobre esta cuestión, F. Fortuny, "El intelecto en Guillermo de Ockham", *Revista española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), pp. 147 161.

vez explicada esta alteridad, Escoto establece el papel funcional que cumplen las Personas de la Trinidad en la economía de la criatura[71].

Así, la segunda división comprende a la naturaleza que es creada y que crea. Es decir, se trata de la naturaleza que llama: Ideas, Prototipos, Predestinaciones, Voluntades divinas, creadas en el Verbo, coeternas con él (aunque no del todo) y en Quien, como Causa, son una realidad simple y única, arquetipos de las cosas creadas, pero divisibles y múltiples ya en sus efectos[72].

La tercera irradiación es la de la naturaleza que es creada y que no crea. Abarca todos los seres realizados en el espacio y en el tiempo, incluido el hombre. Esta sería la fase del detenimiento, en la que la realidad humana juega un papel fundamental en todos los órdenes y que comentaremos al hablar de las teofanías y en el apartado de la antropología.

Por último, se considera la fase del retorno. Siguiendo la metáfora expuesta, consiste en la recuperación del propio pensamiento o de toda la creación en la Unidad. Dios es aquí la naturaleza que ni crea ni es creada[73], aunque se trate de un ser imposible, puesto que ninguna teofanía puede ser adecuada para expresar la inefabilidad de Dios.

Por lo que se refiere a la cuestión de su antropología, la trataremos en relación a la inefabilidad de Dios y a su manifestación, puesto que el hombre es para Escoto el punto de unión entre Dios y el resto de los seres.

La segunda cuestión fundamental que se plantea es relativa a la inefabilidad de Dios o a su silencio clamoroso[74] Si Dios es inefable e incognoscible,

---

[71] Ver Eriúgena, *Periphyseon*, II, 562C 566D. Por lo que se refiere a la Trinidad, ya nos he mos referido al Uno inefable, pero este Uno se manifiesta en las tres Personas de la Trinidad: Dios Padre, (Esencia), Dios Hijo, (Potencia Logos Discurso) y Dios Espíritu Santo, (Opera ción-Hacedor). Esta imagen, que procede del *De Trinitate* de San Agustín, recoge la conside ración del hombre, imagen de Dios[71]: la esencia se corresponde con el entendimiento, la po tencia con la razón y la operación con el sentido interior.Sobre estas analogías trinitarias (ver *Periphyseon*, II, 566D 580A). Sobre la alteridad, ver M. J. Soto Bruna, "Causalidad, Expresión y Alteridad. Neoplatonismo y Modernidad", *Anuario Filosófico*, 2000 (33), pp. 533 554.

[72] Aquí se plantea uno de tantos problemas: si las ideas son creadas, serán finitas; pero, entonces, ¿cómo se identifican con el Verbo?: las sitúa *post Deum* , y Dios es su Causa.

[73] Ver Eriúgena, *Periphyseon*, I, 441B 442A.

[74] Ver O. F. Bauchwitz, "La naturaleza como clamor del silencio: La doctrina de la teofanía según Eriúgena", *Revista española de filosofía medieval*, 2001 (8), pp. 205 217. Sobre el tema delas teofanías y cómo se expresa Dios y cómo puede ser conocido, ver J. M. Alonso, "Teofanía y visión beata en Escoto Eriúgena", *Revista española de Teología*, 1950 (10), pp. 361 389; I. Murillo, "El lenguaje sobre Dios en Juan Escoto Eriúgena", *Revista española de filosofía medieval*, 1993 (0), pp. 129 142.

¿cómo podemos hablar de Él? ¿Qué podemos conocer y decir de Él? ¿Cómo puede Dios conocerse y hablar de sí mismo?

Dios, el inefable, Quien está más allá del ser y que, por tanto, es indefinible, se manifiesta de una doble manera. En primer lugar, a través de la creación, y en este sentido, como hemos dicho antes, al reflexionar sobre sí mismo produce las ideas o predestinaciones en el Verbo generado. A partir de estas ideas, que subsisten eternamente en la Sabiduría divina, se crearán todos los efectos manifestados en las condiciones de los tiempos y de los lugares y en sus diferencias específicas, y en este sentido toda la creación no es sino apariciones de Dios, los medios a través de los cuales Dios se manifiesta, el clamor del silencio: "Así pues[75], no es un asunto pequeño sino grande y muy útil [723C] el conocimiento de los seres sensibles para la comprensión de las inteligibles. Pues de la manera como se llega a través del sentido al entendimiento, así se alcanza, a través de la criatura, a Dios".

La otra forma de manifestarse Dios es su Palabra, recogida en la Biblia:

"No te asustes. Pues ahora debemos seguir la razón que investiga la verdad de las cosas y no es oprimida por ninguna autoridad, ni impedida de ningún modo, para que ésta no investigue con cuidado en los ámbitos [509A] de los razonamientos y esforzadamente aclare la verdad y la proclame. Ciertamente hay que seguir en todas las cuestiones la autoridad de la Escritura, porque la verdad mora en ella como en ciertas sedes secretas suyas. Sin embargo, no hay que creer de manera que se piense que ella misma, insinuándonos la naturaleza divina, hace uso de verbos o de nombres en su sentido propio, sino que usa de ciertas analogías y de varias transposiciones de las palabras o de los verbos, condescendiendo a nuestra debilidad y animando nuestros todavía rudos e infantiles sentidos, con una enseñanza sencilla. Escucha al Apóstol[76] que dice: «Os di leche como alimento, no comida». Pues en esto las palabras divinas dan a entender que de la realidad inefable, incomprensible e invisible nos entrega una pequeña parte y persuade para alimentar nuestra fe. [509B] Ciertamente[77], sobre Dios ninguna otra cosa ha de decirse o pensarse por quienes viven pía y honestamente y buscan la verdad con esfuerzo, a no ser las cosas que se encuentran en la Santa Escritura; y por estos que creen o disputan algo sobre Dios no ha de usarse con otros significados y translaciones diferentes de la misma. Pues, ¿quién presume de decir que sobre la

---

[75] Eriúgena, *Vox spiritualis*, XIX, 8 12 (SC 151, p. 292; PL 122, 294A); *Commentarius in evangelium Johannis*,VI, iii, 11 15 (SC 180, p. 338; PL 122, 342BC).

[76] *I Carta a los Corintios*, 3, 2.

[77] San Agustín, *De quantitate animae*, XIV, 24 (CSEL 89, p. 161, 15 18; PL 32, 1049). Ver más arriba, 587D 588A.

naturaleza inefable de Dios ha encontrado algo, excepto lo que ella misma de sí misma dispuso a través de sus santos instrumentos, me refiero a los teólogos?".

Tenemos, por tanto, dos modos a través de los cuales Dios se expresa para sí mismo y para el hombre: la Escritura y la Naturaleza. A través de estas dos vías se puede intentar conocer lo que puede ser conocido de lo incognoscible (el clamor del silencio) y a partir de este conocimiento expresar lo inexpresable. Así, la teofanía es la manifestación de Dios, es la difusión de lo inefable[78]:

"Pues las demás cosas que se dicen ser, son teofanías de Ella misma, que también subsisten verdaderamente en Ella misma. Así pues, Dios es verdaderamente todo lo que verdaderamente es, porque Él mismo crea todos los seres y se crea en todos, como dice San Dionisio Areopagita[79].

Pues todo lo que se comprende y se percibe no es ninguna otra cosa, sino la aparición de lo no aparente, la manifestación de lo oculto, la afirmación de lo negado, la comprensión de lo incomprensible, la expresión de lo inefable, el acceso inaccesible, el entendimiento ininteligible, el cuerpo incorpóreo, la esencia superesencial, la forma[80] informe, [633B] la medida inconmensurable, el número innumerable, el peso carente de peso, el grosor espiritual, la visibilidad invisible, la localidad ilocalizable, la temporalidad carente de tiempo, la definición de lo infinito, la circunscripción de lo incircunscrito, y la demás cosas que con el puro entendimiento no sólo se piensan, sino que también se perciben, y las que ignoran ser captadas por los pliegues de la memoria y huyen la mirada de la mente"[81].

Pero Dios se manifiesta especialmente para el hombre y en el hombre[82]. En relación a la dignidad humana que Escoto trata de resaltar a lo largo de su obra, desempeña un papel fundamental el concepto de mediación o de medio que le atribuye al hombre. Y esto en un doble sentido: en cuanto que garantiza la mediación entre lo inteligible y lo sensible, por una parte; y por

---

78 J. M. Alonso, "Teofanía y visión beata en Escoto Eriúgena", *Revista Española de Teolo gía*, 1950 (10), pp. 361 389.

79 Cfr. Dionisio Areopagita, *Epistula* IX, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 202, 9; PG 3, 1109C; PL 122, 1191B6).

80 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, iv, 8 (CSEL 28, 1, p. 100, 12 16; PL 34, 300). Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 96 97 (CCCM 50, p. 14, 96 97; PL 122, 362B); *Periphy seon*, I, 518A (CCCM 161, 3252 3254); II, 590B (CCCM 162, p. 89, Marginalia, 661 662).

81 Ver Eriúgena, *Periphyseon*, 633A 633B.

82 J. Foussard, "Apparence et apparition. La notion de «phantasia» chez Jean Scot", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Roques, 1977, pp. 337 348.

otra en tanto que la propia naturaleza humana es el término medio de todas las naturalezas creadas que se hallan en los polos opuestos y que se unen y se sintetizan en ella. De entre los muchos textos que existen sobre esta cuestión en el *Periphyseon*[83] citamos solamente el siguiente:

> "Así pues, cuanto se nos da a entender de los textos del citado Maestro, entre las causas primordiales [536B] de los entes, el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, para que en él cada una de las criaturas, tanto inteligibles como sensibles, compuesto de ellas como de diversos extremos antagónicos, se constituyera una unidad inseparable, y para que el hombre fuera la mediación y la unificación de todas las criaturas. En efecto, no hay ninguna criatura[84] que no se pueda entender en el hombre; de ahí que también en las sagradas Escrituras el hombre suele ser denominado "toda la creación"; puesto que en el Evangelio está escrito[85]: "Predicad el Evangelio a toda la creación".

El hombre es, pues, el lugar privilegiado de las teofanías, el lugar de encuentro entre lo inteligible y lo sensible que se expresa en la palabra, en el discurso humano. El mundo se hace en el alma humana como manifestación de Dios. Si se conoce el alma se accederá a lo inteligible. Pero, siendo el hombre imagen de Dios, también hay parte de él mismo que es silencio, que es inefable, que se oculta, es decir, su esencia, aunque por otra parte se manifieste en las imágenes, en las palabras. Además, es preciso tener en cuenta que el hombre, debido al pecado original, vive sometido al error, a las sombras de la ignorancia, teniendo debilitadas sus facultades cognoscitivas. También aquí es necesario proceder de lo externo a lo interno. Las imágenes de los efectos son la fantasías. Las imágenes de las causas o de los prototipos son las teofanías. El papel del alma es reflejar esta situación: la razón es la intermediaria entre el sentido y el entendimiento. Es preciso ascender desde las imágenes y teofanías hasta las esencias de las cosas, hasta lo que se puede conocer de Dios. Y en este proceso juegan un papel fundamental otros conceptos básicos en la exposición de Escoto como son los de dialéctica, que es

---

[83] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 536B; III, 733BD, 755B, 760A, 763D 764A; IV, 806D 807A; V893BC, 907A. Para la ampliación de esta cuestión, puede verse F. Bertin, notas al libro II, nº 11, p. 426; L. Thunberg, *Micocosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965. No se olvide que todo el libro IV es la expresión de la admiración de Escoto Eriúgena por la dignidad del hombre.

[84] Primasius, *Commentarius in Apocalypsin*, II, v, 671 677 (CCSL 92, pp. 90 91). Gregorio Magno, *Moralia in Job*, VI, xvi, 10 28 (CCSL 143, p. 298; PL 75, 740BD); *Homiliae XL in evangelia*, Homilia 29, 2 (PL 76, 1214AC). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 760A, 774B; V, 912A; *Vox spiritualis*, XIX, 21 24 (SC 151, p. 296; PL 122, 294B).

[85] *San Marcos*, 16, 15.

el método de conocimiento, y el de *theosis* o divinización, conceptos que a su vez hay que considerar en el contexto de la distinción entre naturaleza y gracia o entre lo dado y el don. Véase en el diálogo que reproducimos:

"A. No sólo lo concedo, sino que también comprendo que el más excelso movimiento del alma en torno a Dios como desconocido, más allá de toda criatura, recibe con toda verdad el nombre de intelecto y subsiste como intelecto. Pero, ¿cómo o por qué razón el intelecto, en tanto que está incluido dentro de los términos de la naturaleza humana, puede ascender sobre sí mismo y por encima de cada una de las criaturas, para poder perfeccionar sus movimientos sustanciales acerca del Dios desconocido que está muy mucho alejado de cada una de las criaturas?

N. En esta parte de la teoría que examina las sustancias intelectuales y racionales, cuando se llega a la consideración de cómo la naturaleza creada, más allá de sí misma, puede ascender hasta llegar a adherirse a la naturaleza creadora, falla toda investigación acerca de la capacidad de la naturaleza [576B] de los que razonan. En efecto, en esa búsqueda no se contempla la razón de la naturaleza, sino la altura inefable e incomprensible de la gracia divina. Evidentemente, no se encuentra en ninguna sustancia creada de modo natural la facultad, mediante la cual pueda superar tanto los términos de su naturaleza, como llegar por sí misma de modo inmediato a Dios. Pues esto es propio de la sola gracia, no, sin embargo, de ninguna facultad de la naturaleza"[86].

## 2. Los momentos del conocimiento humano sobre Dios

Sabemos ya que Dios se manifiesta, que habla de sí mismo, que la Escritura y la Naturaleza son su discurso; pero, ¿cómo podemos nosotros hablar de Dios?

A partir de la obra de Boecio[87], Escoto conocía la doctrina categorial de Aristóteles, a cuyo análisis dedicó gran parte del libro I. En la investigación que emprenden ahora Maestro y Discípulo sobre la totalidad del ser, uno de los primeros problemas que surgen es el que se refiere a las mismas posibili-

---

86 Ver Eriúgena, *Periphyseon*, 576A B.

87 Aristóteles, *Categoriae*, 4, 1b25 27 (según la translación de Boecio, ed. Minio Paluello, *Aristoteles latinus*, I).

dades del lenguaje: ¿qué podemos conocer y decir de Dios? ¿En qué ámbito son válidas las categorías[88] que utilizamos en la predicación?

Teniendo como transfondo la obra de Dionisio *Los nombres divinos*, Escoto expone los dos métodos teológicos que permiten entrever las posibilidades de predicación de las categorías y de los nombres que se le atribuyen a Dios. Estos dos métodos son la teología afirmativa o catafática y la teología negativa o apofática que habrán de usarse dialécticamente.

El método afirmativo predica de Dios una serie de propiedades basándose en que Dios es la causa de las mismas: Dios es Bondad, Esencia, Verdad, Vida, Justicia, etc., propiedades que se dicen de Dios metafóricamente por translación de la criatura al Creador, o del efecto a la Causa. Ahora bien, puesto que todas estas propiedades poseen sus correspondientes opuestos, no podrían en rigor predicarse de Dios que no admite ningún tipo de oposición o de contrariedad. De ahí que se haga necesario el momento de la negación o la teología negativa. Si habíamos dicho que *Dios es Verdad*, ahora tendremos que negar la afirmación y decir que *Dios no es Verdad*. Y no se trata de una negación debida a la privación, sino de una negación por exceso, para lo que Escoto añade siempre las expresiones *super, hiper* o *más que*. Así, Dios no es Verdad, sino *más que Verdad*, Dios no es Esencia, sino *más que Esencia*, y así en todos los demás casos.

Sin embargo, estos dos modos de predicar las propiedades de Dios no son contradictorios, ya que cuando afirmamos *Dios es Verdad* y a continuación negamos esta afirmación expresando *Dios no es Verdad*, lo que hacemos es lo siguiente: en la afirmación atribuimos por translación a Dios la Verdad en cuanto que es la causa de todo efecto verdadero, no que propiamente sea la Verdad. Y al negar la primera expresión diciendo que *Dios no es Verdad*, lo que se dice es que hablando con propiedad, el nombre de Verdad no le conviene a Dios, no negando que Dios sea Verdad. En efecto, la negación debe complementarse con la expresión superlativa: *Dios es más que Verdad*, o *más que Esencia*, etc. Por esto, podríamos afirmar que el método de Escoto consta de tres momentos: el momento afirmativo, el momento negativo, y el momento del desbordamiento, en cuanto que a través

---

[88] Para una información más amplia sobre la problemática de las categorías en el análisis de Escoto, véase la nota 63 y 64 de la traducción francesa del *Periphyseon*, I y II de F. Bertin, pp. 216 217; a modo de primera información citamos aquí a J. F. Courtine, "La dimension spatio temporelle dans la problématique catégoriale du *De divisione naturae* de Jean Scot Erigène", *Les Etudes philosophiques*, 1980 (3), pp. 343 367. Una exposición crítica con el plantea miento lógico de las categorías de Escoto se halla en J. Marenbon, "John Scottus and the *Categoriae decem*", en W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg, 1980, pp. 117 134.

de los adverbios super, hiper, etc., se nos indica el abismo insondable que es Dios y su transcendencia absoluta.

De todos modos, hay que cuidarse de no entender este tercer momento del método como una vía de eminencia. La esencia en sí de cualquier ser y con mayor razón la esencia de Dios es absolutamente un noúmeno incognoscible. Por lo que la fórmula *es más que* sigue expresando la negatividad[89], es decir, lo que Dios no es y por tanto la inadecuación del lenguaje y de las categorías para expresar el ser de Dios.

Una vez establecido el método en general, Escoto hallará el criterio que le iba a permitir la invalidación de todas las categorías en relación a Dios y a establecer que el campo de validez de las mismas es únicamente el de los seres finitos.

## 3. Antropología[90]. El cogito erigeniano

En el libro tercero Escoto había comenzado el análisis de los seis primeros días inteligibles de la creación, llegando sólo hasta el quinto día. El libro cuarto comienza con el día sexto, es decir con la creación del hombre, y todo él va a consistir en exponer su concepción antropológica.

Al margen de su originalidad y capacidad de personalizar los materiales que va recogiendo de las diversas fuentes, como San Agustín, San Ambrosio o Máximo el Confesor, el fondo del tratado es la obra de Gregorio de Nisa, *De hominis opificio*, que Escoto cita como *De imagine*. En esta epopeya metafísica que es el *Periphyseon*, que tiene como transfondo el esquema del descenso y del retorno, sin duda el libro cuarto, al tratar sobre el hombre, representa uno de los hitos fundamentales de todo el sistema erigeniano.

E. Jeauneau, en la introducción al libro IV[91], dice que si se le preguntase por una fórmula que condensase el mensaje del libro IV respondería con las

---

89 Cfr. la nota 7 y 8 de F. Bertin del *Periphyseon*, libro I y II. Sobre la teología y la antropología negativa de Escoto ver B. McGinn, "The Negative Element in the Antropology of John the Scot", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Roques, 1977, pp. 315 325.

90 Sobre la antropología de Escoto puede verse: G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Einführung zu Periphyseon* [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 23], Münster, 1982, pp. 215 227. J. J. O'Meara, *Eriugena*, Oxford, 1988, pp. 121 135. W. Otten, *The Antropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden, 1991.

91 Cfr. E. Jeauneau, Introducción, *Periphyseon*, IV, CCCM 164, p. VIII.

palabras de Gregorio de Nisa que cita el mismo Eriúgena: "¡El hombre: noble cosa y noble nombre! Es la imagen de la naturaleza divina"[92]. Estas palabras subrayarían no sólo el tema del libro cuarto, sino también, como él sigue diciendo, evocan de manera sugestiva el tono de fervor con el que es tratado.

Escoto, maravillado por la dignidad del hombre creado a imagen de Dios, y precisamente por ello, al igual que Gregorio de Nisa, va a tratar de comprender y comentar el versículo del Génesis[93]: "Dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza...Y Dios creó al hombre; a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó". ¿Cómo armonizar el ser creado a imagen de Dios con el modo de reproducción semejante a las bestias a causa del pecado original, reproducción que hubiera sido semejante a los ángeles si el hombre no hubiese pecado? Es decir, ¿cómo entender que el hombre fue creado a imagen de Dios si pertenece al mundo de la materia sometida al espacio y al tiempo y a los movimientos irracionales?

Ante todo conviene tener presente que la sexualidad no es algo malo, ya que fue creada también por Dios quien en su presciencia conocía cuanto iba a hacer con su libertad el hombre en el Paraíso[94], por lo que a la criatura, hecha a su imagen, le añadió la sexualidad, totalmente extraña a la imagen divina.

De todas formas, para intentar comprender el estatuto del hombre, imagen de Dios y ser sexuado y material, Escoto recurre a la dialéctica, arte que le permite poner de manifiesto las contradicciones en las que el hombre está inmerso[95].

Uno de los ejemplos de esta contradicción que se encierra en el hombre se pone de manifiesto al tratar del *cogito* erigeniano: el hombre sabe que existe, pero no puede conocer su esencia; sin embargo esta ignorancia es la que lo asemeja a Dios, también absolutamente indefinible, pues ser definido equivaldría a ser un objeto cualquiera. Con lo cual, hace de la ignorancia una verdadera sabiduría:

---

92 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 20; PG 44, 200D 201A; Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 821C, CCCM 164. Ver nota 3 de E. Jeauneau a la Introducción del libro IV del Periphyseon, p. VIII.

93 *Génesis,* 1, 26 27 (versión de los Setenta). Recuérdese con qué maestría expresa Miguel Ángel este misterio del hombre imagen de Dios en el círculo mágico que se crea entre la mano de Dios y del hombre en el fresco de la creación de la Capilla Sixtina.

94 Una interpretación espiritual del Paraíso, basada en la obra de San Ambrosio, *De Paradi so*, se halla en el libro IV, 822A 827C; V, 894D 989C.

95 Cfr. E. Jeauneau, Introducción al libro IV del *Periphyseon*, pp. XV y ss.

"En efecto, la mente humana se conoce a sí misma y no se conoce a sí misma. Conoce su existencia, pero no conoce su esencia. Y –como hemos mostrado en los libros anteriores[96]– se enseña sobre todo que la imagen de Dios se encuentra en el hombre. En efecto, de la misma manera que Dios es comprensible cuando la criatura saca la conclusión de su existencia, y es incomprensible, porque ningún entendimiento humano o angélico puede comprender su esencia, ni siquiera Él mismo, porque Él no es esencia, sino super-esencial, así también a la mente humana se le concede conocer su existencia, pero de ningún modo se le concede conocer su esencia.

Y lo que es más digno de consideración: la mente humana es más alabada en su ignorancia que en su sabiduría para quienes reflexionan de forma más perfecta sobre sí mismos y sobre Dios. En efecto, el hecho de que la mente humana desconozca su esencia es más digno de alabanza que el saber que existe, de la misma manera que la negación es más propia y más conveniente para la alabanza de la naturaleza divina, que la afirmación. Y es más sabio desconocerla que conocerla, «cuya ignorancia es verdadera sabiduría»[97], «la esencia se conoce mejor desconociéndola»[98]. Por consiguiente[99], la semejanza divina se reconoce más claramente en la mente humana cuando sólo se conoce su existencia, pero se ignora su esencia y, por decirlo de alguna manera, no se afirma en ella su esencia, sino sólo su existencia. Y esta afirmación no está exenta de razón. En efecto, si fuera conocido un determinado ser, la esencia estaría evidentemente circunscrita en algo concreto, y con esto no expresaría en absoluto la imagen de su Creador quien no se encuentra circunscrito en absoluto, ni es conocido en nada, puesto que es infinito, sobre todo porque es y se conoce como super-esencial"[100]

---

96 Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 585BC (CCCM 162, 1912 1925).

97 Dionisio Areopagita, *Epistulae*, Epist. 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 157, 3 5; PG 3, 1065AB; PL 122, 1177B). Eriúgena, *Commentarius in evangelium Johannis*, I, xxv, 98 99 (SC 180, p. 126; PL 122, 302B); *Periphyseon*, I, 510B (CCCM 161, 2936-2937); II, 593C, 594A, 597D 598A (CCCM 162, 2208-2209, 2213 2214, 2371 2386).

98 San Agustín, *De ordine*, II, xvi, 44 (CCSL 29, p. 131, 15-16; PL 32, 1015). Cfr. Eriúgena, *Commentarius in evangelium Johannis*, I, xxv, 98 (SC 180, p. 126; PL 122, 302B); *Periphyseon*, I, 510B (CCCM 161, 2936); II, 597D-598A (CCCM 162, 2371 2386); III, 687A (CCCM 163, 2800 2801).

99 Gregorio Niseno, *De imagine*, 11 (PG 44, 156AB; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 221, 18 30). Ver, más abajo, 788D 798A.

100 Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 771B C

Otra de las paradojas que resalta Escoto se refiere a la pertenencia del hombre como especie al género animal: el hombre, que es racional, ha sido creado en el género de los animales, lo que permite la doble afirmación: *el hombre es animal* y *el hombre no es animal*. Pero como el hombre transciende a todos los animales, podrá decirse también que no sólo el animal, sino todo el universo ha sido creado en él[101]. Para corroborar esto, Escoto interpreta alegóricamente el texto del Génesis: "Dijo Dios: produzca la tierra un alma viviente en su género, bestias de carga, reptiles y animales salvajes según sus especies"[102]. Según Eriúgena, aquí hay que interpretar el concepto de tierra como la solidez de la naturaleza humana, es decir, debemos entender que no sólo el hombre ha sido creado en el género de los animales, sino que el género de los animales y todo el universo han sido creados en él. Y de nuevo establece la dignidad del hombre estableciendo la semejanza con Dios. En efecto, de la misma manera que en Dios se contienen las causas primordiales de todos los seres, así también la naturaleza humana contiene en sí misma, de modo causal y primordial, las ideas de todas las realidades creadas. Dice:

> "N. No voy a responder fácilmente a esa pregunta si me baso sólo en las palabras de la divina Escritura[103]: «Produzca la tierra un alma viviente». Pero, puesto que añade «en su género», queda absolutamente evidenciado que cada uno de los seres vivientes está contenido en ese precepto. Pero no hay ninguna especie que no esté totalmente colocada en su género. Ahora bien, dado que la forma de ser viviente, que es constitutiva del hombre, supera por la dignidad de la razón y de la inteligencia a la naturaleza de los demás seres vivientes, que se encuentran bajo el mismo género, la contemplación próvidamente profética quiso separarla[104] de los demás seres vivientes para exponer de modo más amplio y abundante su creación especial, debido a la excelencia de su naturaleza, al final de todos los seres que han sido creados por Dios. Así pues, la más grande y la más valiosa especie de ser viviente se relata dos veces entre las obras del sexto día. En primer lugar, se ordena que sea producida de la tierra dentro de su género, que es animal, y a continuación, poco después, una vez hecha una brevísima división de los animales, se introduce la creación de la especie humana a imagen y semejanza de Dios"[105].

---

[101] Eriúgena, *Periphiseon*, IV, 774B.

[102] *Génesis* 1, 24.

[103] *Génesis* 1, 24.

[104] E. Jeauneau aprovecha este texto para justificar la validez de las versiones I y II frente a la IV. Es preferible el verbo *abiungere* que la variante *adiungere*.

[105] Ver Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 750BC.

En relación a la dignidad humana que Escoto trata de resaltar a lo largo de su obra, desempeña un papel fundamental el concepto de mediación o de medio que le atribuye al hombre. Y esto en un doble sentido: en cuanto que garantiza la mediación entre lo inteligible y lo sensible, por una parte; y por otra, en tanto que la propia naturaleza humana es el término medio de todas las naturalezas creadas que se hallan en los polos opuestos y que se unen y se sintetizan en ella. De entre los muchos textos que existen sobre esta cuestión en el Periphyseon[106] citamos solamente el siguiente:

"Así pues, cuanto se nos da a entender de los textos del citado Maestro, entre las causas primordiales [536B] de los entes, el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, para que en él, cada una de las criaturas, tanto inteligibles como sensibles, compuesto de ellas como de diversos extremos antagónicos, se constituyera una unidad inseparable, y para que el hombre fuera la mediación y la unificación de todas las criaturas. En efecto, no hay ninguna criatura[107] que no se pueda entender en el hombre; de ahí que también en las sagradas Escrituras el hombre suele ser denominado «toda la creación»; puesto que en el Evangelio está escrito[108]: «Predicad el Evangelio a toda la creación»".

En relación también a la dignidad humana debe considerarse lo que se ha denominado el *cogito erigeniano*. Sin duda, el título con el que designamos este apartado, tiene resonancias cartesianas, pues no en vano su *ego cogito, ergo sum*, se convirtió en la primera verdad absolutamente cierta y segura de la que no se podía dudar y en el criterio paradigmático de cualquier otra verdad, y por tanto en la base de su sistema filosófico[109], aunque el punto de partida de esta cuestión sea el mismo San Agustín[110].

---

106 Erígena, *Periphyseon* II, 536B; III, 733BD, 755B, 760A, 763D 764A; IV, 806D 807A; V893BC, 907A. Para la ampliación de esta cuestión, puede verse F. Bertin, notas al libro II, nº 11, p. 426; L. Thunberg, *Micocosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965.

107 Primasius, *Commentarius in Apocalypsin*, II, v, 671 677 (CCSL 92, pp. 90 91). Gregorio Magno, *Moralia in Job*, VI, xvi, 10 28 (CCSL 143, p. 298; PL 75, 740BD); *Homiliae XL in evangelia*, Homilia 29, 2 (PL 76, 1214AC). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 760A, 774B; V, 912A; *Vox spiritualis*, XIX, 21 24 (SC 151, p. 296; PL 122, 294B).

108 *San Marcos*, 16, 15.

109 É. A. Jeauneau, "Le cogito érigénien", *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, 1995 (50), pp. 95 110. Ver B. Stock, "Intelligo me esse: Eriugena' s Cogito", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Roques, Paris, 1977, pp. 328 335. Ver también W. Beierwaltes, "Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena", *Philosophisches Jahrbuch,* 1966 (73), pp. 264 284.

110 Véase la nota 114, abajo.

Descartes hace referencia a la duda en la cuarta parte del *Discurso del Método*[111], en las *Meditaciones*, al principio de la primera, y en los *Principia*, en el primero de sus artículos. Si estamos dispuestos a rechazar todo aquello sobre lo que tengamos alguna duda, es posible suponer que no existe ni Dios, ni cuerpos, ni mundo, ni cielos, ni estrellas, ni hombres..., pero no podemos dudar de que existimos mientras dudamos.

Se ha discutido hasta la saciedad sobre la validez de este principio, examinando si se trataba de una simple intuición o si poseía carácter de argumento. Leyendo las *Respuestas a las Segundas objeciones*, no cabe duda de que para Descartes se trataba de una intuición primaria, pues el *cogito* se alcanza "como la cosa conocida por sí misma por medio de la intuición simple de la mente".

Otra cuestión relativa al *cogito* cartesiano tiene que ver con la anticipación de su formulación en autores anteriores al propio Descartes. G. Fraile[112] cita hasta ocho formulaciones anteriores[113], entre las que se hallan las de San Agustín[114] y la de Gómez Pereira, el médico que vivió en Medina del Campo[115]. Bien es verdad que existen otros textos relativos al *cogito* en la literatura escolástica como los de Heirico de Auxerre[116], que lo toma de Escoto Eriúgena, o el de Hugo de San Víctor[117].

Es en este contexto de las anticipaciones en el que queremos subrayar los textos de Juan Escoto Eriúgena. Vaya por delante que nuestra intención no

---

[111] Cfr. A. Tannery, *Oeuvres de R. Descartes*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1971. El texto de Descartes es: "je connû de la que j'estois une sustance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pur estre, n'a besoin d'aucun lieu, ny ne depend d'aucun chose materielle", vol. 6 (París, 1902), 33, 3 7; vol. 7 (París, 1904), 23 28.

[112] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, Bac, Madrid, 1975.

[113] Puede verse también sobre esta cuestión, M. Fartos Martínez, *Historia de la filosofía y de la ciencia (Del milagro griego al siglo del genio)*, Universidad de Valladolid, 1992, pp. 299 305.

[114] Aunque el cogito erigeniano es una variación de los textos agustinianos, esto no resta originalidad al tratamiento de Escoto Eriúgena. Para los textos de San Agustín ver *De Trinita te*, X, 10, nº 14; *De civitate Dei*, XI, 26; *De libero arbitrio*, II, 3, nº 7.

[115] En el caso de Gómez Pereira, se habla no sólo de la tesis del *cogito*, sino también del mecanicismo animal. Para esta cuestión, ver el brillante Estudio preliminar que hace J. L. Barreiro a la reproducción facsimilar y traducción de la *Antoniana Margarita*, Universidad de Santiago de Compostela, 2000. Ver también J. T. Pastor García, Gómez Pereira, en M. Fartos Martínez L. Velázquez Campo (Coords.), *La filosofía española en Castilla y León*, Universi dad de Valladolid, 1997, pp. 255 279.

[116] *Vita santi Germani*, PL, vol. 124, París, 1852.

[117] Su obra se halla en P. L. 175 177.

es restar en absoluto ningún mérito a Descartes, pues es evidente que a pesar de las similitudes formales, sólo a Descartes le cabe el mérito de haber construido un sistema filosófico a partir de este principio, que en todas las otras fórmulas falta, es decir, el carácter problemático que en virtud del *cogito* pasa a asumir toda realidad distinta del yo.

Conviene tener en cuenta que los textos de Eriúgena se encuentran en *Periphyseon*, I, (CCCM 161, 490B), y en *Periphyseon*, IV, (CCCM 164, 776BC). Siguiendo al profesor E. Jeauneau, distinguiremos la diferente portada de ambos textos, pues el del libro IV tiene un carácter filosófico, mientras que el del libro I habría que entenderlo en su dimensión teológica. Comenzaremos por el libro IV dividiéndolo en diferentes párrafos[118]:

1. Conozco que yo existo, y sin embargo, el conocimiento que tengo de mí mismo no me precede, puesto que yo no soy una cosa, y otra es el conocimiento por el que yo me conozco; y si desconociera que yo existo, no desconocería que ignoro que yo existo.

2. Y por esto, sea que yo haya conocido o desconocido que yo existo, no careceré de conocimiento: pues para mí permanecerá el conocer mi ignorancia.

3. Y si todo lo que puede desconocerse a sí mismo, no puede desconocer que él existe (pues si absolutamente no existiera no sabría que él mismo lo desconoce) se cumple de modo absoluto que existe todo lo que sabe que él existe, o sabe que él desconoce que existe.

4. Si uno está sumergido en una ignorancia tan grande que ni sabe que él mismo existe, y no percibe que desconoce que él mismo existe, yo diría que o que ese tal no es en absoluto un hombre, o que está muerto.

5. En las razones dichas más arriba también se estableció entre nosotros que estas dos posibilidades del alma humana, el saber y el no saber, son inherentes simultánea e inseparablemente y siempre. Pues sabe que él es una naturaleza racional e intelectual, desconoce, sin embargo, qué sea el mismo entendimiento y la misma razón.

Si comparamos el texto de Descartes con el de Eriúgena podemos ver que a pesar de la coincidencia en que ambos admiten la intuición de la existencia del yo, Descartes a partir de esta intuición primera conoce no sólo la existencia del yo, sino también que es una sustancia cuya naturaleza es el pensamiento, mientras que Escoto sólo conoce la existencia, pero no la esencia, absolutamente incognoscible en sí misma, incognoscibilidad que hace al hombre semejante a Dios. "No hay ninguna naturaleza racional o intelectual

[118] Véase E. Jeauneau, "Le cogito érigenien", *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, 1995 (50), p. 103.

que ignore que ella existe, aunque no sepa qué es"[119]. Y precisamente es esta ignorancia sobre su naturaleza la que lo asemeja a Dios. No se puede definir a Dios, pero tampoco al hombre que es su imagen:

> "La razón enseña que las dos cosas son verdaderas. En efecto, la mente humana se conoce a sí misma y no se conoce a sí misma. Conoce su existencia, pero no conoce su esencia. Y –como hemos mostrado en los libros anteriores[120]– se enseña sobre todo que la imagen de Dios se encuentra en el hombre. En efecto, de la misma manera que Dios es comprensible cuando la criatura saca la conclusión de su existencia, y es incomprensible, porque ningún entendimiento humano o angélico puede comprender su esencia, ni siquiera Él mismo, porque Él no es esencia, [771C] sino super esencial, así también a la mente humana se le concede conocer su existencia, pero de ningún modo se le concede conocer su esencia"[121].

El hombre es indefinible, pero ahí radica su grandeza, y como dice Jeauneau[122], cuando Escoto afirma el "yo sé que existo" anuncia a Descartes, y al decir "que no sé lo que soy" parece anunciar a Pascal cuando éste expresa que "el hombre sobrepasa infinitamente al hombre"[123]. En palabras también de F. Bertin[124], "el hombre se conoce en su acto de existir (*quia est*), pero no se conoce en absoluto en su quiddidad (*quid es*), que permanece un noúmeno infinito e inobjetivable".

El otro texto relacionado con el cogito erigeniano es el del libro I (*Periphyseon*, I, 490B):

> "N. No hay ninguna naturaleza racional o intelectual que ignore que ella existe, aunque no sepa qué es.
>
> A. No dudo esto.
>
> N. Por tanto, mientras digo «comprendo que yo existo», ¿acaso en esta única palabra que es «comprendo» no significo tres cosas inseparables entre sí? Pues demuestro no sólo que existo, sino también que puedo comprender que yo existo, y comprendo efectivamente que yo existo. ¿Ves que con una sola palabra se significa mi οὐσία, mi potencia y mi operación? Pues no comprendería si no existiera; ni comprendería si ca-

---

119 Eriúgena, *Peryphyseon*, I, 490B. Véase también el párrafo 5 de arriba.

120 Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 585BC (CCCM 162).

121 Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 771BC.

122 E. Jeauneau, "Le cogito érigenien", *Traditio*, p. 106.

123 B. Pascal, *Pensées,* 434, Ed. L. Brunschvicg, París, 1904, pp. 346 347.

124 F. Bertin, nota 117 del libro I del *Periphyseon*, p. 237.

reciera de la potencia de la inteligencia; y tampoco aquella potencia queda oculta en mí, sino que se actualiza en la operación de comprender.

A. Verdadero y [490C] muy verosímil".

A partir de este texto puede comprenderse cómo Escoto, una vez constatado el "soy consciente de que yo existo", establece tres certezas: que existo, que puedo conocer que existo y que yo conozco que existo. Es decir, esencia, potencia y operación. Se trata de la tríada neoplatónica que podemos hallar en Jámblico y en Proclo[125], aunque Escoto la toma de Dionisio Areopagita y de Máximo el Confesor[126], haciéndola coincidir con la tríada de las facultades del conocimiento, entendimiento, razón y sentido interior[127].

La cuestión que se plantea respecto a este texto y en relación al *Intelligo me esse*, es si no contradice al afirmarse como *esencia*, *potencia* y *operación* lo que ha afirmado sobre la incognoscibilidad de la esencia y la imposibilidad de definir su yo.

A este respecto, conviene tener en cuenta que con este texto Escoto no pretende establecer un argumento lógico contra los escépticos, sino tratar de comprender la fe utilizando la tríada como imagen trinitaria siguiendo a San Agustín[128] (*esse, nosse, velle; mens, notitia, amor; memoria, intelligentia, voluntas*). Si el hombre es imagen de Dios, que es una Trinidad, es en el alma donde ha de localizarse esta imagen. Bien es verdad que la terminología de Escoto no coincide del todo ni con la de los Padres latinos ni con la de los Padres griegos, sino que la toma de Máximo[129], pero modificándola. La correspondencia de estas facultades con la Trinidad es: al Padre lo representa el entendimiento (*mens, animus*), al Hijo la razón (*ratio*) y al Espíritu Santo la sensibilidad (*sensus interior*).

Podemos advertir, efectivamente, que este texto de Escoto está redactado con el objetivo de destacar la grandeza del hombre, hecho a imagen de Dios. No pretende una argumentación filosófica, sino la comprensión del misterio, en la medida que un misterio puede ser comprendido, y de expresar la grandeza humana.

---

125 Véase E. Jeauneau, "Le cogito érigenien", *Traditio*, pp. 106 107. Jámblico, *De mysteriis*, 2.1, Ed. T. Gale, Oxford, 1678, p. 39. Proclo, *Elementatio theologica* 169; Ed. E. Dodds, Oxford, 1963, p. 146, 24 25.

126 Dionisio, *De divinis nominibus* 4, 23 (ed. Suchla, 170, 16 17; PG3, 724C). Máximo, *Ambigua ad Johannem*, (PG, 1184D).

127 Eriúgena, *Periphyseon*, II, 570AC.

128 San Agustín, *De Trinitate*, 9.4.4 (PL 42, 963); 10.11, 17 19 (PL 42, 982 984).

129 Máximo, *Ambigua ad Johannem*, (PG 91, 1112D).

## 4. La ciencia en el *Periphyseon*

En las páginas del *Periphyseon* podemos también encontrar anotaciones científicas, que no fueron conocidas por otros autores escolásticos. Estos textos referentes a la astronomía, abordan dos cuestiones: 1) el sistema del universo (697A-698B); y 2) el asunto de las distancias entre algunos de los astros y los modos de medición para establecer las distancias (715B-727D)[130].

Las fuentes que utiliza –como puede advertirse en las notas que incorporamos más adelante a pie de página– son: Pitágoras, Eratóstenes, Marciano Capella, Plinio, Tolomeo y Calcidio (en su *Comentario al Timeo*, aunque Escoto piensa que es el *Timeo* de Platón). Calcidio, a su vez, recoge las teorías de Heráclides de Ponto. No parece que en el asunto astronómico le haya interesado el *Comentario al sueño de Escipión* de Macrobio, que gozó de gran influencia entre los intelectuales cristianos sobre todo a partir del siglo X, sino que sólo cita de él cuestiones relacionadas con la gramática. Conoce también lo que Beda el Venerable había leído en Plinio.

Aquí nos referimos sólo a la primera cuestión, es decir, al sistema del universo. Conviene advertir que la tesis de Juan Escoto Eriúgena va más allá de las que habían defendido los mismos autores de la antigüedad. En efecto, Calcidio refiere la opinión de Heráclides de Ponto, afirmando que Venus gira alrededor del sol; Marciano Capella expone que no sólo Venus gira en torno al sol, sino también Mercurio. La tesis de Eriúgena es que, salvo las estrellas fijas, Saturno, el sol y la luna que giran alrededor de la tierra, todos los demás planetas giran alrededor del sol. Como señala P. Duhem[131], esta tesis es la de Tycho Bhahe, salvo en lo que se refiere a Saturno. Y no debe olvidarse que esta tesis de Eriúgena está formulada en el siglo noveno, es decir, más de seiscientos años antes de la de Tycho.

Reproducimos aquí el texto de Eriúgena con el fin de resaltar lo que comentamos, incorporando también el esquema comparativo del sistema de Escoto con el de Ticho Brahe:

> "Hay quienes[132] consideran que hay aguas finísimas sobre el firmamento –esto es, por encima de los coros de los astros–. Pero también contradice a estos la razón de las gravedades y el orden de los elementos. Otros, sin embargo, argumentan que hay como aguas vaporosas y casi incorpóreas

---

[130] Eriúgena, *Periphyseon*, III, (CCCM 163).

[131] P. Duhem, *Le système du monde*, III, Hermann, Paris, 1958, p. 62.

[132] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, i, 1 iv, 8 (CSEL, 28, 1, pp. 32 38; PL 34, 263 266).

por encima del cielo, debido al color pálido de las estrellas. Pues dicen que las estrellas son frías, y por eso pálidas. Sin embargo, no hay frialdad, según dicen, donde falta la sustancia de las aguas, lo que afirman sin la suficiente reflexión. Pues también donde hay sustancialmente fuego, allí también hay frialdad. Ciertamente, ningún sabio ha dicho que el cristal de roca, siendo de naturaleza fría, carece, sin embargo, de la potencia ígnea que penetra todos los cuerpos. Así pues, la potencia ígnea, cuando arde, es calor; cuando no arde, es frío; y no arde a no ser donde hay materia en la que arda y a la que consuma. Y por ello, los rayos solares[133], difundidos por los espacios etéreos, no arden; pues en la naturaleza sutilísima y espiritual no encuentran materia para arder. Sin embargo, cuando descienden a los espacios del aire grueso, como hallando cierta materia para la combustión, comienzan a arder; y en cuanto llegan a los cuerpos más gruesos, en ese momento ejercen su poder de arder, ardiendo en estos cuerpos que se consumen por el poder del calor o que pueden consumirse. Sin embargo, cuando se elevan hacia arriba hacia los espacios extremos ligerísimos del mundo y próximos a la naturaleza espiritual, no hallando materia que quemar, no generan ningún calor, mostrando sólo la operación de la iluminación. Y por ello los cuerpos etéreos y los puros y espirituales, constituidos como los celestes, son siempre lúcidos, privados, sin embargo, de calor; y por esto se cree que son también fríos y pálidos.

Por consiguiente, aquel planeta[134] denominado con el nombre de Saturno, porque es vecino del coro de los astros fijos, se dice que es frío y pálido. Sin embargo, el cuerpo solar[135], situándose en el lugar medio del mundo –pues, como dicen los filósofos, cuanta es la distancia desde la tierra al sol, tanta hay desde el sol a las estrellas–, se comprende que ocupa una posición intermedia. Pues desde las naturalezas inferiores recibe cierta materialidad; sin embargo, de las superiores recibe la sutilidad, siendo las dos propiedades constitutivas de su sustancia, y reúne en sí las cualidades contrarias de una y otra parte del mundo, es decir, de la superior y de la inferior. Y por la tensión de éstas, como por una balanza de pesos, no se le permite que abandone su sitio natural, a saber, que ascienda de la parte

---

[133] Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, II, 977 981; XIII, 116 138 (CCCM 31, pp. 46, 169).

[134] Cicerón, *De natura deorum*, II, 46, 119. Virgilio, *Georgica*, I, 336. Plinio el Viejo, *Naturalis historia*, II, 8, 32 34 (ed. C. Mayhoff, pp. 136 137). Servius, *In Vergilii Georgica*, I, 336. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, v, 9 (CSEL 28, 1, pp. 38 39; PL 34, 266 267).

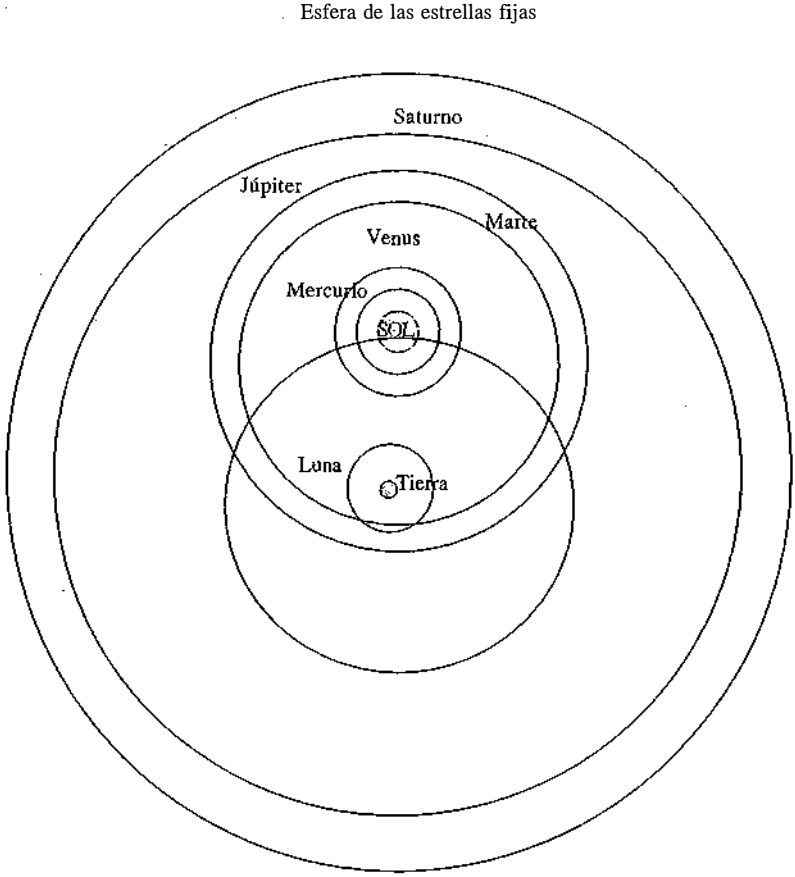
[135] Cicerón, *Somnium Scipionis*, IV, (ed. I. Willis, pp. 158 159). Vitrubio, *De architectura*, IX, 1, 5. Macrobio, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, xix, 1 15 (ed. I. Willis, pp. 73 76).

inferior a la superior a causa de la gravedad, o por el contrario, que se incline de la superior a la inferior a causa de que no se lo permite la levedad. Por consiguiente, parece tener un color brillante –que es un color medio entre el pálido y el rojo–, recibiendo para la proporción de su brillo una parte de la palidez de las estrellas frías de arriba, y la otra parte de la rojez de los cuerpos cálidos de abajo. Sin embargo, los planetas que giran alrededor de éste cambian los colores según las cualidades de los espacios por los que discurren; me refiero a Júpiter y Marte, a Venus y a Mercurio. Los cuales siempre realizan sus giros alrededor del sol[136], como enseña Platón en el *Timeo*; y por eso, cuando están por encima del sol, muestran caras pálidas, cuando, sin embargo, están por debajo, rojas. Así pues, la palidez de los astros[137] no nos obliga a entender de ningún modo que son las aguas el elemento que está sobre el cielo, cuando la misma palidez nace por la ausencia del calor. Pero, porque de estas cosas es largo exponer lo que la razón exige de la naturaleza, volvamos al propósito".

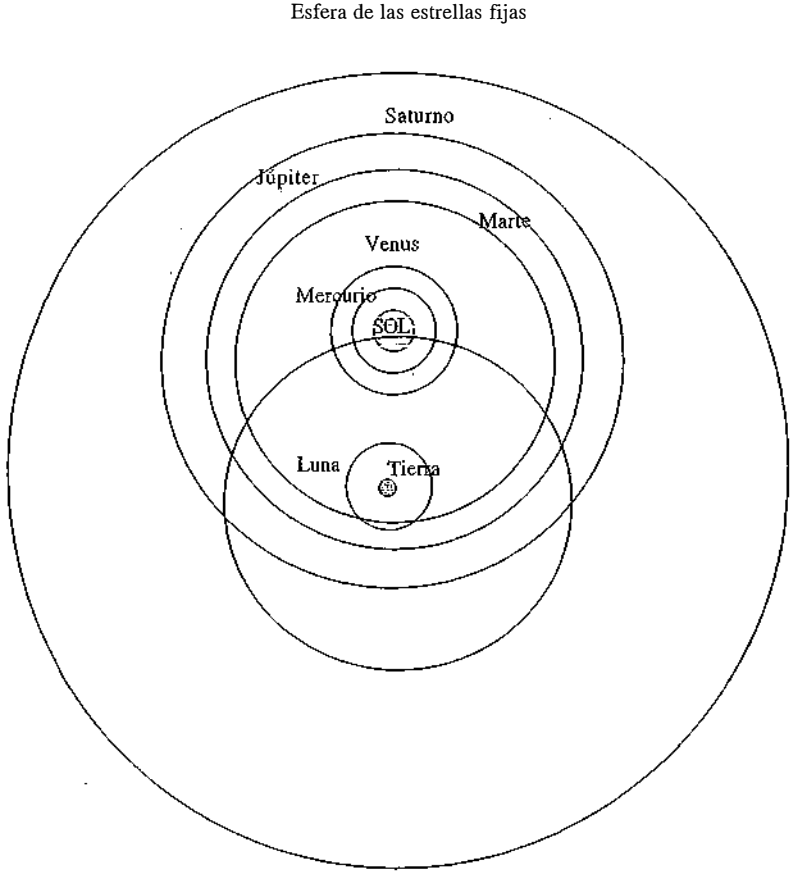
[136] En el *Timeo* de Platón no se halla tal afirmación. Sí en un comentador del *Timeo*, Calcidio (108 111). Para la evolución de esta cuestión de astronomía, ver la nota de E. Jeauneau, p. 113 del libro III del *Periphyseon*, 3272 3276. En ella se hallará la bibliografía pertinente.

[137] Plinio el Viejo, *Naturalis historia*, II, 18, 79 (ed. C. Mayhoff, p. 152). Beda, *De natura rerum liber*, 15 (CCSL 123A, p. 207; PL 90, 230A 231A). Rabano Mauro, *De computo*, XLVIII, 3 12 (CCCM 44, pp. 258 259; PL 107, 694BC).

## Universo según Juan Escoto Eriúgena 1



**Universo según Ticho Brahe 2**



## 5. Fe, razón y autoridad

Otra cuestión que se plantea al abordar la obra de Escoto es la de la relación que existe entre la fe, la razón y la autoridad, hallándonos en este punto con las más diversas interpretaciones de su doctrina. Gilson[138] cita los dos extremos: el de J. Görres, quien acusa a Escoto de haber confundido filosofía y religión, y el de Hauréau, quien lo considera como un gran librepensador. El mismo Gilson, a propósito de los textos en los que parece someter la fe a la razón, dirá: "Nada menos exacto; no puede citarse un solo texto de Eriúgena que ofrezca tal sentido, mientras que son innumerables los textos en sentido contrario"[139].

Por nuestra parte, consideramos que, antes de tomar partido por una u otra tesis, es preciso señalar diversos elementos, evitando además proyectar sobre su pensamiento o actitud problemas que eran ajenos a él y a su época.

En primer lugar, no nos cabe duda que el *Periphyseon* es todo él un intento de exégesis filosófica de la Biblia, o más concretamente, un intento de comprensión de la existencia humana en el proceso que va desde la creación por parte de Dios hasta el retorno a Él, a partir de lo que afirman los textos sagrados. Escoto es un creyente que quiere comprender racionalmente su fe.

Por otra parte, no debemos olvidar que Escoto es un profesor de artes liberales, amante de la sabiduría mundana, lo que que implicaba el estudio y amor por la cultura filosófica, literaria y científica de la época clásica y que usó la dialéctica como instrumento de ese conocimiento racional.

Además, debemos tener en cuenta también que, al afrontar el estudio racional de la Biblia, existían ya dos posiciones claramente delimitadas: estudio del sentido literal o histórico de la sagrada Escritura y estudio de los múltiples significados espirituales del texto Sagrado. Escoto se inscribía en esta última posición, si bien, en este estudio consiguió la primera síntesis completa del pensamiento filosófico y teológico de la alta Edad Media.

Otro aspecto que no debemos olvidar es que Escoto tiene la habilidad de condensar en fórmulas su pensamiento, fórmulas que, en muchas ocasiones, están al filo de la heterodoxia, pero que deben ser entendidas en el conjunto de su pensamiento, pues descontextualizadas pueden parecer incluso contradictorias.

Pues bien, teniendo en cuenta estas consideraciones, nos parece que la posición de Escoto por lo que se refiere a las relaciones entre la fe, la razón y la autoridad las resuelve de la siguiente manera: "Es preciso seguir en

---

[138] É. Gilson, *La filosofía de la edad media*, p. 252.

[139] É. Gilson, *La filosofía de la edad media*, p. 255.

todo y por todo la autoridad de la Sagrada Escritura, porque en ella –como en una sede secreta–, está la verdad". En cualquier investigación humana hay que partir de la Sagrada Escritura como el fundamento infalible de la verdad, en cuanto que no es otra cosa que la palabra de Dios. Ahora bien, en cuanto que la Escritura es una "sede secreta" de la verdad, se requiere una búsqueda racional que interprete los múltiples significados que se encierran en ella. La fe, por tanto, es el principio del camino espiritual que debe continuarse mediante la investigación racional y de la inteligencia que, a su vez, requiere el uso de la dialéctica. Citamos, a modo de ejemplo un texto de los muchos que hay al respecto:

> "N. Así pues, antes de que vengamos a la consideración de la serie de las seis causas primordiales, distinguidas por la Teología en los seis primeros días inteligibles, pienso que se deben decir, si te parece, algunas cosas acerca de la primera y suprema Causa de todos los seres, me refiero a la Santa Trinidad.
>
> A. Nada intento conocer más ardientemente, nada quiero oír con más gusto, [556B] nada creo que sea más saludable, ningún conocimiento hay más profundo que lo que se dice sobre la fuente universal e inefable de todos los seres y sobre las investigaciones verdaderas y más probables. En efecto, la salvación de las almas de los fieles no es otra que *creer lo que se predica verdaderamente del único Principio de todos los seres, y conocer qué es lo que verdaderamente se cree*"[140].

Además de que la razón es insustituible en esta búsqueda, es también superior a toda autoridad humana, incluida la de los Santos Padres. Véase como ejemplo el texto siguiente:

> "N. No ignoras, según considero, que es de mayor dignidad [513B] lo que es anterior por naturaleza que lo que es anterior por tiempo.
>
> A. Esto es conocido por casi todos.
>
> N. Aprendimos que la razón es anterior por naturaleza[141], la autoridad, sin embargo, por el tiempo. Pues, si bien la naturaleza fue creada simultáneamente con el tiempo, no obstante la autoridad no comenzó a ser desde el inicio del tiempo y de la naturaleza, por el contrario, la razón surgió con la naturaleza y con el tiempo desde el principio de los seres.

---

[140] La cursiva es nuestra. Ver sobre este apartado, D. O'Meara, "L'investigation et les investigateurs dans le *Divisione naturae* de Jean Scot Érigène", en R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, CNRS, Paris, pp. 223 233.

[141] San Agustín, *De ordine*, II, ix, 26 (CCSL 29, p. 122, 4; PL 32, 1007).

A. Y la misma razón enseña esto. Ciertamente, la autoridad procede de la verdadera razón, sin embargo, la razón no procede de ninguna autoridad. Pues, *toda autoridad*[142] *que no sea probada por la verdadera razón parece estar desprovista de valor, sin embargo, la verdadera razón, porque se apoya en sus propios recursos de forma sólida e inquebrantable, no necesita ser corroborada por la estipulación de ninguna autoridad*. Pues, ninguna otra cosa me parece que sea la verdadera autoridad, sino la verdad [513C] descubierta por el poder de la razón y recomendada también por los Santos Padres en sus escritos para utilidad de la posteridad. ¿Te parece, quizá, de otro modo?

N. De ninguna manera. Y, por ello, en estas cuestiones que ahora nos ocupan, ha de usarse antes la razón y después, la autoridad"[143].

Fe y razón tienen el mismo objeto y contenido: el conocimiento de Dios a través de todas sus teofanías. Este conocimiento, como hemos dicho, comienza por la fe y se prolonga con la investigación de la inteligencia[144] y habrá de culminar en la visión, aunque ésta nunca será inmediata. Ahora bien, puesto que el texto sagrado es la "sede secreta" de la verdad de Dios y es la razón la que debe buscar las múltiples interpretaciones del propio texto, no veo cómo no sea la razón la que en último término decida el sentido de lo que se debe entender en el mismo texto sagrado.

Un ejemplo de esto que decimos es significativo. Lo hemos citado ya a propósito de la antropología. Cuando Escoto cita el versículo 24 del capítulo 1 del *Génesis* para fundar la dialéctica no como técnica humana, sino como algo puesto en la naturaleza de las cosas por Dios, utiliza el texto de la versión latina y no la versión de los Setenta: "Dijo Dios: produzca la tierra un alma viviente en su género, bestias de carga, reptiles y animales salvajes según sus especies"[145]. Sólo este texto –como dice Jeauneau[146]– le permite fundar la legitimidad de la dialéctica sobre la autoridad de la Biblia. Parte de dos textos de la Biblia y elige la versión latina porque coincide con la interpretación que él prefiere. Y esto puede verse a propósito de este mismo texto

---

[142] Cfr. Columbanus, *Epistolae*, V, ii, (MGH, *Epistolae*, III, p. 174, 22 y p. 175, 4 5; ed. G. S. M. Walker, Dublin, 1957, p. 48, 11 12 y p. 50, 2 3).

[143] Las cursivas son nuestras.

[144] Consta en varios pasajes de la obra de J. L. Borges su admiración por Escoto Eriúgena: "Orígenes atribuyó tres sentidos a las palabras de la Escritura...; Juan Escoto Eriúgena, un infinito número de sentidos, como los tornasoles del plumaje del pavo real" (J. L. Borges, *Obras completas, Discusión*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1957, p. 59, n. 2).

[145] *Génesis*, 1, 24.

[146] E. Jeauneau, Introducción al libro IV del *Periphyseon*, p. XIV. Ver Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 748D 749A.

cuando entiende la tierra como simbolizando la solidez de la naturaleza humana, o más adelante respecto a la interpretación del Paraíso. Es verdad que se parte del texto sagrado, pero al ser la razón la que interpreta el texto, es difícil no entender que el sentido del texto no sea producto del análisis racional. Es difícil no entender esto como racionalismo.

## 6. Proyección de la obra de Escoto

El sistema de Escoto, la gran síntesis de la Alta Edad Media, a pesar de su gran belleza formal, se presentaba como "abiertamente increíble"[147], sistema que no podía ser seguido íntegramente por la tradición latina, aunque ejerció –contra lo que se dice– una gran influencia durante toda la Edad Media, a pesar de las diversas condenas de las que fue objeto.

Para probar esta influencia, pueden aportarse diversos escritos que reproducen de tal forma las ideas de Eriúgena que, aunque equivocadamente, han sido atribuídos al mismo Escoto. Es el caso de un comentario a la *Consolatio philosophiae* de Boecio[148] y un comentario a los *Opuscula sacra*, también de Boecio[149]. Lo que importa aquí es subrayar que en estos comentarios se encuentran temas de Escoto, como la inefabilidad de Dios, la creación como teofanía de Dios, la doctrina del Verbo y otra serie de motivos típicamente eriugenianos.

La influencia de Escoto es evidente en la escuela de Auxerre, principal centro de estudios en Francia a finales del siglo IX. Dicha influencia puede advertirse en el primer maestro de esta escuela, Heirico de Auxerre. Heirico de Auxerre, poeta y gramático, escribió *Vita sancti Germani*, al que añadió glosas marginales tomadas del *Periphyseon*, y a una de estas glosas debe la

---

147 E. Gilson, *La filosofía de la edad media*, I, p. 277. Ver sobre este apartado, M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son ouvre, sa pensée*, pp. 240 252. P. Lucentini, "La *Clavis physicae* di Honorius Augustodumensis e la tradizione Eriugeniana nel secolo XII, en R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, CNRS, Paris, 1977.

148 Ver E. T. Silk, *Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius* (vol. IX de *Papers and monographs of the American Academy in Rome*), defiende la tesis de que este comentario es de Escoto, mientras que M. Cappuyns, en la Recensión que hace del libro de Silk en el *Bulletin de théologie ancienne et médiévale,* III, n. 169, defiende que este comentario depende de Remigio de Auxerre y de Adalboldo de Utrecht, y que, por tanto, es posterior. Ver también P. Courcelle, "Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce", *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age*, 1939, pp. 5 140.

149 Fue publicado por Rank en 1906.

fama adquirida, sobre todo en el siglo XVIII, por la que se le atribuía el mérito de haber sido el precursor de Descartes respecto al argumento que demuestra la existencia del yo a través del pensamiento.

Hauréau atribuyó a Heirico los comentarios al *De interpretatione* de Aristóteles, a los apócrifos agustinianos *De dialectica* y *Categoriae decem* y a la *Isagoge* de Porfirio. Hoy, sin embargo, se duda de que sean realmente de Heirico, salvo quizás el comentario a *Categoriae decem*, en el que se advierte claramente la influencia de Escoto en conceptos como la naturaleza, el ser y el no-ser, etc.

Esta influencia de Escoto se advierte también en Remigio de Auxerre, por ejemplo, en su comentario al *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marciano Capella, a través del comentario de la misma obra realizado por el propio Eriúgena. Igualmente sucede con el comentario al *De dialectica*, atribuido a Heirico por Hauréau, restituido a Remigio por Courcelle y con los comentarios a los *Opuscula sacra* y al *De consolatione* de Boecio.

Habría que señalar también las influencias de Escoto que se advierten en autores como Berengario de Tours (las relaciones entre la razón y la autoridad, o la relación entre la filosofía y la religión, si bien en Berengario las fórmulas usadas son más audaces y agresivas que en Escoto); Anselmo de Laón (quien con el modelo de los libros de sentencias propone el objeto de reflexión filosófica para los teólogos, objeto que ya había sido propuesto por Escoto); Amalarico de Bene (en relación a la fórmula de que Dios es el *esse omnium*); David de Dinant (en relación a las divisiones del ser, o sobre el "Dios-no-ser"), y en muchos otros autores, como Honorio Augustodumense, en su *Clavis physicae*.

No queremos, sin embargo, dejar de hacer una mínima alusión a Nicolás de Cusa, en quien sin ninguna duda hallamos la huella de Escoto, sobre todo cuando explica el mundo como una teofanía, una "contracción" del ser divino, un espejo en el que Dios se refleja, o cuando insiste en la teología negativa (siendo verdad que bebe también en las fuentes de Dionisio Areopagita). Al leer algunas de sus afirmaciones audaces nos parece estar escuchando la voz de Escoto Eriúgena.

Pero, queremos subrayar, sobre todo, la influencia de Escoto en Ibn Gabirol, en su *Fons vitae*, influencia analizada por P. Duhem[150]. La tesis de P. Duhem es que Ibn Gabirol lee, conoce y utiliza el *Periphyseon* directa o indirectamente. Para él, se trata de dos filosofías aparentemente diferentes, pero idénticas en el fondo: "La filosofía de Juan Escoto es esencialmente platónica y esencialmente cristiana; Ibn Gabirol la ha revestido de un manto

[150] P. Duhem, *Le système du monde*, V, pp. 38 75.

peripatético y judío; pero este manto no es lo suficientemente ceñido para que el pensamiento viviente que recubre no separe a cada instante los pliegues y no muestre sus verdaderas formas"[151].

P. Duhem realiza su análisis sobre el concepto de esencia universal y sustancia universal, sobre la existencia eterna de las razones primordiales en el Verbo de Dios, sobre la existencia temporal de las cosas creadas y sobre el Espíritu Santo.

Si la tesis de P. Duhem fuese correcta, es claro que la influencia del pensamiento de Escoto se ejercería también de forma indirecta, pues sabemos que el pensamiento de Ibn Gabirol tuvo una acogida favorable entre los escolásticos latinos, influencia que, a su vez, se prolongaría a través de Gundisalvo y Juan Hispano, quienes al transmitir la obra de Ibn Gabirol indirectamente estarían transmitiendo la filosofía de Eriúgena.

Aún más, puesto que el *De unitate et uno* y el *De processione mundi*, obras de Gundisalvo y Juan Hispano, reflejan el pensamiento, entre otros autores, de Ibn Gabirol, sobre todo del *Fons vitae*, resulta que se estaría difundiendo de nuevo el pensamiento de Escoto Eriúgena, aunque de forma indirecta.

Ya hemos hecho referencia también a la interpretación que hace Fortuny[152] en relación a Escoto, en el apartado IV, 1, "División de la naturaleza y teofanías".

---

[151] P. Duhem, *Le système du monde*, V, p. 67.

[152] F. Fortuny, "El intelecto en Guillermo de Okham", pp. 147 161.

# V. BIBLIOGRAFÍA

## 1. Sobre la bibliografía de Escoto

Brennan, M.: *Guide des études érigéniennes: bibliographie comentée des publications 1930-1987. A guide to eriugenian studies: a survey of publications 1930-1987,* Éditions Universitaires, Fribourg, 1989.

–*A Bibliography of Publications in the Field of Eriugenan Studies 1800-1975,* Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 1977 (de la misma autora, tres suplementos dactilografiados: 1978, 1981, 1983).

## 2. Ediciones y traducciones

Barbet, J. (ed.): *Johannis Scoti Eriugenae Expositiones in Jerarchiam Caelestem,* CCCM 31, Turnholti, Brepols, 1975.

Cappuyns, M.: "Le *De imagine* de Grégoire de Nysse, traduit par Jean Scot Erigene", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1965 (32), pp. 205-262.

Floss, H. J. (ed.): *Johannis Scoti Opera quae supersunt omnia,* J. P. Migne, *Patrología Latina,* vol. 122, París, 1853.

Jeauneau, E., *Johannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon*, CCCM 161, 162, 163, 164, Turnholti Typographi, Brepols, editores Pontifici, 1996, 1997, 1999, 2000, 2003.

–(ed.): Jean Scot, *Commentaire sur l'Evangile de Jean,* SC, n° 180, Cerf, Paris, 1972.

–(ed.): Jean Scot: *Homélie sur le Prologue de Jean,* SC, n° 151, Cerf, Paris, 1969.

–(ed.): *Ambigua ad Johannem juxta Johannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem,* Ser. Graeca, 18, Turnholti, Brepols, 1988.

Laga, C. / Steel, C. (eds): *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium,* I (q. I-LV), *una cum latina interpretatione Johannis Scotti Eriugenae juxta posita,* Ser. Graeca, 7, Turnholti, Brepols, 1980.

–*Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium,* II (q. LVI-LVV), *una cum latina interpretatione Johannis Scotti Eriugenae juxta posita,* Ser. Graeca, 22, Turnholti, Brepols, 1990.

Lutz, C. (ed.): *Johannis Scotti Annotationes in Marcianum,* Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1939.

Madec, G. (ed.): *Johannis Scotti de divina praedestinatione,* CCCM, Series Latina L, Turnholti, Brepols, 1978.

O'Meara, J. J. (ed.): *Eriugena, Periphyseon (The Division of Nature),* trans. I. P. Sheldon-Williams, *Cahiers d'études médiévales,* Cahier spécial, n° 3, Bellarmin, Montréal, 1987.

Sheldon-Williams, I. P. (ed.), *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon,* vol. I-III, Institute for Advanced Studies, Dublin, 1978, 1981, 1983.

## 3. Índices

Allard, G. H. (ed.): *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon: Indices generales,* Institut d'études médiévales, Montréal, 1983.

## 4. Libros dedicados a Escoto Eriúgena

Allard, G. H. (ed.): *Jean Scot écrivain,* Institut d'études médiévales, Montréal, 1986.

Beierwaltes, W. (ed.): *Eriugena. Studien zu seinen Quellen,* Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1980.

–*Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgesehiehte seines Denken im Mittelalter und im Uebergang zur Neuzeit,* Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1987.

Bett, J.: *Johannes Scotus Erigena. A Study in Medieval Philosophy,* Russell & Russell, New York, 1964.

Cappuyns, M.: *Jean Scot Erigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée,* Abbaye du Mont-César, Louvain, 1933.

Erhardt-Siebold, E. von / Erhardt, R. von, *The Astronomy of Johannes Seottus Eriugena,* Wilkins & Williams, Baltimore, 1940.

Gersh, S.: *From Iamblichus to Eriugena,* Brill, Leiden, 1978.

Gregory, T., *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi,* Le Monnier, Florence, 1963.

Jeauneau, E., *Etudes érigéniennes,* Etudes augustiniennes, Paris, 1987.

Madec, G.: *Jean Scot et ses auteurs: annotations érigéniennes,* Etudes augustiniennes, Paris, 1988.

Manières, J. E.: *Les rapports de l'etre et du néant chez Jean Scot Erigène,* tesis de doctorado inédita, Montpellier, 1944.

Moran, D.: *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

O'Meara, J. J. / Bieler, L. (eds.): *The Mind of Eriugena,* Irish University Press, Dublin, 1973.

O'Meara, J. J.: *Eriugena,* Clarendon Press, Oxford, 1988.

Riccati, C.: *Proemio et Explicatio. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues,* Bibliopolis, Naples, 1983.

Roques, R.: *Libres sentiers vers l'érigénisme,* Ateneo, Rome, 1975.

–(ed.): *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie,* CNRS, Paris, 1977.

Samstag, K.: *Die Dialektik des Johannes Skottus Eriugena,* Wertheim, 1930.

Schrimpf, G.: *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon,* Aschendorff, Münster, 1982.

Vietorisz, L.: *Greek Sources in the "Periphyseon" of John Scotus, called Eriugena,* disertación inédita, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1966.

Wohlman, A.: *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigene,* Vrin, Paris, 1987.

## 5. Obras antiguas dedicadas a Escoto Eriúgena

Christlieb, T.: *Leben und Lehre des Johannes Scottus Eriugena in ihren Zusammenhang mit der vorhergehenden und unter Angabe ihrer Berührungspunkte mit der neueren Philosophie und Theologie,* Gotha, 1860.

Draseke, J.: *Johannes Scottus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De Divisione Naturae libri V,* Leipzig, 1902; reimpreso en: Scientia Verlag, Aalen, 1972.

Huber, J.: *Johannes Scottus Eriugena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter,* Münich, 1861; reimpreso en: Hildesheim, Olms, 1960.

Staudenmaïer, F. A.: *Johannes Scottus Eriugena und die Wissenschaft seiner Zeit mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf den Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzugen zu einer Geschichte der spekulativen Theologie,* Francfort, 1834; reimpreso en: Minerva, Francfort, 1966.

## 6. Artículos dedicados a Eriúgena

Allard, G. H.: "Quelques remarques sur la *disputationis series* du *De divisione naturae*", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie,* pp. 211-223.

–"La structure littéraire de la composition du *De divisione naturae*", en *The Mind of Eriugena,* pp. 147-157.

Alonso, J. M.: "Teofanía y visión beata en Escoto Erígena", *Revista española de Teología,* 1950 (10), pp. 361-389; 1951 (11), pp. 255-281.

Beierwaltes, W.: "Negati Affirmatio. Welt als Metapher", en *Jean Scot et l'histoire de la philosophie,* pp. 263-275.

–"Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena", *Philosophisches Jahrbuch,* 1966 (73), pp. 264-284.

–"The Revaluation of John Scottus Eriugena in German Idealism", en *The Mind of Eriugena,* pp. 190-199.

–"Marginalien zur Eriugenas Platonismus", en *Festschrift H. Dörries,* 1983, pp. 64-74.

–"Eriugena und Cusanus", en *Eriugena Redivivus,* pp. 311-343.

Bertin, F.: "Corps spirituel et androgynie chez Jean Scot Erigene", *Cahiers de l'hermétisme,* L'Androgyne, Paris, 1986, pp. 63-128.

Bauchwitz, O. F.: "La naturaleza como clamor del silencio: la doctrina de la teofanía según Eriúgena", *Revista española de filosofía medieval,* 2001 (8), pp. 205-217.

Cappuyns, M.: "La *Versio Ambiguorum Maximi* de Jean Scot Erigene", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1963 (30), pp. 324-329.

Cappuyns, M.: "Glose inédite de Jean Scot sur un passage de Maxime", *Revue de théologie ancienne et médiévale,* 1964 (31), pp. 320-324.

Courtine, J.-F.: "La dimension spatio-temporelle dans la problématique catégoriale du *De divisione naturae* de Jean Scot Erigène", *Les Etudes philosophiques,* 1980 (3), pp. 343-367.

Cristiani, M.: "Le problème du lieu et du temps dans le livre 1[er] du *Periphyseon*", en *The Mind of Eriugena,* pp. 41-47.

–"Lo spazio e il tempo nell'opera dell'Eriugena", *Studi Medievali,* 1973 (14), pp. 39-134.

Draseke, J.: "Gregorius van Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena", *Theologische Studien und Kritiken,* 1909 (82), pp. 530-576.

–"Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena", *Theologische Studien und Kritiken,* 1911 (84), pp. 204-229.

–"Zum Neuplatonismus Erigenas", *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1912 (33), pp. 73-84.

Eswein, K.: "Die Wesenheit bei Johannes Scottus Eriugena", *Philosophisches Jahrbuch,* 1930 (43), pp. 189-206.

Fortuny, F.: "El intelecto en Guillermo de Okham", *Revista española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), pp. 147-161.

Foussard, J. C.: "Apparence et apparition: la notion de *phantasia* chez Jean Scot", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie,* pp. 337-348.

–"*Non apparentis apparitio:* le théophanisme de Jean Scot Erigene", en *Face de Dieu et théophanies, Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem,* Paris, 1986 (12), pp. 120-148.

Gersh, S.: "*Per se ipsum.* The Problem of immediate and mediate Causation in Eriugena and his Neo-platonic Predecessors", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie,* pp. 367-376.

–"Honorius Augustodunensis. Remarks on the Method and Content of the *Clavis Physicae*", en *Eriugena Redivivus,* pp. 162-173.

Gregory, T.: "L'eschatologie de Jean Scot", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie,* pp. 377-392.

–"Note sulla dottrina della teofanie in Giovanni Scoto Eriugena", *Studi Medievali,* ser. 3ª, 1963 (4), pp. 75-91.

Jeauneau, E.: "Guillaume de Malmesbury, premier éditeur anglais du *Periphyseon*", *Sapientiae Doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour, O. S. B.,* Abbaye du Mont-César, Louvain, 1980.

–"La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigene", en *Eriugena: Studien zu seinen Quellen,* pp. 33-54.

–"Jean l'Erigene et les *Ambigua ad Johannem* de Maxime le Confesseur", en *Maximus Confessor: Actes du symposium sur Maxime le Confesseur,* F. Heinzer / C. Schönborn (eds.), Fribourg, 1982, pp. 343-364.

–"Le *caché* et *l'obscur*", en *Etudes érigéniennes,* pp. 221-242.

–"Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena", en *Carolingian Essays,* U. R. Blumenthal (ed.), Washington, 1983, pp. 137-149.

Kijewska, A. M.: "El fundamento del sistema de Eriúgena", *Anuario Filosófico*, 2000 (33), pp. 505-532.

Liebeschütz, B.: "The Place of the Martianus Glossae in the Development of Eriugena's Thought", en *The Mind of Eriugena,* pp. 49-57.

Lucentini, P.: "La *Clavis physicae* di Honorius Augustodunensis e la tradizione eriugneniana nel secolo XII", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie,* pp. 405-414.

–"La nuova edizione del *De divisione naturae (Periphyseon)* di Giovanni Scoto Eriugena", *Studi Medievali,* ser. 3ª, 1976 (17), pp. 393-414.

McEvoy, J.: "John Scottus Eriugena and Robert Grosseteste. An ambiguous influence", en *Eriugena Redivivus,* pp. 192-223.

McGinn, B.: "The Negative Element in the Anthropology of John the Scot", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie,* pp. 315-326.

–"Negative Theology in John the Scot", *Studia Patristica,* 1975 (13), pp. 232-238.

Madec, G.: "Le dossier augustinien du *Periphyseon* de Jean Scot (liv. 1-11)", *Recherches augustiniennes,* 1980 (15), pp. 241-264.

Marenbon, J.: "A Florilegium from the *Periphyseon*", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1980 (47), pp. 271-277.

–"John Scottus and the *Categoriae decem*", en *Eriugena. Studien zu seinen Quellen,* pp. 117-134.

Mathon, G.: "Un florilege érigénien a l'abbaye de Saint-Amand au temps d'Hucbald", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1953 (20), pp. 302-311.

Moreau, J.: "Le Verbe et la création selon saint Augustin et Jean Scot Erigène", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie,* pp. 201-209.

Murillo, I.: "El lenguaje sobre Dios en Juan Escoto Eriúgena", *Revista española de filosofía medieval*, 1993 (0), pp. 192-142.

O'Meara, J. J.: "Eriugena's Use of Augustine", *Augustine Studies,* 1980 (2), pp. 21-34.

–"The Problem of Speaking about God in John Scottus Eriugena", en *Carolingian Essays,* pp. 151-167.

Onofrio, G. d': "*Disputandi disciplina.* Procédés dialectiques et *logica vetus* dans le langage philosophique de Jean Scot", en *Jean Scot écrivain,* pp. 229-263.

Piemonte, G.: "L'expression *quae sunt* et *quae non* sunt. Jean Scot et Marius Victorinus", en *Jean Scot écrivain,* pp. 81-113.

–"Notas sobre la *Creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriugena", *Sapientia,* 1968 (23), pp. 38-58, pp. 115-132.

Rini, R.: "Dio come *essentia omnium* nel pensiero di Giovanni Scoto Eriugena", *Rivista de filosofia neo-scolastica,* 1970 (62), pp. 101-132.

Roques, R.: I. "L'anthropologie et l'eschatologie de Jean Scot Erigene"; II. "L'Ecriture et son traitement chez Jean Scot et chez saint Anselme", *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études,* Section des Sciences religieuses, 1967-1968, 1967 (75), pp. 189-193.

–"L'écriture et son traitement chez Jean Scot Erigene. Jean Scot traducteur et commentateur", *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études,* 1969-1970, 1969 (77), pp. 304-315.

–"Genèse, I, 1-3, chez Jean Scot Erigène", en *Libres sentiers vers l'érigénisme,* pp. 131-194.

–"Jean Scot", en *Dictionnaire de spiritualité,* coll. 735-761, Beauchesne, Paris, 1973.

–"Remarques sur la signification de Jean Scot Erigene", en *Divinitas,* 2, 1967, pp. 245-329.

–"Traduction ou interprétation? Breves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys", en *The Mind of Eriugena,* pp. 59-76.

–"Tératologie et théologie chez Jean Scot Erigène", en *Libres sentiers vers l'érigénisme,* pp. 13-43.

–"Les hiérarchies dionysiennes présentées par Jean Scot", *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études,* 1971-1972, 1971 (79), pp. 338-344.

–"Recherches sur l'influence du *corpus* dionysien: Jean Scot traducteur et commentateur", *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études,* 1970-1971, 1970 (78), pp. 301-305.

–I. "Théophanie et nature chez Jean Scot Erigene"; II. "Explication de textes érigéniens et pseudo-dionysiens", *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études,* 1965-1966, 1965 (73), pp. 156-161.

–I. "Théophanie et nature chez Jean Scot Erigene"; II. "Explication de quelques passages du *De divisione naturae*", *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études,* 1966-1967, 1966 (74), pp. 162-167.

Russell, R.: "Some Augustinian Influences on Eriugena's *De divisione naturae*", en *The Mind of Eriugena,* pp. 31-40.

Sheldon-Williams, I. P.: "The Title of Eriugena's *Periphyseon*", *Studia Patristica,* Leipzig, 1961 (3), pp. 297-302.

–"Eriugena's Greek Sources", en *The Mind of Eriugena,* pp. 1-14.

Schrimpf, G., "Johannes Scottus Eriugena und die Rezeption des Martianus Capella im karolingischen Bildungswesen", en *Eriugena. Studien zu seinen Quellen,* pp. 135-148.

Soto-Bruna, M. J.: "Causalidad, Expresión y Alteridad. Neoplatonismo y Modernidad", *Anuario Filosófico*, 2000 (33), pp. 533-554.

Stock, B.: "*Intelligo me esse.* Eriugena's Cogito", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie,* pp. 327-334.

–"The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena", *Studi Medievali,* ser. 3ª, 1967, pp. 1-57.

Théry, G.: "Scot Erigène introducteur de Denys", *New Scholasticism,* 1933 (7), pp. 91-108.

–"Scot Erigène traducteur de Denys", *Archivium Latinitatis Medii Aevii, Bulletin du Cange,* 1931 (6), pp. 185-278.

Trouillard, J.: "Erigène et la théophanie créatrice", en *The Mind of Eriugena,* pp. 98-113.

–"La notion d'analyse chez Jean Scot", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie,* pp. 349-356.

–"Proclos et Erigène. Quelques aspects de la théorie de rame", *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études,* 1968-1969, 1968 (76), pp. 197-202.

–"La *virtus gnostica* selon Jean Scot Erigène", *Revue de théologie et de philosophie,* 1983 (115), pp. 331-354.

–"La notion de théophanie chez Erigène", en *Manifestation et révélation,* Beauchesne, Paris, 1976, pp. 15-39.

–"Les puissances divines selon Erigène", en *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie-Théologie,* Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985, pp. 139-152.

–"L'unité humaine selon Jean Scot Erigène", en *L'homme et son prochain, Actes du VIII[e] Congrès des sociétés de philosophie de langue françaises,* Toulouse, 1956, pp. 298-301.

Vernet, F.: "Erigène", en *Dictionnaire de théologie catholique,* V, coll. 401-434, Letouzey et Ané, Paris, 1913.

## 7. Escoto Eriúgena en algunos manuales de historia de la filosofía medieval

Chevalier, J.: *Historia del pensamiento,* vol. 2: *El pensamiento cristiano desde los orígenes hasta el final del siglo XVI*, Aguilar, Madrid, 1960, pp.148-160.

Copleston, F.: *Historia de la filosofía,* vol. 2: *De San Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona, 1971, pp. 118-139.

Corvino, F.: *La filosofia dell'alto Medioevo*, cap. IV, "Giovanni Scoto Eriugena e la scuola di Auxerre", pp. 79-96, en *Storia della filosofia*, dirigida por M. Dal Pra t. V, *La filosofia medievale, dal secolo VI al Secolo XII*, Casa editrice Dr. Francesco Vellardi, Milano, 1975-76.

Forest A., Gaudillac M. des Van Steenberghen, *El pensamiento medieval*, en Fliche A., Martín V., Historia de la Iglesia, Edicep, Valencia, vol.

Fraile, G.: *Historia de la filosofía*, Bac, Madrid, 1960, vol. II, pp. 312-343.

Gilson, É.: *La filosofía de la edad media, Desde los orígenes patrísticos hasta el siglo XII*, Gredos, Madrid, 1958, pp. 251-277.

Jolivet, J.: *Histoire de la philosophie,* vol. 1: *La philosophie médiévale,* J. Vrin, Paris, 1969, pp. 1250-1260.

Saranyana J. I., *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica Barroca,* Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Eunsa, Pamplona, 2003, [2]2007, pp. 123-134.

Vignaux, P., *Philosophie au Moyen Age,* Armand Colin, Paris, 1958, pp. 16-21.

Wulf, M. de: *Histoire de la philosophie médiévale,* J. Vrin, Paris, 1934, pp. 112-123.

## 8. Autores antiguos

Agustín de Hipona, *Opera omnia,* PL 32-47.

Ambrosio de Milán, *De paradiso,* PL 14.

Basilio de Cesarea, *Opera omnia,* PG 29-32.

Boecio, *Opera omnia,* PL 63-64.

Calcidio, *Platonis Timaeus,* éd. J. Wrobel, Leipzig, 1876.

Capella Martianus, *De nuptiis Philologiae et Mercurii,* A. Dick (ed.), Leipzig, 1925.

Dionisio el Areopagita, *Opera omnia,* PG 3.

Gotescalco d'Orbais, *Oeuvres théologiques et grammaticales*, D. C. Lambot (ed.), Louvain, 1945.

Gregorio Nacianceno, *Opera omnia,* PG 35-38.

Honorio Augustodunense, *Clavis physicae,* P. Lucentini (ed.), Rome, 1974.

Máximo el Confesor, *Opera omnia,* PG 90-91.

–*Scholiae in libros sancti Dionysii,* PG 4.

Prudencio de Troyes, *De praedestinatione contra Joannem Scotum,* PL 115.

Pseudo-Agustín, *Categoriae decem,* PL 32.

Pseudo-Juan Escoto, *Expositiones seu Glossae in mysticam Theologiam S. Dionysii,* PL 122.

Remigio de Auxerre, *Commentum in Martianum Capellam,* C. Lutz (ed.), Leyde, 1962-1965.

JUAN ESCOTO ERIÚGENA

# SOBRE LAS NATURALEZAS

## *PERIPHYSEON*

# LIBRO PRIMERO

*[Primera división de las cosas en las que son y las que no son]*

[441A] N. Reflexionando con frecuencia[1] y, cuanto lo permiten mis capacidades, investigando con la mayor diligencia acerca de todas las cosas que pueden percibirse con el entendimiento, o que superan el alcance de éste, la primera y suprema división de todas éstas consiste en las que son y en las que no son, conviniéndoles el vocablo general que en griego se denomina φύσις y en latín *natura*. ¿Acaso te parece de otro modo?

A. Estoy de acuerdo. Pues también yo, mientras avanzo por el camino del razonamiento, considero que esta división debe ser hecha de este modo.

N. Así pues, el nombre general de naturaleza es, como dijimos, el que corresponde a los seres que son y que no son.

A. Ciertamente. Pues nada puede suceder en nuestros pensamientos que pueda prescindir de tal vocablo.

N. Puesto que estamos de acuerdo respecto al término de naturaleza que es genérico, quisiera que expusieras la razón de la división de [441B] éste en especies, teniendo en cuenta sus diferencias; o si lo prefieres, intentaré yo antes la división y tú juzgarás si ésta es correcta.

A. Comienza ya. Estoy impaciente por conocer la verdadera razón de esta cuestión y deseoso de escucharte.

*[Sobre la división de la naturaleza]*

N. Considero que la división de la naturaleza[2] puede ser de cuatro clases, teniendo en cuenta cuatro diferencias, de las que la primera consiste en aquélla que crea y no es creada, la segunda en la que es creada y crea, la tercera, en la que es creada y no crea, y la cuarta, la que ni crea ni es creada.

---

[1] Cicerón, *De oratore*, I, 1; *De divinatione*, II, 1; *De amicitia*, VIII, 26. La fórmula se halla en varios autores.

[2] Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, V, 9, 4; CCSL 47, p. 139, 138 144; PL 41, 151. Jeau neau refiere esta fórmula, con preferencia, a Filón de Alejandría, *De opificio mundi*, 99 (Cohn / Wendland, editio minor, Berlin, 1886, p. 27, 28 31) y a Marciano Capella, *De nuptiis*, VII, 738 (ed. A. Dick, Leipzig, 1925, pp. 372 373).

Sin embargo, estas [442A] cuatro divisiones se oponen recíprocamente de dos en dos. Pues la tercera se opone a la primera, y la cuarta a la segunda; pero la cuarta se coloca entre los imposibles, de cuyo ser es propio el no poder existir. ¿Te parece correcta esta división?

A. Ciertamente. Pero quisiera que repitieses para que la oposición de las formas enumeradas quedase más clara.

N. Si no me equivoco, entenderás la oposición de la primera clase a la tercera. Pues la primera crea y no es creada, a la que por el contrario se opone la que es creada y no crea; también entenderás la oposición de la segunda a la cuarta, ya que la segunda no sólo es creada sino que crea, a la que totalmente se opone la cuarta, que ni crea ni es creada.

A. Lo veo con claridad. Pero me desconcierta mucho la cuarta clase, añadida por ti. Pues de las otras tres no me atrevo a dudar de ningún modo, ya que, la primera, como considero, se comprende como la causa de todos los seres que son, [442B] es decir, Dios; la segunda se refiere a las causas primordiales[3]; la tercera, a los seres que se conocen en su generación sometidos al tiempo y al espacio. Y por tanto, según considero, será necesario discutir con más detalle sobre cada una de estas divisiones.

N. Juzgas con rectitud. Pero dejo a tu consideración el orden que deba seguir la exposición, es decir, de cuál de las clases de naturaleza habremos de discutir primero.

A. Me parece, en verdad, que antes de hablar de las otras divisiones, expongamos sobre la primera división todo lo que la Luz de los entendimientos[4] tenga a bien otorgarnos.

N. Sea así. Pero, considero que antes hay que hablar brevemente de la primera y principal división [443A] de todas las cosas entre las que son y las que no son, como dijimos.

*[Sobre los cinco modos de la primera división]*

A. Lo consideras con justicia. Pues no creo que convenga comenzar el razonamiento de ninguna otra manera previa, no sólo porque se trata de la primera diferencia de todas, sino porque parece ser y es más oscura que las demás.

N. Así pues, esta misma diferencia primordial, la más distinguida de todas, investiga cinco modos de su interpretación[5].

---

[3] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, 10 11 (CSEL, 28, 1, p. 182, 24 y p. 185, 5 6; PL 34, 346 347). Beda, *De natura rerum liber*, I, 12 13 (CCSL, 123A, p. 192; PL 90, 188 189).

[4] Esta fórmula se halla en San Agustín, en diversos textos suyos. Sirvan como ejemplo: *De civitate Dei*, VIII, 7, 18 20, CCSL 47, p. 224; PL 41. Se puede hallar también en *Confessiones*, XI, 11, (13), 1 2 y XII, 18, (27), 16 (CCSL 27, p. 200 y p. 229; PL 32, 814 y 836).

*[I]*

El primero de los cuales parece ser el mismo por el que la razón nos enseña que todos los seres que caen bajo el sentido corporal, o bajo la percepción intelectual, se dicen *ser* verdadera y racionalmente, o al contrario, que aquellos que por la excelencia de su naturaleza no sólo superan al sentido, sino también a todo entendimiento y a toda razón, con justicia parecen *no ser*, los cuales no se comprenden rectamente sino en Dios solo y [443B] en las causas y en las esencias de todos los seres que han sido creados por Él. Y no inmerecidamente. Pues Él mismo es la esencia de todos los seres, quien solo en verdad existe, como dice Dionisio Areopagita[6]: "Pues –dice– el ser de todo es la Divinidad que está más allá del Ser". También Gregorio el Teólogo[7] confirma con muchas razones que ninguna sustancia o esencia, sea sensible o inteligible, puede comprenderse por el entendimiento o por la razón de la criatura.

*[Que ninguna esencia o sustancia se puede comprender por sí misma]*

Pues así como el mismo Dios que subsiste en sí mismo más allá de toda criatura, no se comprende por ningún entendimiento, de la misma manera también, en las secretísimas profundidades de la criatura creada por Él y existente en Él, es considerado incomprensible. Aquello que, sin embargo, se percibe en toda criatura, bien con el sentido corpóreo o bien se considera con el entendimiento, no es otra cosa sino, [443C] como se ha dicho, algo que acontece a cada esencia incomprensible. Pues a través de la cualidad, de la cantidad, de la forma, de la materia o de cierta diferencia de lugar o de tiempo, no se conoce qué es (esencia), sino que es (existencia). Así pues, como pienso, este modo primero y supremo es propio de la división de los seres que se dicen *ser* y *no ser*, porque aquel otro que parece ser en cierto modo el que se constituye en las privaciones, no sólo de las sustancias sino también de los accidentes, de ningún modo ha de ser tomado por tal. Pues no veo cómo, en la división de los seres, pueda ser aceptado lo que absolutamente no es, ni puede ser, ni lo que no supera al entendimiento a causa de

---

5 Mario Victorino, *Liber de generatione divini verbi ad Candidum Arrianum*, 4, 1 5 (CSEL 83, p. 19 20; PL 8, 1021C 1022A).

6 Dionisio Areopagita, *De caelestis hierarchia*, IV, 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, Berlín, 1991, p. 20,16 17; PG 177D; PL 122, 1046B C). Cfr. : Eriugena, *Periphyseon*, I, 516C. III, 664B. V, 903C).

7 Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 28 (PG 36, 32BC; SC 250, pp. 108 110). Cfr.: Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XIII, 80 148 (CCSG 18, pp. 126 128; PG 91, 1228A 1229C).

la eminencia de su existencia, a no ser, tal vez, que alguien[8] hubiera pretendido que [443D] las ausencias y las privaciones de los seres que existen, no son una nada absoluta, sino que están implicadas por una cierta virtud natural admirable en aquellos seres de los que son privaciones o ausencias u oposiciones, de forma que existan de algún modo.

*[III]*

Así pues, el segundo modo [444A] ha de ser el que se considera en los órdenes de las naturalezas creadas y en sus diferencias. El cual, comenzando desde la naturaleza intelectual más excelsa y constituida en la proximidad inmediata de Dios, desciende hasta el extremo de la criatura racional e irracional, esto es, para decirlo más claramente, desde el ángel sublime hasta la última parte del alma racional e irracional, a la que llamo vida nutritiva y activa, que es la parte última del alma porque nutre y hace crecer el cuerpo. Donde, según un modo admirable de la inteligencia, cada orden, como este mismo comprendido en lo más bajo de la escala, que es el propio de los cuerpos y en el que se termina toda división, puede ser llamado *ser* y *no ser*. Pues la afirmación de lo inferior es la negación de lo superior. Y de la misma manera, la negación de lo inferior es la afirmación de lo superior. Y por lo mismo que la afirmación de lo superior [444B] es la negación de lo inferior, la negación, ciertamente, de lo superior será la afirmación de lo inferior. Pues como la afirmación del hombre es la negación del ángel, la negación del hombre es la afirmación del ángel y viceversa. Y esta misma regla[a] puede observarse en todas las esencias celestes hasta llegar al supremo orden de todos. El mismo orden se termina, sin embargo, hacia arriba en la suprema negación; Pues la negación de éste no confirma a ninguna criatura superior a sí. Sin embargo hacia abajo, [444C] el último solamente niega o afirma al superior a sí mismo, porque por debajo de Él no tiene nada que lo haga desaparecer o lo constituya, porque es precedido de todos los superiores y, sin embargo él no precede a ningún inferior. Así, por esta razón todo orden racional e intelectual de la criatura se dice que *es* y que *no es*. Pues es en cuanto es conocido por sus superiores o por sí mismo; no es, sin embargo, en cuanto que no permite que sea comprendido por los inferiores.

[8] Fridugisus, *De substantia nihil et tenebrarum*, PL 105, 751 756; MGH, *Epistolae*, IV, pp. 552 555; C. Gennaro, *Fridugiso di Tours e il "Substantia nihil et tenebrarum". Edizione criti ca e studio introduttivo*, Padova, 1963.

[a] Glosa. Hay que notar que esto no se dice del hombre antes del pecado. Estos son los ejem plos. Afirmación del hombre: El hombre es un animal racional mortal. Negación del ángel: El ángel no es un animal racional mortal. Negación del hombre: El hombre no es animal racional inmortal. Afirmación del ángel: el ángel es animal racional inmortal. Estas cuatro proposi ciones realizan otras cuatro.

*[III]*

El tercer modo de oposición se examina, no sin razón, entre estos seres en los que se realiza la plenitud de este mundo sensible, y [444D] las causas que los preceden en las más secretas profundidades[9] de la naturaleza. Pues cualquiera de estas causas que es conocida en la materia y en la forma, a través de la generación, en los tiempos y en los lugares según cierta costumbre humana, se dice que es; sin embargo, cualquier cosa que todavía se comprende en las mismas profundidades de la naturaleza [445A] y no aparece en la forma o en la materia, en el lugar o en el tiempo, y en los demás accidentes, por la misma antedicha costumbre, se dice que no es. Existen ejemplos[10] manifiestos y abundantes de este modo, en especial, en la naturaleza humana. Pues como Dios creó a todos los hombres de modo sincrónico en aquel primero y único al que hizo a su imagen, pero no los creó simultáneamente en este mundo sensible sino que, al contrario, a aquella naturaleza que había creado al mismo tiempo la llevó hacia la existencia sensible en determinados tiempos y lugares, según una sucesión que Él mismo conoció, de los que aparecieron ya en el mundo de forma visible, se dice que son; de los que, sin embargo, todavía están latentes, y que sin embargo han de ser, se dice que no son. [445B] A esta clase pertenece aquella razón que considera la virtualidad de las semillas[11], sea en los animales, sea en los árboles, sea en las plantas. Pues la potencialidad de las semillas, en el tiempo en que se oculta en los secretos de la naturaleza, puesto que todavía no se manifiesta se dice que no es; mientras que, por el contrario, cuando aparece en los seres que nacen y crecen, en los animales o en las flores, o en los frutos de los árboles y de las plantas, se dice que es.

---

[9] Cfr. San Agustín, *Epistulae*, 190, V, 16 (CSEL 57, p. 150, 19; PL 33, 862); *In Johannis Evangelium tractatus*, IX, 5 (CCSL 36, p. 93, 15 16; PL 35, 1460); *Enarrationes in Psalmos*, 78, 5 (CCSL 39, p. 1102, 13; PL 36, 1013); *Sermones*, 214, 3 (ed. P. Verbraken en Revue bénédictine, 72 (1962), p. 16, 79 80; PL 38, 1067).

[10] San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, 84, 7 (CCSL 39, pp. 1165 1166; PL 37, 1072; *De civitate Dei*, XIII, 14 (CCSL 48, pp. 395 396; PL 41, 386); *De peccatorum meritis*, I, X, 11 y III, VII, 14 (CSEL 60, pp. 12 13 y p. 161; PL 44, 115 y 194). Cfr. Eriúgena, *De praedestina tione*, XVI, 3 (CCCM 50, pp. 95 96); *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, XXXI, 36 56 (SC 180, pp. 172 174).

[11] Sobre esta cuestión de las semillas, además de otros lugares, véase San Agustín, *De quan titate animae*, XVII, 29 (PL 32, 1052A2); *De Genesi ad litteram*, III, XII, 20 (CSEL 28, I, p. 78, 2; PL, 34, 287); *Epistulae*, 137, III, 10 (CSEL, 44, p. 109; PL 33, 519 520). Cfr. Eriúge na, *Periphyseon*, III, 704C.

*[IV]*

Según los filósofos[12], el cuarto modo es el que dice, no de manera improbable, que en verdad son únicamente los seres que se comprenden con el solo entendimiento; sin embargo los que, varían a través de la generación, que se unen y se disuelven por las separaciones o contracciones de la materia, por las distancias de los lugares, [445C] y también, por los movimientos de los tiempos, verdaderamente se dice que no son, como es el caso de los cuerpos que pueden nacer y corromperse.

*[V]*

El quinto modo es el que intuye la razón en la sola naturaleza humana, la cual, cuando perdió, al pecar, la dignidad de imagen divina en la que propiamente estuvo, abandonó merecidamente su propio ser, y por ello se dice que no es. Sin embargo, cuando por la gracia restaurada del Hijo Unigénito de Dios es conducida de nuevo al primitivo estado de su sustancia en la que fue creada según la imagen de Dios, comienza a ser y a vivir en Este Hombre que fue creado según la imagen de Dios. A este asunto parece referirse lo que dice el Apóstol[13]: "Y llama a los seres que no son como a los que son", esto es, a aquellos que fueron perdidos por el primer hombre y que cayeron en una especie de no [445D] subsistencia, Dios Padre a través de la fe en su Hijo, los llama para que sean como aquellos que ya han renacido en Cristo, aunque también esto pueda ser comprendido de esta manera acerca de estos hombres a los que Dios llama cotidianamente de las profundidades secretas de la naturaleza, en las que se considera que no son, para que aparezcan sensiblemente en la forma y en la materia y en todos los demás accidentes en los que pueden manifestarse los seres ocultos, salvo que [446A] la razón más indagadora puede encontrar también algún otro modo además de éstos. Pero por el momento, si a ti no te parece de otra manera, pienso que de esta cuestión ya se ha dicho demasiado.

A. Totalmente suficiente, a no ser que me dejara un tanto perplejo lo que parece que dijo San Agustín[14] en su *Hexaemeron*, esto es, que la naturaleza angélica fue creada antes que toda criatura, no en el tiempo, sino por su dignidad, y por esto contempló las causas primordiales de todas los otros seres, además de las de sí misma, esto es, los ejemplares principales, que los griegos llaman πρωτότυπα, a los que había contemplado primero en Dios, después

---

[12] Platón, *Timeo*, 27d 28a, según la traducción de Calcidio, ed. J. H. Waszink, London Leiden, 1952, 2ª ed. (1975), p. 20, 15 20.

[13] *Carta a los Romanos*, 4, 17.

[14] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, XXIV, 4 XXXII, 50 (CSEL, 28, 1, pp. 123 131; PL 34, 313 317, ad sensum). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, 67, 137 (CCSG 18, p. 259; PG 91, 1416 A3).

en sí misma, y finalmente, contempló las mismas criaturas en sus efectos. Pues no pudo conocer la causa de sí misma antes de que procediera hacia la propia especie.

N. Aquello no debe preocuparte, sino, más bien, considera más profundamente lo que ha sido dicho. Pues si hubiésemos afirmado que los ángeles habían conocido las causas principales de los seres, en tanto que constituidas en Dios, [446B] parecería que nos oponemos al Apóstol[15], quien afirma que el mismo Dios y las causas de todos los seres en Él, las cuales no son otra cosa excepto lo que Él mismo es[16], están más allá de todo lo que se dice y se comprende. Y por esto es necesario que nosotros sostengamos la recta vía media para que no parezca que nos oponemos al Apóstol o que no mantenemos la opinión de la suprema y santa autoridad del maestro. Así pues, no hay que dudar que una y otra hayan dicho la verdad sino, por el contrario, mantenerla firmemente. Por tanto, la razón no permite que la causa de todos los seres, que supera todo entendimiento, llegue a ser conocida para ninguna naturaleza creada, según el Apóstol. "¿Pues quién –dice[17]– conoció el pensamiento del señor?" Y en otro lugar[18]: "La paz de Cristo que supera todo entendimiento". Pero si la Causa de todos los seres ha sido inalcanzable por todos los existentes que fueron creados por ella, sin ninguna duda [446C] las razones de todos los seres, que eterna e inmutablemente están en ella, han sido absolutamente inalcanzables por todos los seres de los que son razones.

*[Que las razones de todos los seres se dice que no son en cuanto contenidas en Dios, pero se dice que son en cuanto pueden ser comprendidas por el entendimiento angélico o humano, a través de las teofanías]*

Sin embargo, no se apartará de la verdad –según considero– cualquiera que haya dicho que en las inteligencias angélicas están ciertas teofanías de estas razones, esto es, ciertas apariciones divinas comprensibles a la naturaleza intelectual, sin embargo no las mismas razones, esto es, los ejemplares principales. Creemos que San Agustín[19] dijo, de manera no incongruente, que aquellas teofanías habían sido vistas en la criatura angélica antes de la generación de todos los seres inferiores. Por tanto, no nos perturba lo que

---

[15] *Carta a los Filipenses*, 4, 7.

[16] Véase Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 17 18; CCCM 50, p. 10); *Periphyseon*, III, 675B.

[17] *Carta a los Romanos*, 11, 34. Cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, VIII, 18 (CSEL, 28, 1, p. 44, 23; PL 34, 270); *De consensu evangelistarum*, III, XIII, 48 (CSEL, 43, p. 334, 19. PL 34, 1188).

[18] *Carta a los Filipenses*, 4, 7.

[19] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, XXIV, 41 (CSEL 28, 1, pp. 123 124; PL 34, 313, al sentido).

dijimos, a saber, que también los ángeles contemplan primero en Dios las causas de la criatura inferior, después en sí mismos. Pues no sólo se llama Dios a la esencia divina, sino también con frecuencia es denominado Dios por la Santa Escritura aquel modo por el que, de cualquier manera, [446D] se muestra a Sí mismo a la criatura intelectual y racional, conforme es la capacidad de cada una. Y este modo suele ser llamado por los griegos[20] teofanía (esto es, aparición de Dios). Ejemplo de lo cual es: "Vi al Señor que estaba sentado"[21] y las demás cosas de este tipo, no habiendo visto la esencia del mismo sino algo hecho por Él. Por tanto, pues, no hay que extrañarse si en el ángel se comprende un triple [447A] conocimiento: uno en verdad superior, que se expresa en él acerca de las razones eternas de los seres, según el modo anteriormente dicho; después el conocimiento que recibe en sí desde los seres superiores como si confiara para sí mismo en una maravillosa e inefable memoria, como casi una imagen[22] expresa de la imagen. Y por esto, si puede conocer los seres superiores a sí mismo de tal modo, ¿quién se atreverá a decir que no posee en sí mismo cierto conocimiento de las inferiores? Así pues, rectamente se dice que son aquellos seres que pueden ser comprendidos por la razón y el entendimiento, y de forma semejante se dice con verdad que no son los que, sin embargo, superan toda razón y entendimiento.

A. Por tanto, ¿qué diremos de aquella felicidad futura que se promete a los santos, que consideramos que no es ninguna otra cosa, salvo la pura [447B] e inmediata contemplación de la misma esencia divina? Como dice el santo evangelista Juan[23]: "sabemos que somos hijos de Dios y todavía no se nos manifestó qué seremos. Cuando, sin embargo, se manifieste, seremos semejantes a Él, pues lo veremos tal como es". De nuevo el Apóstol Pablo[24]: "Ahora lo vemos como en un espejo y de forma enigmática; entonces, sin embargo, lo veremos cara a cara". De nuevo San Agustín[25], en los libros de *La ciudad de Dios*, dice –como juzgo– acerca de la contemplación futura de la esencia divina: "A través de los cuerpos que llevaremos sobre nosotros, cualesquiera que sean, a cualquier otro cuerpo que dirijamos las miradas de

---

[20] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, IV, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 22; PG 3, 180C 181A).

[21] *Isaías*, 6, 1.

[22] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 12 (13) (PG 44, 164 A15). San Agustín, *De musica*, VI, XI, 32 (PL 32, 1180).

[23] *I Juan*, 3, 2.

[24] *I Carta a los Corintios*, 13, 12.

[25] San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, XXIX, 6 (CCSL 48, p. 861, 185 197; PL 41, 800 801).

nuestro cuerpo, contemplaremos al mismo Dios con diáfana claridad". Pues si la altura de la esencia divina supera la capacidad purísima de la contemplación angélica –pues fue expuesto con anteriores razones que la esencia divina no es [447C] comprensible para ninguna criatura intelectual, la que no hay duda que en los ángeles se realiza de la máxima manera; a nosotros también no se nos ha prometido[26] ninguna otra felicidad que una igual a la naturaleza angélica–, ¿de qué modo la felicidad de la naturaleza humana gozará de que sea contemplada la altura de la esencia divina?

N. Has estado agudo y vigilante. Pues no sin causa te preocupas por esta cuestión. Pero consideraría que te es suficiente lo que antes dijimos en general de toda criatura.

A. ¿Qué fue ello? Te ruego lo repitas.

N. ¿Acaso no definimos de modo universal que la esencia divina por sí misma no es comprensible a ningún sentido corpóreo, a ninguna razón, a ningún entendimiento, sea humano o angélico?

A. Lo recuerdo, y no puedo negar que lo he aceptado de esta manera. Pero, según me parece, o bien aquella conclusión anteriormente dicha se resuelve enteramente, y concederemos la misma contemplación de la divina esencia a la criatura intelectual, por sí [447D] misma; o si no se puede resolver, porque ha sido establecida con razones certísimas, será necesario que resuelvas con verdaderas razones y ejemplos probables el modo de contemplación divina, que se promete a los santos en el futuro y en la que subsisten siempre los ángeles.

N. Ignoro a qué modo te refieres, si no es a aquel del que hace poco [448A] hemos discutido.

A. Quisiera que repitieras cuál sea, pues no lo recuerdo bien.

N. ¿No recuerdas qué se había convenido entre nosotros, cuando comentábamos ciertas cuestiones del *Hexaemeron* del santo padre Agustín?

A. Ciertamente lo recuerdo, pero quiero escucharte de nuevo sobre este asunto.

N. Te preocupaba, como pienso, de qué modo el padre citado haya dicho que los ángeles primeramente han conocido en Dios las causas de los seres que han de ser creados, las cuales están eternamente en Dios y son Dios, después en sí mismos; finalmente, de qué modo haya dicho que han conocido las propias especies y diferencias de las mismas criaturas, si la esencia divina, con las razones que en ella existen esencialmente, no puede ser comprensible para ninguna criatura.

---

[26] *San Lucas*, 20, 36.

A. Lo recuerdo todo.

N. ¿Recuerdas qué respondíamos a esto?

A. Ciertamente lo recuerdo, si la memoria no me falla. Decías, pues, [448B] que los ángeles no habían visto las mismas causas de los seres que subsisten en la divina esencia, sino ciertas apariciones divinas a las que, como dices, los griegos llaman teofanías, y han sido llamadas con el nombre de las causas eternas de las que son imágenes. Añadiste también que no sólo la misma esencia divina que existe en sí misma inmutablemente se llama Dios, sino también que las mismas teofanías que se expresan desde ella y sobre ella en la naturaleza intelectual, se predican con el nombre de Dios.

N. Lo recuerdas bien. Pues así lo dijimos.

A. Pero, ¿qué tiene que ver con el asunto presente?

N. Según me parece, no poco. Pues considero que de esta manera como los ángeles ven siempre a Dios, también los justos habrán de verlo como los ángeles, no sólo en esta vida, cuando sufren el éxtasis, sino también en el futuro.

A. Así pues, no veremos al mismo Dios por sí mismo, [448C] porque ni los ángeles lo ven –pues esto es imposible a toda criatura, ya que, como dice el Apóstol[27], "solo Él posee la inmortalidad y habita una luz inaccesible"–, sino que contemplaremos ciertas teofanías hechas en nosotros por Él.

N. No. Pues cada uno será informado según la elevación de su propia santidad y de su sabiduría[28], a partir de una y la misma Forma a la que todos los seres aspiran –me refiero al Verbo–. Pues Ella misma habla de Sí misma en el Evangelio[29]: "En la casa de mi Padre hay muchas mansiones", llamándose a Sí misma la casa del Padre. La cual, siendo una y la misma y permaneciendo inconmutable, sin embargo parecerá múltiple a estos a quienes se conceda generosamente habitar en ella. Pues cada uno, como dijimos, poseerá en sí mismo el conocimiento del Verbo unigénito, cuanto se le dará por gracia. Pues cuanto [448D] sea el numero de los elegidos, tanto será el número de las mansiones. Cuanto haya sido el número de las almas santas, tanta será la posesión de las teofanías divinas.

A. Parece verosímil.

---

[27] *I Timoteo*, 6, 16.

[28] San Agustín, *De vera religione*, LV, 113 (CCSL, 32, p. 260, 128 129; PL 34, 172). Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, IV, 251 259 (CCCM 31, pp. 71.72).

[29] *San Juan*, 14, 2.

N. Con razón dices verosímil. Pues, ¿quién podrá afirmar que es así y no de otra manera, cuando estas cuestiones parecen exceder las capacidades humanas del entendimiento, todavía en esta carne frágil? [449A]

A. Sin embargo, quisiera que mostraras brevemente qué puedes exponer acerca de esta teofanía, es decir, qué es, de dónde procede, en dónde reside, si se forma dentro o fuera de nosotros.

*[Acerca de la teofanía]*

N. Preguntas una cuestión profunda e ignoro qué problema más elevado pueda llegar a plantearse en las investigaciones humanas. Diré, sin embargo, lo que pude encontrar sobre esta cuestión en las obras de los Santos Padres que se atrevieron a tratar tales problemas.

A. Te lo suplico, responde.

N. Preguntas, por tanto, qué es la teofanía y de dónde procede y en dónde se halla.

A. Efectivamente.

N. Hallamos que el monje Máximo, filósofo divino en la exposición de los *Sermones* de Gregorio el teólogo, disputó[30] sobre esta teofanía de forma muy profunda y sutil. Pues dice que la teofanía no se realiza desde otra parte sino desde Dios; sin embargo, se realiza con el descenso del Verbo divino, esto es, del Hijo unigénito, que es la Sabiduría del Padre, descendiendo hacia [449B] la naturaleza humana, creada y purificada por Él, y por la ascensión de la naturaleza humana elevándose hacia el citado Verbo, por medio del amor divino. Aquí llamo descenso no al que tuvo lugar en la encarnación, sino al que se hace por la divinación, esto es, por la deificación de la criatura. Por tanto, se hace la teofanía a causa del mismo descenso de la Sabiduría de Dios hacia la naturaleza humana por la gracia, y de la ascensión de esta misma naturaleza hacia la Sabiduría por el amor. A cuya interpretación parece sumarse el santo padre Agustín exponiendo el texto del Apóstol[31]: "Quien se hizo para nosotros Justicia y Sabiduría". Pues así lo expone: "la Sabiduría del Padre, en la cual y por la cual fueron creados todos los seres, la cual no es creada, sino que crea, se hace en nuestras almas por cierto descenso inefable de su misericordia y se une [449C] a nuestro entendimiento para que de cierta manera inefable se haga una cierta sabiduría compuesta por el mismo que desciende hasta nosotros y que habita en nosotros, y por nuestra inteligencia atraída por Él, hacia Él y formada en Él". Semejante-

---

[30] Jeauneau advierte que no ha encontrado el texto, pero que, sin embargo, algunos autores citan a Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 293 307; VI, 131 145; LVI, 22 31 (CCSG 18, pp. 30 31, 48-49; 237; PG 91, 1084BC, 1113AB, 1385BC).

[31] *I Carta a los Corintios*, 1, 30.

mente diserta sobre la justicia y sobre las demás virtudes que se hacen no de otra manera que por cierta admirable e inefable conformación de la divina Sabiduría y de nuestra inteligencia. Pues –como dice Máximo[32]– cuanto el entendimiento humano asciende por la caridad, tanto la sabiduría divina desciende por la misericordia; y esta es la causa y la sustancia de todas las virtudes. Así pues, toda teofanía, esto es, toda virtud, se realiza no sólo en esta vida, en la que aún comienza en quienes son dignos de ser informados, sino también en la vida futura en quienes habrán de aceptar la perfección de la beatitud divina, no fuera de ellos, sino [449D] en ellos, y por Dios, y por ellos mismos.

A. Así pues, las teofanías se hacen desde Dios en la naturaleza angélica y humana, iluminada[33], purificada y perfeccionada por la gracia a causa del descenso de la Sabiduría divina y de la ascensión de la inteligencia humana.

N. De acuerdo. Pues a esta razón conviene lo que el mismo Máximo[34] dice, puesto que cualquier cosa que el entendimiento [450A] humano haya podido comprender, esto mismo se hace el entendimiento. Por tanto, en cuanto el ánimo comprende la virtud, en tanto Él mismo se hace virtud. Sin embargo, si buscas ejemplos de estas cosas, con toda evidencia han sido puestos por el mismo Máximo[35]. Pues como el aire iluminado por el sol no parece ser otra cosa que luz, no porque pierda su naturaleza, sino porque la luz prevalece en éste, de manera que éste mismo se considere semejante a la luz, así la naturaleza humana, unida a Dios, parece hacerse totalmente Dios, no porque deje de ser naturaleza, sino porque recibe la participación de la divinidad para que Dios solo parezca ser en ella. Mas, ausente la luz, el aire es oscuro; sin embargo, la luz del sol, subsistente por sí, no es aprehendida por ningún sentido corpóreo; cuando, sin embargo, la luz solar se mezcla con el aire, entonces empieza a aparecer de tal manera que, siendo inaprensible en sí [450B] misma para los sentidos, sin embargo, mezclada con el aire puede ser captada por los sentidos. Y con este ejemplo comprende que la Esencia divina que es incomprensible por sí misma, unida, sin embargo, a la

---

[32] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 140 145; XXIX, 23 24 (CCSG 18, pp. 48 49, 167; PG 91, 1113BC, 1288A).

[33] Dionisio Areopagita, *De caelestis hierarchia*, III, 2; VII, 3; VIII, 2; *De ecclesiatica hierarchia*, V, 3; VI, 5 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 19, 3 8, p. 30, 22, p. 31, 5, p. 106, 12 16, p. 119, 8 15; PG 3, 165C, 209CD, 504B, 536D 537A. Cfr. Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, IV, VII, 49 54 (SC 180, pp. 316 318; PL 122, 338D).

[34] No se localiza. Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429b 30 31), 8 (431b21).

[35] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 120 130, 390 391; VI, 612 626, 662 669 (CCSG 18, p. 25, 34, 64, 66; PG 91, 1073C 1076A, 1088D, 1137B, 1140C, ad sensum).

criatura intelectual de modo admirable, se manifiesta de tal manera que la misma –me refiero a la Esencia divina– aparezca sola en ella, es decir, en la criatura intelectual. Pues la excelencia inefable de la misma supera a toda naturaleza que participa de ella, de modo que no se halle ninguna otra cosa en todos los que son inteligentes salvo ella misma, mientras que por sí misma, como dijimos, no se manifiesta de ningún modo.

A. Veo perfectamente aquello que quieres demostrar. Pero no percibo con bastante claridad cómo estas explicaciones pueden estar de acuerdo con las palabras del santo padre Agustín.

N. Así pues, estate más atento y volvamos a las palabras que consideramos anteriormente de él. Se hallan, como creo, en el capítulo vigésimo [450C] segundo de *La ciudad de Dios*[36]: "A través de los cuerpos que llevaremos sobre nosotros, cualesquiera que sean, a cualquier otro cuerpo que dirijamos las miradas de nuestro cuerpo, contemplaremos al mismo Dios con diáfana claridad". Fíjate en la fuerza de las palabras. Pues no dijo: A través de los cuerpos que llevaremos contemplaremos al mismo Dios, porque Él mismo no puede ser visto por sí mismo. Sino que dijo: "A través de los cuerpos que llevaremos, cualesquiera que sean, a cualquier otro cuerpo que dirijamos las miradas de nuestro cuerpo, contemplaremos al mismo Dios". Así pues, será visto a través de los cuerpos en los cuerpos, no por sí mismo. Semejantemente, la divina esencia se manifestará, no por sí misma, sino por el entendimiento en los entendimientos, por la razón en las razones. Pues la excelencia del poder divino se manifestará en la vida futura para todos los que, por la contemplación, habrán de ser dignos de la misma, [450D] de forma tan intensa que ninguna otra cosa brillará para ellos en los cuerpos o en los entendimientos, salvo ésta. "Pues Dios será todo en todos"[37]. Como si, abiertamente, dijera la Escritura: Dios solo aparecerá en todos. De ahí que el santo Job[38] diga: "Y en mi carne veré a Dios". Como si hubiese dicho: En esta carne mía, que ha sido afligida por muchas tentaciones, tanta [451A] gloria ha de existir, que, así como en el modo actual nada se manifiesta en ella sino muerte y corrupción, de la misma manera, en la vida futura, nada se me manifestará en ella, sino solo Dios, quien verdaderamente es vida, inmortalidad e incorrupción. Pero si prometió tal gloria en orden a la felicidad de su cuerpo, ¿qué no ha de ser considerado acerca de la dignidad de su espíritu?

---

[36] San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, XXIX, 6 (CCSL 48, p. 861, 185 197; PL 41, 800 801).

[37] *I Corintios,* 15, 28.

[38] *Job*, 19, 26.

Sobre todo cuando, como dice el gran teólogo Gregorio[39], cambiará los cuerpos de los santos en razón, la razón en entendimiento, el entendimiento en Dios, y, por ello, toda la naturaleza de aquellos se cambiará en el mismo Dios. Los paradigmas bellísimos de esta cuestión fueron puestos en la exposición de Gregorio por el citado Máximo. Uno de los cuales pusimos anteriormente cuando hablábamos del aire; otro, sin embargo, lo añadimos ahora, el cual se refiere al fuego y al hierro. Pues cuando el hierro arde con el fuego y se disuelve en líquido, nada de su naturaleza [451B] le manifiesta a los sentidos que permanece, sino que todo se convierte en la cualidad ígnea; sin embargo, a través de la sola razón se sabe que se conserva su naturaleza, aunque licuefacta. Por tanto, como todo el aire parece luz y todo el hierro licuefacto –como dijimos–, también parece fuego, permaneciendo, sin embargo, sus propias sustancias; así también habrá de ser admitido por un sano entendimiento que después del fin de este mundo, toda la naturaleza corpórea e incorpórea parecerá ser solo Dios, permaneciendo la integridad de la naturaleza, para que también Dios, que por sí mismo es incomprensible, se comprenda, en cierto modo, en la criatura. Pues la misma criatura, por un milagro inefable, se transformará en Dios. Pero basten estos ejemplos, si estas cuestiones se te manifiestan con claridad.

A. Realmente empiezan a estar claras, cuanto está permitido que tales cuestiones aparezcan claras a nuestros entendimientos. Pues sobre esta cuestión inefable, ¿quién en esta vida puede hablar de Él con tal claridad [451C] que el deseo de quienes investigan no apetezca nada más allá? Sobre todo cuando ninguna otra gloria se nos promete en la vida futura, salvo el conocimiento por la experimentación de aquellas cuestiones, que aquí abajo son creídas por la fe y buscadas y demostradas por la razón, cuanto es permitido.

N. Juzgas cauta y razonablemente. Así pues, considero que hay que volver a las cuestiones que han sido propuestas, es decir, a las divisiones de la naturaleza.

A. Ha de volverse ciertamente a estas divisiones, porque, en estos problemas que han de tratarse, se ha de observar un método para que puedan llegar a algún fin.

*[Sobre la naturaleza que crea y que no es creada]*

N. Así pues, la primera diferencia de las citadas divisiones de la naturaleza que consideramos se refiera a la que crea y no es creada. Y no sin razón, porque tal clase de naturaleza se predica propiamente de Dios solo, quien solo, creando todos los seres, se comprende que es ἄναρχος, (esto es, sin

[39] Gregorio Nacianceno, *Orationes*, VII, 21 (PG 35, 781C 784A). Máximo el Confesor, *Ambigua in Johannem*, XVII, 167 173 (CCSG 18, p. 141; PG 91, 1249D 1252A).

principio), [451D] porque únicamente Él es la causa principal de todos los seres que han sido creados a partir de Él y por Él mismo. Y por esto, es también el fin de todos los seres que son por Él; pues todos los seres tienden a Él[40] mismo. Así pues, es el principio y el medio y el fin: ciertamente es el principio, porque por Él existen todos los seres que participan la esencia; es, sin embargo, el medio, porque en Él y por Él subsisten y se mueven; es el fin, porque hacia Él se mueven los seres que buscan el descanso de su movimiento [452A] y la estabilidad de su perfección[41].

A. Creo muy firmemente, y, en cuanto es dado, comprendo que esto propiamente sólo se predica acerca de la Causa divina de todos los seres, porque ella sola crea todos los seres que existen por sí misma, y no es creada por ninguna otra causa superior y precedente a ella. Pues ella misma es la suprema y la única Causa de todos los seres que subsisten desde ella y por ella. Quisiera, sin embargo saber qué opinas de este asunto. Pues no poco me preocupa que, mientras con mucha frecuencia en los libros de los Santos Padres que han intentado disertar acerca de la naturaleza divina, encuentro que ésta no sólo crea todos los seres que existen, sino que también es creada en ellos. Por tanto, si es así, no encuentro fácil cómo se haya de mantener en pie nuestro razonamiento. Pues decimos que sólo ella crea [452B] y de ningún modo es creada por otro.

N. Con razón te has preocupado. Pues también yo me admiro mucho de esto y habría deseado que pudieras haber conocido por ti mismo de qué modo estas cuestiones, que parecen ser contrarias entre sí, no puedan oponerse entre ellas, y cómo debe entenderse la verdadera razón de esto.

A. Te ruego que comiences. Pues espero, sobre tales asuntos, no mi opinión sino la tuya, y el camino adecuado del razonamiento.

N. Así pues, si te parece, en primer lugar considero que ha de examinarse lo que en la Sagrada Escritura hay acerca del nombre muy usado, que es Dios. Pues aunque la Divina Naturaleza se denomine con muchos nombres, como son la Bondad, la Esencia, la Verdad y los demás del mismo modo, con mucha frecuencia, sin embargo, la Divina Escritura usa este nombre.

A. Claramente, me parece.

---

[40] Cfr. Platón, *Leges*, IV, 715e 716a. Pseudo Aristóteles, *De mundo*, VII, 401b24 27 (ed. W. L. Lorimer, Paris, 1933, pp. 101 102). Apuleyo, *De mundo*, 38 (ed. J. Beaujeu, p. 157). Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 4; V, 8 (ed. Suchla, p. 148, 8 11, 187 y 3, 14 15; PG 3, 700A9 13, 824 A6 7, B7 8; PL. 122, 1131A5 9, 1150A8 10, B11 12).

[41] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 10 (ed. Suchla, p. 189; PG 3, 825B).

*[Sobre el nombre de Dios]*

N. En efecto, la etimología de este nombre fue tomada de los griegos. Pues o bien se deriva de la palabra que [452C] es θεωρέω (esto es, veo), o de la palabra θέω (esto es, corro), o –lo que es más probable, porque está presente uno y el mismo sentido– se acepta que se deriva de uno y de otro. Pues cuando se deduce del verbo θεωρέω, θεός se interpreta[42] "el que ve". Pues Él mismo ve en sí mismo todos los seres que existen, mientras no ve nada fuera de sí mismo porque nada hay fuera de sí mismo. Cuando, sin embargo, la palabra θέω se deduce de θεός, se comprende[43] adecuadamente como el que corre. Pues Él mismo corre a través de todos los seres y de ninguna manera está quieto, sino que llena todos los seres en su carrera, como fue escrito: "Velozmente corre su palabra". Sin embargo, de ninguna manera se mueve. En verdad, con mucha razón se dice[44] de Dios movimiento estable y quietud móvil. Pues está quieto en sí mismo de manera inmutable, no abandonando nunca su estabilidad natural; sin embargo, se mueve a sí mismo a través de todos los seres para que existan estos que subsisten [452D] esencialmente por Él. Pues por el movimiento de Él mismo se crean todos los seres. Y por esto hay una y la misma comprensión en las dos interpretaciones de este mismo nombre, que es Dios. Pues no otra cosa es correr por todos los seres que verlos todos; sin embargo, como viendo se hacen todos los seres, así también corriendo.

A. Sobre la etimología[45] del nombre se ha disertado bastante y con verosimilitud. Pero, no veo demasiado por qué se mueve quien está en todas partes, sin [453A] el cual nada puede existir y fuera del cual nada corre[46]. Pues es el lugar y la circunscripción de todos los seres.

---

[42] Macrobio, *Saturnalia*, I, 23, 3 (ed. Willis, p. 123, 6). Gregorio de Nisa, *Ad Ablahium quod non sunt tres Dei*, PG 45, 121D 124A; *In canticum canticorum homiliae XV*, V (ed. Langerbeck, p. 141, 7 10; PG 44, 861B). Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, XII, 2 (ed. Suchla, pp. 224-225; PG 3, 969C). Cfr. É. Jeauneau, *Études érigéniennes*, Paris, 1987, p. 305, 648.

[43] Platón, *Cratilo*, 397c d. Macrobio, *Saturnalia*, I, 23, 3 (ed. Willis, p. 123, 1 6). Gregorio Nacianceno, *Orationes*, XXX, 18 (PG 36, 128A; SC 250, pp. 262 264). Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 9 (PG 94, 836B 837A). Cfr. Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, I, 175 182 (CCCM 31, p.5).

[44] San Agustín, *De ordine*, II, XVI, 44 (CCSL 29, p. 131, 11 12; PL 32, 1015); *De Genesi ad litteram*, IV, XII, 23 (CSEL, 28, 1, p. 109, 2 8; PL 34, 304); *De civitate Dei*, XVI, VI, 1 (CCSL, 48, p. 507, 18 19; PL 41, 484). Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IX, 8 10 (ed. Suchla, pp. 212 214; PG 3, 916B 917A).

[45] San Ambrosio, *De paradiso*, XIV, 68 (CSEL 32, p. 325, 17 18; PL 14 (Paris, 1882), 326 A).

[46] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 592C.

N. No he dicho que Dios se mueva fuera de sí, sino por sí mismo, en sí y hacia sí. Pues no conviene que se afirme otro movimiento en Él, salvo el deseo de su voluntad por el que quiere que se hagan todos los seres, como se comprende su estado no como estando quieto después del movimiento, sino como el propósito inmutable de su misma voluntad, por el que define que todos los seres permanezcan en la estabilidad inmutable de sus razones. Pues en Él no se predica con propiedad el reposo o el movimiento, ya que estas dos cosas parecen ser opuestas recíprocamente entre sí. Sin embargo, la verdadera razón prohíbe que los opuestos[47] se piensen o se comprendan en Él, sobre todo, cuando el reposo es el fin del movimiento; sin embargo, Dios no comienza a moverse para llegar a un cierto reposo. Así pues, estos nombres, [453B] como también muchos otros semejantes se refieren al Creador desde la criatura, a través de una cierta metáfora divina. Y no sin razón, porque es la Causa de todos los seres que están en movimiento o en reposo. Pues por Él comienzan a correr para que existan, porque es el Principio de todos los seres; y por Él mismo y hacia Él son atraídos por un movimiento natural, para que en Él, inmutable y eternamente, estén en reposo, porque es el Fin y el Reposo de todos los seres. Pues no desean nada más allá de Él, ya que en Él hallan el principio y el fin de su movimiento. Por tanto, se dice que Dios corre no porque se mueva fuera de sí, quien siempre está inmutable en sí mismo, y colma todos los seres, sino porque hace que todos los seres se muevan de la no existencia a la existencia.

A. Vuelve al propósito. Pues estas cosas no parecen ser dichas sin razón.

N. Te pido que me adviertas a qué propósito [453C] te refieres. Pues cuando intentamos hablar de cuestiones que son incidentales, con mucha frecuencia nos olvidamos de las cuestiones principales.

*[¿Por qué se dice de Dios que crea y es creado?]*

A. ¿Acaso no nos propusimos esto: que investigaríamos con todas las fuerzas por qué razón es dicho por quienes discuten sobre la Naturaleza divina que esta misma Naturaleza crea y es creada? Pues ninguno con una inteligencia sensata duda que crea todos los seres; sin embargo, de qué modo se dice que es creada no nos pareció que deba ser pasado por alto incidentalmente.

N. Así es, en verdad. Sin embargo, considero que de lo que dijimos anteriormente para resolver esta cuestión, la pequeña introducción no ha sido de escasa importancia. Pues fue establecido entre nosotros que el movimiento de la naturaleza divina no ha de comprenderse de otra manera que como el

---

[47] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 9 (ed. Suchla, p. 189, 12 13; PG 3, 825B8 9; PL 122, 1151B5).

propósito de la voluntad para que fueran creados aquellos seres que debían ser creados. [453D] Por tanto, se dice[48] que la naturaleza divina, que no es otra cosa que la divina voluntad, se crea en todos los seres. Pues en ella no es algo diferente el ser y el querer, sino que es uno y lo mismo el querer y el ser para que fueran creados todos los seres que consideró que habían de crearse. Por ejemplo, si alguien dijera: El movimiento de la voluntad divina se dirige a esto, a que existan los seres que existen. Así pues, crea[49] todos los seres que saca de la nada para que [454A] existan, para que pasen del no ser al ser; es creada, sin embargo, porque nada existe esencialmente, a excepción de ella misma, ya que es la esencia de todos los seres. Pues así como no hay ningún bien natural, sino que todo lo que se llama bien lo es por participación[50] del único sumo bien, así todo lo que se dice que existe no existe en sí mismo sino que existe por participación de la naturaleza verdaderamente existente. Así pues, no sólo ha de considerarse –como se ha dicho poco antes en estas discusiones– que la Naturaleza divina se dice que es creada, cuando en aquellos que por la fe, la esperanza y la caridad y por las demás virtudes se vuelven a la primera forma y renacen al Verbo de Dios de un modo admirable e inefable –como dice el Apóstol hablando de Cristo: "Que fue hecho para nosotros Sabiduría por Dios y justificación y santificación y redención"–, sino que también se dice, no sin razón, que ha sido creada porque en todos los seres que existen aparece aquella Naturaleza que por sí misma [454B] es invisible. Pues también se dice, no sin razón, que nuestro entendimiento no existe antes de que proceda en el pensamiento y en la memoria; pues es invisible por sí mismo y para nadie es conocido, excepto para Dios, ni siquiera para nosotros mismos. Sin embargo, cuando llega a los pensamientos discursivos y recibe la forma de aquellas fantasías, se dice, no de forma inapropiada, que ha sido creado. Pues el que era informe antes de que llegase a la memoria, se crea recibiendo en la memoria ciertas formas de los seres o de las voces sensibles; después recibe como una segunda formación cuando es informado con ciertos signos de voces[51] o con otros indicios sensibles, a través de los cuales puede insinuarse a los sentidos de quienes oyen. Considero que con esta comparación, [454C] aunque sea inadecuada a la Naturaleza divina, se puede persuadir, sin embargo, de qué

---

[48] Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 17 20 (CCCM 50, p. 10).

[49] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, IV, 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 20, 9-13; PG 3, 177C; PL 122, 1046B). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXI, 10 14 8CCSG 18, p.168; PG 91, 1288D 1289A). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, V, 903.

[50] Cfr. Boecio, *Opuscula sacra*, III (ed. Stewart Rand, London, 1918, pp. 38 50; PL 64, 1311 1314).

[51] Cfr. San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 77, 17 (CCSL 39, p. 1081, 45; PL 36, 995); *De Genesi ad litteram*, VIII, XXVII, 50 (CSEL, 28, 1, p. 267, 3; PL 34, 392).

modo la misma Naturaleza divina, cuando crea todos los seres y desconoce ser creada por ninguno, se crea de modo admirable en todos los seres que son creados por Ella, de forma que al igual que puede decirse que se hace el concepto de la mente, o el propósito, o la deliberación o aquel movimiento íntimo y originario de cualquier manera que pueda llamarse, cuando ha venido al pensamiento y ha tomado ciertas formas de la fantasía, y luego se expresa en los signos lingüísticos o en las manifestaciones de los movimientos sensibles –es decir, cuando aparece bajo la forma de imágenes aquello que considerado en sí mismo carece de toda forma sensible– así también la Esencia divina, subsistente por sí misma, que supera todo entendimiento, se dice que se crea en estos seres que han sido verdaderamente creados a partir de Ella y por Ella y en Ella y para Ella, de forma que sea conocida por quienes la buscan con recto afán, sea con el entendimiento, si sólo [454D] son inteligibles, o con el sentido si son sensibles.

A. De esto ya ha sido dicho bastante, como creo.

N. Bastante claramente, si no me equivoco.

A. Sin embargo, es necesario que expliques por qué hasta ahora la naturaleza divina se dice que es solamente creadora y no creada, si, como se ha justificado por las razones antedichas, no sólo crea, sino que también es creada. [455A] Pues estas afirmaciones parecen contradecirse entre sí.

N. Vigilas cautamente. Pues también observo que esto es digno de investigación.

A. Verdaderamente digno.

N. Así pues, atiende a lo que sigue y adapta la mirada de la mente a esta breve respuesta.

A. Continúa. Seguiré con atención.

N. ¿No dudas que la Naturaleza divina es la creadora del universo?

A. Continúa hacia las demás cuestiones. Pues, no es lícito dudar de este punto.

N. Semejantemente, ¿percibes por el entendimiento y por la fe que no es creada por ninguno?

A. Nada más firme que esto.

N. Así pues, ¿no dudas de que cuando oyes que Ella misma es creada, no es creada por otra sino por sí misma?

A. No lo dudo.

N. Entonces, ¿cuál es el problema? ¿Acaso no siempre es la que crea, bien cuando se crea a sí misma, bien cuando crea las esencias creadas por ella misma? Pues cuando se dice que Ella misma crea, ninguna otra cosa se entiende [455B] sino que crea las naturalezas de los seres. Pues, la creación

de Ella misma, esto es, su manifestación en algo, es, en verdad, el acto creador de todos los seres que existen.

A. Estas cosas que han sido dichas parecen ser probables. Pero quisiera escuchar qué enseña la teología de esta inefable e incomprensible Naturaleza creadora y causal de todos los seres, esto es, qué es, cuál es, y de qué modo se define.

*[Sobre la única causa de todos los seres, tres veces subsistente]*

N. ¿Acaso esta disciplina que ahora has llamado teología que trata sólo o principalmente sobre la esencia divina no persuadió bastante y extensamente a quienes miran atentamente a la verdad que a partir de estos seres que han sido creados por Ella únicamente se comprende que Ella existe esencialmente, pero no lo que es su misma esencia?[52] Pues no sólo, como frecuentemente dijimos, la comprensión supera los intentos de la razón humana, sino también, a los purísimos [455C] entendimientos de las esencias celestes; sin embargo, los teólogos han escrutado con la recta mirada de la mente y deducido, a partir de los seres que existen, que Ella existe y que es sabia, partiendo también de las divisiones de estos seres en esencias, en géneros, en especies y en diferencias y en individuos, y que ella vive, deduciéndolo del movimiento estable de todos los seres y del estado móvil. También de este modo encontraron que es la Causa de todos los seres, verdaderamente tres veces subsistente. Pues, como dijimos[53], a partir de la esencia de estos seres que existen se comprende que existe, a partir del admirable orden de los seres se comprende que es sabia, a partir del movimiento se descubrió que es vida. Por tanto, la Causa de todos los seres y la Naturaleza creadora es Ser, Sabiduría y Vida. Y, por esto, los investigadores de la verdad transmitieron que se comprenda al Padre por la esencia, al Hijo por la sabiduría, al Espíritu Santo por la vida.

A. Estas explicaciones me han convencido suficiente y enteramente, y considero que son [455D] certísimas. Puesto que, definitivamente, no puede definirse qué o cuál sea la Naturaleza divina; pues, lo que no está permitido que se entienda enteramente, no puede ser definido enteramente. Quisiera,

---

[52] Gregorio Nacianceno, *Orationes*, XXVIII, 5 (PG 36, 32BC; SC 250, pp. 108 110). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 538 540; XI, 18 20; XIII, 137 148; XXX CCSG 18, p. 62, 117, 127 128, 167 168, 281; PG 91, 1133C3 4, 1216B11 14, 1229B13 C11, 1288AC).

[53] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 577 583 (CCSG 18, p. 63; PG 91, 1136B8 C4). Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V VII (ed. Suchla, pp. 180 200; PG 3, 816B 873A). San Agustín, *De vera religione*, XXXI, 57 (CCSL 32, p. 224; PL 34, 147); *De Trinitate*, VI, X, 11 (CCSL 50, p. 241, 16 24; PL 42, 931). Gregorio Magno, *Moralia in Job*, XVIII, L, 81 (CCSL 143, pp. 944 945; PL 76, 86C87B).

sin embargo, oír con qué razón los teólogos se han atrevido a predicar la Unidad y la Trinidad acerca de la causa de todos los seres.

*[Sobre el hábito, es decir, sobre la relación entre las tres Sustancias, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo]*

N. Sobre la última proposición tuya no tendremos que esforzarnos demasiado, sobre todo persuadiéndonos el santo teólogo Dionisio [456A] Areopagita verdadera y probadamente sobre los misterios de la Unidad divina y de la Trinidad. Pues dice[54]: "La Esencia suprema y causal de todos los seres no puede significarse con ninguna denominación de las palabras o de los nombres o con cualquier discurso de la voz articulada". Pues no es ni Unidad ni Trinidad tal como puede ser pensada por el entendimiento humano, aunque purísimo, o considerarse por el entendimiento angélico, aunque serenísimo; sin embargo, estas formulaciones religiosas, símbolos de la fe, han sido halladas [456] y transmitidas por los santos teólogos[55] con un doble motivo: para que los impulsos religiosos de las almas pías pudieran pensar y predicar algo acerca de esta cuestión inefable e incomprensible, en especial en relación a aquellos que exigen razón de la religión cristiana a los varones católicos –si son buenos por causa de aprender la verdad, o si malos, con ocasión de atacar y de reprender– y también para que creamos con corazón y confesemos con la boca que la Bondad divina ha sido constituida en tres Sustancias de una sola esencia. Y esto no fue hallado sin la mirada de la intuición espiritual y de la investigación racional. Pues contemplando[56] la única Causa inefable de todos los seres y el único Principio simple e individual y universal, afirmaron su Unidad en cuanto estaban iluminados por el espíritu divino; de nuevo, intuyendo que la misma Unidad no consistía en la individualidad e impotencia sino en una multiplicidad admirable y fértil, hallaron tres Sustancias de la Unidad, a saber: la Ingénita, la Engendrada y la Procedente. Llamaron[57], sin embargo, a la relación de la Sustancia Ingénita a la Sustancia Engendrada, Padre; a la relación[a] de la Sustancia Engendrada a la Sustancia Ingénita, Hijo, [456C] y a la relación de la Sustancia Procedente

---

[54] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, XIII, 3 (ed. Suchla, p. 229, 6 230, 5; PG 3, 980D 981B, ad sensum).

[55] *Carta a los Romanos*, 10, 10.

[56] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 4 (ed. Suchla, p. 112, 7 113, 9; PG 3, 589D 5592A, ad sensum).

[57] Máximo el Confesor, *Ambigua in Johannem, Marginalia ad XXI*, 32 (CCSG 18, p. 278, 70 72).

[a] *Habitum*, esto es, relación.

hacia la Sustancia Ingénita y hacia la Engendrada, Espíritu Santo[58]. Pero, porque en este asunto queda señalada casi toda la intención de los santos comentadores de la sagrada Escritura, juzgo que ha sido dicho, por el momento, suficiente.

A. Completamente suficiente. Sin embargo, con gusto quisiera escuchar más detalladamente lo que hay sobre la relación de las tres Sustancias divinas. Pues podría suceder que alguien comprendiera estos nombres místicos de la Santa Trinidad, a saber, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, no según la relación, sino según la naturaleza. Pues parece que "Padre" es el nombre de la Sustancia del Padre; de forma semejante, parece que "Hijo" es el nombre de la Sustancia del Hijo; y también que la nominación del Espíritu Santo no significa otra cosa que la Sustancia del Mismo.

N. Acaso también nosotros no negaríamos [456D] que creemos y confesamos esto mismo, si la suprema y venerable autoridad y la verdadera aprobación de la razón del santo Gregorio el Teólogo[59] no prohibiera creer tales tesis. Pues como hubiera sido interrogado por los Einomianos, que eran los más venenosos adversarios de la fe católica, sobre si este nombre "Padre" es significativo de la naturaleza o de la relación, iluminado por la gracia divina respondió diciendo que no [457A] era propio de la naturaleza ni de la operación, sino de la sola relación al Hijo. Pues si respondiera que el nombre Padre era propio de la naturaleza, inmediatamente continuarían y le dirían que de forma semejante el nombre Hijo era propio de la naturaleza; sin embargo, si se concediera esto, se seguiría necesariamente que el nombre Padre era de una naturaleza, y el nombre Hijo, de otra. Pues dos nombres en una y misma naturaleza no pueden diferenciarse recíprocamente entre sí. Y por eso concluirían que el Padre y el Hijo eran ἑτερουσίας –esto es, de diversa esencia o naturaleza–. De forma semejante se respondió acerca de la operación: pues si se les concediera que Padre era el nombre propio de la operación, inmediatamente concluirían que el Hijo era una criatura, puesto que se concede que el nombre Padre es lo propio de su operación –esto es, de la creación–.

A. Esto que fue respondido es loable y muy cierto, y fue inspirado por la verdad. Pero debemos considerarlo un poco [457B] más claramente. Pues según me parece, no pudieran reprenderlo inmediatamente aunque dijera

---

[58] San Agustín, *De Trinitate*, V, V, 6 (CCSL, 50, pp. 210 211; PL 42, 914). Boecio, *Opuscula sacra*, I, 5 6, II (ed. Stewart Rand, pp. 24 30, 32 36; PL 64, 1253D 1256A, 1299D 1302C).

[59] Gregorio Nacianceno, *Orationes*, XXIX, 16 (PG 36, 93C 96B; SC 250, pp. 210 212). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXII (CCSG 18, pp. 153 154; PG 91, 1265C 1268B).

que el nombre "Padre" es propio de la naturaleza. ¿Por qué? ¿Acaso en algo dos nombres no pueden ser comprendidos recíprocamente entre sí por la discrepancia del sonido y no por el sentido en una y misma naturaleza, como vemos a Abraham e Isaac, es decir que padre e hijo significan una sola naturaleza? Pues no es de una naturaleza el nombre Abraham y de otra el de Isaac, sino de una y la misma.

N. Hablarías rectamente si de forma semejante pudieras afirmar que, en tu ejemplo sobre Abraham e Isaac, lo que significa Abraham e Isaac no es otra cosa, ni otra cosa significa en ellos, padre e hijo. Pues Abraham no sólo es el nombre del mismo Abraham, sino que el mismo Abraham tiene el nombre de padre. Semejantemente, también Isaac no sólo es el nombre Isaac, sino que el mismo Isaac tiene el nombre de hijo. Pero [457C] no de la misma manera se predican Abraham y padre, o Isaac e hijo. Pues acerca de la sustancia Abraham, esto es, de su especial persona, se dice Abraham, sin embargo, acerca de la relación de éste a su hijo Isaac, nadie de los que comprendan bien dudará que es llamado padre. De la misma manera deberá ser comprendido acerca de Isaac. Pues con el nombre Isaac se significa la propia e individual sustancia del mismo, sin embargo la relación de éste a su padre se conoce por "hijo". Pues no puedes negar que tales nombres[60], esto es, padre e hijo, son relacionales y no sustanciales. Por tanto, si respecto a nosotros, es decir, en nuestra naturaleza, tales voces se predican no sustancial, sino relacionalmente, ¿qué habremos de decir sobre la suprema y santa Esencia, en la que la Sagrada Escritura establece tales nombres por la relación recíproca (esto es, del hábito) de las Sustancias, a saber, Padre e Hijo y [457D] Espíritu Santo?

A. Ya veo que la respuesta del santo teólogo citado ha sido sostenida con entera verdad. Pues no puede, como se persuadió, admitirse el nombre de relación en la naturaleza divina o en la naturaleza humana, en la sustancia o en la esencia. Sin embargo, quisiera haber conocido abierta y brevemente de ti si todas las categorías, siendo diez en número, pueden predicarse verdadera y propiamente de la Suprema y Única Esencia de la Divina Bondad, en las tres [458A] Sustancias, y de las tres Sustancias, en una misma Esencia.

*[Sobre la teología afirmativa y negativa]*

N. Ignoro qué pueda decirse breve y claramente sobre este asunto. Pues o bien hay que callarse sobre este problema totalmente y entregarse a la simplicidad de la fe ortodoxa, ya que sobrepasa todo entendimiento, como fue escrito: "Tú, que solo tienes la inmortalidad y habitas una luz inaccesible"; o bien, si alguno comenzara a disputar sobre estas cuestiones, deberá demostrar con muchos procedimientos y con muchas argumentaciones una

[60] San Agustín, *De Trinitate*, V, V, 6 (CCSL 50, pp. 210-211; PL 42, 913-914).

verdad verosímil, usando de las dos ramas principales de la teología[61]: una ciertamente afirmativa, que es llamada por los griegos καταφατική, y otra negativa, que es llamada ἀποφατική. Una, en verdad –esto es, ἀποφατική , niega que la Esencia Divina o la Sustancia sea algo de todo lo que existe, esto es, nada que pueda ser dicho o comprendido[458B]; sin embargo, κατα φατική predica acerca de la Esencia divina todo lo que existe, y por tanto se llama afirmativa, no porque afirme que es algo de todo lo que existe, sino porque demuestra que se puede predicar de Ella todo lo que procede de Ella. Pues razonablemente, la causa[62] puede ser significada por sus efectos. Así pues, dice[63] que Dios es la Verdad, la Bondad, la Esencia, la Luz, la Justicia; el Sol, la Estrella, el Aire, el Agua; el León, el Oso, el Gusano y todos los demás innumerables predicados. Y no sólo se muestra a través de las propiedades que existen según la misma naturaleza, sino también a través de las que son contrarias a la naturaleza, cuando dice que esta se embriaga y es necia y pierde la razón. Pero el disertar de estas cuestiones ahora no es adecuado a nuestro propósito; pues demasiado fue dicho[64] por el santo Dionisio Areopagita de tales problemas en la teología simbólica, y por tanto se ha de volver [458C] a lo que preguntaste. En efecto, habías preguntado si todas las categorías han de ser predicadas de Dios propiamente, o cuáles de éstas.

A. Ciertamente hay que volver. Pero antes pienso que ha de considerarse por qué los nombres antedichos, me refiero a la Esencia, a la Bondad, a la Verdad, a la Justicia, a la Sabiduría y a los demás de éste género, los cuales parecen ser no sólo divinos sino también los más divinos, y que a ninguna otra cosa se hace que signifiquen de forma metafórica, excepto a la misma Sustancia divina o Esencia, esto es, por qué el citado santísimo padre y teólogo haya expuesto que han sido transladados de la criatura al Creador. Pues considero que no haya dicho tales cosas sin cierta mística y sin alguna razón secreta.

---

[61] Dionisio Areopagita, *De mystica theologia,* III titulus (PG 3, 1032C). Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem,* Marginalia ad XXX, 4, 17, 21, 24 (CCSG 18, pp. 281 282). Eriúgena, *Epistula versioni Ambiguorum Maximi praefixa*, 39 47 (CCSG 18, p. 4).

[62] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 577-580 (CCSG 18, p.63 y 268; PG 91, 1136B11 14). Cfr. *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon*, Liber quartus, Dublín, 1994, p. 294, n. 76.

[63] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, II, 5 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 15; PG 3, 144C 145A); *De divinis nominibus*, I, 6; V, 2 (ed. Suchla, pp. 118 119 y p. 181, 7 15; PG 3, 596A. 816C).

[64] Dionisio Areopagita, *De mystica theologia*, III; *Epistula*, IX, 5-6 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, pp. 146 147, 204 207; PG 3, 1033AB, 1112B-1113C).

N. Estás bien vigilante. Pues considero también que esto no ha de ser pasado por alto sin examinar. Y, por esto, deseo que me respondas si juzgas que algo puede existir [458D] opuesto a Dios o concebido como concomitante a Él. Digo opuesto por privación o por contrariedad o por relación; digo concebido como concomitante –esto es, concebido de forma simultánea con Él desde la eternidad–, pero no coesencial a Él.

*[Sobre los opuestos]*

A. Veo claramente lo que deseas. Y por esto no me atreví a decir ni que algo es opuesto a Él, ni concebido como concomitante a Él que fuera ἑτεροούσιον (esto es, que fuera de otra esencia distinta de la que Él mismo es) [459A]. Pues las propiedades opuestas entre sí siempre son opuestas, tanto si comienzan a existir a la vez y simultáneamente dejan de existir, bien sean de la misma naturaleza como simple a doble, o como un número subsesquiáltero en relación a otro sesquiáltero, bien sean de diversa naturaleza –como luz y tinieblas–, bien sean opuestas o según la privación –como muerte y vida, voz y silencio–. Pues estas propiedades son atribuidas a los seres que según la recta razón caen bajo la generación y la corrupción. Pues estas propiedades que se diferencian entre sí mismas no pueden ser eternas. Ya que si fueran eternas no se diferenciarían recíprocamente. Pues la Eternidad de sí es semejante y subsiste toda a través de todo en sí misma, como Unidad simple e individual. [459B] En efecto, es propio de todos los seres un único Principio y un solo Fin que en nada se distinga de sí mismo. Por la misma razón, ignoro si alguien se atreve a afirmar que sea coeterno a Dios lo que no le sea esencial. Pues si esto puede ser pensado o investigado, necesariamente se sigue que no es único el Principio de todos los seres, sino dos o muchos más, por la diferencia recíproca, cosa que la verdadera razón acostumbró a rehusar, sin ninguna duda. Así pues, todos los seres comienzan a ser por un único Principio; sin embargo, nada comienza a ser por dos o por muchos.

*[Todo lo que implica oposición no es predicable de Dios en sentido propio]*

N. Juzgas rectamente, como considero. Así pues, si los citados nombres divinos corresponden a otros nombres desde una perspectiva opuesta a ellos, necesariamente también se comprende que las propiedades que propiamente se significan con ellos poseen propiedades contrarias opuestas entre ellos. Y, por esto, no pueden predicarse[65] propiamente de Dios, al que nada se le opone, o con el que [459C] nada que difiera de Él puede coexistir de modo coeterno. En efecto, de los nombres citados y de otros semejantes a ellos, la recta razón no puede hallar ninguno para el que no se halle otro nombre

---

[65] Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, XII, II, 16 21 (CCSL 48, p. 375; PL 41, 350). Eriúgena, *De praedestinatione*, IX, 76 (CCCM 50, p. 58).

que se distinga del mismo, al que se oponga, o sea diferente de él en el mismo género. Y lo que conocemos respecto a los nombres, es necesario que lo conozcamos en las propiedades que se significan con ellos. Pero, porque los predicados divinos que en la Santa Escritura se predican sobre Dios trasladados de la criatura al Creador –si se admite, sin embargo, que algo puede predicarse rectamente de Éste, es una cuestión que ha de ser considerada en otro lugar– son innumerables, y por la brevedad de nuestro estudio racional no pueden ser descubiertos ni enumerados todos, sólo pondremos algunos nombres divinos a modo de ejemplo. Así pues, [459D] a Dios se le llama Esencia, pero propiamente hablando, no es Esencia[66]. Pues el ser se opone al no ser. Por tanto, es ὑπερούσιος, es decir, es más que esencial. De la misma manera se llama Bondad, pero propiamente no es Bondad. Pues la maldad se opone a la bondad. Por tanto es ὑπεράγαθος, esto es, más que bueno y ὑπεραγαθότητα, a saber, más que la bondad. Se llama Dios, pero propiamente no es Dios. Pues a la visión se opone la ceguera, [460A] y al que ve el que no ve. Así pues, es ὑπέρθεος; esto es, más que vidente. Pues θεός se interpreta como vidente. Pero, si recurres al otro origen de este nombre, de tal manera que entiendas que θεόν –esto es, Dios– se derive no del verbo θεωρῶ –esto es, *video*–, sino del verbo θέω –esto es, *curro*–, de forma semejante, la misma razón te asiste. Pues, a lo que corre se opone lo que no corre, como la lentitud a la celeridad. Así pues, es ὑπερθεος –esto es, más que el que corre–, como fue escrito[67]: "Velozmente corre su palabra". Pues esto lo comprendemos acerca del Dios Verbo que inefablemente corre por todos los seres que existen para que existan. De este mismo modo debemos entender lo que se dice acerca de la Verdad. En efecto, a la verdad se opone la falsedad. Y por esto propiamente no es la Verdad. Así pues, es ὑπεραλήθής (esto es, más que verdadero y más que verdad). La misma razón [460B] ha de observarse en todos los demás nombres divinos. Pues no se dice propiamente Eternidad, porque a la eternidad se opone la temporalidad. Así pues, es ὑπεραιώνιος (es decir, más que eterno y más que eternidad). Sobre la Sabiduría tampoco se da ninguna otra razón, y por lo mismo hay que decir que no se debe predicar propiamente de Dios, porque a la sabiduría y al que sabe se oponen el que no sabe y la ignorancia. Por tanto, se dice recta y verdaderamente ὑπέρσοφος (más que sabio) e ὑπέρσοφια (a saber, más que sabiduría). De forma semejante es más que Vida, puesto que ciertamente muerte se opone a vida. Del mismo modo ha de entenderse acerca de la Luz. Pues las tinieblas se oponen a la luz. De esto, como pienso, ya se ha hablado suficientemente hasta aquí.

---

[66] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 3-4 (ed. Suchla, pp. 125 126; PG 3, 640B 841B); *De mystica theologia*, I, 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 142; PG 3, 997A).

A. Así pues, se ha de confesar que se dijo bastante. Pues el propósito de nuestra discusión no admite que ahora se hable de tales cuestiones, o de todas las que serían necesarias, a causa del asunto [460C] que en este momento todavía ha de ser discutido. Así pues, vuelve, si te place, a la consideración de las diez categorías.

N. Admiro la sagacidad de tu atención que hasta el momento parece estar totalmente vigilante.

A. ¿Por qué lo dices? Te ruego que lo expreses.

*[Sobre los nombres que se pueden predicar de Dios, en cuanto que algo puede predicarse de Dios]*

N. ¿Acaso no dijimos que la Naturaleza inefable no puede significarse propiamente con ninguna palabra, con ningún nombre o con ningún sonido sensible? Y esto lo concediste. Pues Esencia, Verdad, Sabiduría, y las demás cosas de esta clase no se dicen propiamente sino de forma translativa; pero se dice propiamente más que Esencial, más que Verdad y los demás nombres semejantes. ¿Acaso también estos nombres no parecen existir como ciertos nombres propios? Pues si la esencia no se dice propiamente, sin embargo, más que Esencial se dice propiamente; semejantemente, [460D] si verdad o sabiduría no se dice propiamente, sin embargo se dice propiamente más que Verdad y más que Sabiduría, por lo que no carece de nombres propios. Pues todos estos nombres, aunque entre los latinos no se profieran habitualmente bajo un único sonido y bajo una sola armonía, excepto con el nombre que es más que esencial, sin embargo, por los griegos se pronuncian compuestos bajo un modo uniforme. Pues nunca o apenas [461A] nunca encontrarás que se pronuncie superbueno o supereterno y los demás nombres semejantes compuestos.

A. También yo me admiro mucho de qué pretendía omitiendo tratar esta investigación, de ningún modo descuidable, y por eso, te ruego encarecidamente que la emprendas de nuevo. Pues de cualquier modo[68] que la divina Sustancia, tanto se exprese con las partes simples de la oración, o con las compuestas, o con las no sometidas a ritmo en griego o en latín, como propiamente, no parecerá que sea inefable. Pues no es inefable aquello que puede ser dicho de algún modo.

N. Ahora estás vigilante, según veo.

A. Ciertamente vigilo. Pero, de esta cuestión planteada, todavía no veo nada claro.

---

67 *Salmos*, 147, 15.

68 Cfr. San Agustín, *De doctrina christiana*, I, VI, 6 (CCSL 32, p. 9; PL 34, 21).

N. Así pues, vuelve a las hipótesis que poco más arriba han sido demostradas entre nosotros. Pues, si no me equivoco, dijimos que existen dos formas sutilísimas de teología, y esto, no porque lo digamos nosotros, sino por la autoridad de Dionisio[69] Areopagita que recibimos, quien [461B] abiertamente –como fue dicho– afirmó que la teología está dividida en dos partes, a saber: en καταφατικήν y en ἀποφατικήν, a las que Cicerón[70] tradujo como *intentio* y *repulsio*, sin embargo nosotros[71], para que la fuerza de los nombres brille con mayor claridad, quisimos traducir como *afirmación* y *negación*.

A. Creo acordarme de tales métodos, como juzgo. Pero desconozco aún para qué sirvan en estas cuestiones que queremos considerar ahora.

N. ¿Acaso no entiendes que estos dos métodos, a saber, la afirmación y la negación, son opuestos entre sí?

A. Lo veo suficientemente y nada puede ser más contrario, como pienso.

*[Concordancia entre el método*

N. Así pues, atiende, con más diligencia. Pues cuando hayas llegado a la consideración del perfecto[72] razonamiento, verás con bastante claridad que estos dos métodos, que parecen ser contrarios entre sí, de ningún modo se oponen entre ellos cuando se refieren a la Naturaleza divina, [461C] sino que son concordes en todo y sobre todo. Y para que esto se haga más evidente, usemos de algunos ejemplos. Verbigracia: καταφατική dice "la Verdad existe", ἀποφατική contradice "la Verdad no existe". Aquí aparece cierta forma de contradicción, pero cuando se analiza más profundamente, no se halla ninguna oposición. Pues, la proposición que dice "la Verdad existe" no afirma propiamente que la Sustancia divina sea la verdad, sino que con tal nombre puede ser llamada a través de la metáfora, pasando desde la criatura al Creador. Ciertamente, la teología catafática reviste con tales palabras la Esencia divina que ha quedado desnuda y vaciada de toda significación propia. Esta que, sin embargo, dice "la verdad no existe", conociendo con razón y claramente que la divina Esencia es incomprensible e inefable, no niega que Ésta exista, sino que propiamente no puede [461D]

---

[69] Cfr. más arriba 458 AB.

[70] Cicerón, *De inventione*, I, X, 13.

[71] San Isidoro, *Etymologiae*, II, XXVII, 3. Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem, Marginalia ad XXX*, 17 (CCSG 18, p. 282). Cfr. Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, II, 517 521 (CCSG 31, p. 34).

[72] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXX, 17 25 (CCSG 18, pp. 167 168, 282; PG 91, 1288C). Cfr. Eriúgena, *Epistula praefixa versioni Abiguorum Maximi*, 39 47 (CCSG 18, p. 4).

ser llamada verdad, ni existir. Pues con todos los significados que καταφατική viste a la divinidad, ἀποφατική no ignora desnudarla. Pues una dice "la Sabiduría existe", verbigracia, vistiéndola; la otra dice "la Sabiduría no existe", desnudando a la misma. Por tanto, una dice "esto puede ser nombrado", pero no dice "esto propiamente es"; la otra dice "esto no es", aunque también esto puede nombrarse.

A. Si no me equivoco, veo claramente esta dialéctica y estos métodos, que hasta hace poco me parecía que discrepaban [462A] entre sí recíprocamente, ahora me parecen convenir y no disentir en ningún aspecto por sí mismos, pue cuando son referidos a Dios, están patentes con luz más clara. Pero confieso que todavía no he conocido de qué manera afecten a la solución de la presente cuestión.

N. Así pues, atiende más vigilante y explica, en cuanto te es posible, las mismas representaciones que antes se han añadido; me refiero a más que Esencial, más que Verdad, más que Sabiduría y a todas las demás cosas semejantes, a qué parte de la teología pertenecen, esto es, si han de ser aplicadas a la afirmativa o a la negativa.

A. No me atrevo a discernir esto por mí mismo con seguridad. Pues cuando considero que dichas significaciones carecen de partícula negativa, que es "no", temo muy mucho que éstas se unen a la parte negativa de la teología; si, por el contrario, [462B] uniera estas mismas a la parte afirmativa, reconozco que la comprensión de estas no me lo consienten. Pues cuando se dice "es más que esencial", ninguna otra cosa se me da a entender que la negación de la esencia. Pues quien dice "es más que esencial", abiertamente niega que es esencial. Y por esto, aunque en la pronunciación de los sonidos no aparezca la negación, sin embargo, ocultamente, la comprensión de la misma no se esconde a quienes la consideran bien. Por tanto, tal como pienso, me siento impelido a confesar que estas citadas significaciones que parecen carecer de negación, en cuanto a su comprensión, convienen más a la parte de la teología negativa que a la afirmativa.

*[De qué manera la afirmación y la negación coexisten en los nombres a los que se le añade sobre o más que]*

N. Veo que has respondido muy cauta y vigilantemente, y apruebo en gran manera cómo has examinado, con todo cuidado, que en la pronunciación de la parte afirmativa se entiende [462C] muy sutilmente la negativa. Así pues, si te parece, habrá de presentarse la solución de esta cuestión actual de este modo: cuando estos nombres que se predican de Dios con la añadidura de las partículas "super" o "plus quam" –como "es más que Esencial", "es más que Verdad", "es más que Sabiduría" y semejantes–, han de ser comprendidos plenamente en las dos citadas partes de la teología, de forma que en la pronunciación obtengan la forma de la afirmativa, sin em-

bargo obtengan la forma negativa en el entendimiento. Y concluyamos con este breve ejemplo: "la Esencia es", afirmación; "la Esencia no es", negación; "es más que Esencial" es simultáneamente afirmación y negación. Pues en la superficie carece de negación, pero en el enten-dimiento tiene la negación. Pues la que dice "es más que esencial" no dice qué es, sino [462D] qué no es. En efecto, dice que la esencia no es sino más que la esencia, pero no expresa qué es aquello que es más que la esencia. Pues dice que Dios no es algo de todo lo que existe, sino que es más que todo lo que existe, pero no define de ningún modo lo que Él es.

*[Sobre las diez categorías]*

A. En esta cuestión, según pienso, no hay que demorarse por más tiempo. Y ahora, si te parece, debe considerarse la naturaleza de las categorías.

N. Aristóteles[73], el más ingenioso entre los griegos –como dicen– [463A] descubridor de la clasificación de todos los seres naturales, de todos los seres que hay después de Dios y creados por Él, encerró las innumerables variedades en diez géneros universales que llamó categorías (es decir, predicamentos). Pues nada puede ser encontrado en la multiplicidad de los seres creados y en los diversos movimientos de los espíritus que no pueda ser incluido en alguno de los géneros citados. Sin embargo, estos son llamados por los griegos: οὐσία, ποσότητα, ποιότητα, πρός τί, κεῖσθαι, ἔξις, τόπος, χρόνος, πράττειν, παθεῖν. Los cuales en latín son llamados: esencia, cantidad, cualidad, relación, situación, hábito, lugar, tiempo, acción y pasión. Sin embargo, de estos diez géneros hay innumerables divisiones de las que ahora el asunto presente no permite discutir, para no alejarnos más del propósito, [463B] sobre todo, tratando aquella parte de la filosofía[74] que se llama dialéctica, acerca de las divisiones de estos géneros de lo más general a lo más particular, y de nuevo, sobre aquellos conjuntos desde lo más especial a lo más general. Pero, como dice el santo padre Agustín[75] en los libros *De Trinitate,* cuando se llega a la teología (es decir, a la investigación de la Esencia divina), se agota totalmente el valor de las categorías. Pues en las mismas naturalezas creadas por Dios y en los movimientos de éstas, cualquiera sea el poder de la categoría, puede aplicarse; sin embargo, en esta

---

[73] Aristóteles, *Categoriae*, 4, 1b25-27 (según la traducción de Boecio, ed. Minio Paluello, *Aristoteles latinus*, I, p. 6). Pseudo-Agustín, *Categoriae decem*, 50 54 (ed. Minio Paluello, cit. pp. 144-145).

[74] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1391 1399 (CCSG 18, p. 92; PG 91, 1177C). Cfr. Eriúgena, *Epistula praefixa Versioni Ambiguorum Maximi*, 27 39 (CCSG 18, p. 4); *Periphyseon*, IV, 748D 749A).

[75] San Agustín, *De Trinitate*, V, I, 2, V, VIII, 9 (CCSL 50, p. 207, 215 216; PL 42, 912, 916 917, ad sensum).

Naturaleza, que ni puede ser nombrada ni comprendida, cualquier categoría es defectuosa por todo y en todo. Sin embargo, como ya dijimos, así como casi todas las propiedades que se predican propiamente de la naturaleza de los seres creados pueden ser predicadas del Creador por medio del significado metafórico, [463C] así también los significados de las categorías, que propiamente se distinguen en los seres creados, pueden extenderse no absurdamente sobre la Causa de todos los seres, no para que propiamente signifiquen qué sea ella misma, sino para que, por una translación, persuadan qué ha de ser pensado con probabilidad sobre Ésta por quienes de alguna manera la investigan.

A. Claramente advierto que, por ninguna razón, las categorías pueden ser predicadas propiamente de la Naturaleza inefable. Pues si alguna de las categorías se pudiese predicar propiamente de Dios, necesariamente se seguiría que Dios es un género. Sin embargo, Dios ni es género ni especie. Así pues, ninguna categoría propiamente puede significar a Dios.

*[Ninguna categoría puede predicarse de Dios en sentido propio, sino sólo de forma metafórica]*

N. Observas rectamente. No en vano, como juzgo, quisimos esforzarnos en las citadas razones de las dos partes de la teología. Pues no fácilmente y como sin esfuerzo hubiéramos tenido el valor para llegar a esta discusión [463D] de las categorías –es decir, que no pueden ser predicadas propiamente de Dios– a no ser que antes hubiésemos demostrado que las causas primordiales que subsisten por la única y sola Causa de todos los seres –me refiero a la Esencia, Bondad, Poder, Verdad, Sabiduría y todas las demás de esta clase– significan al puro Dios no de otro modo sino por translación [464A]. Pues si las más sublimes causas creadas de todas las naturalezas, ordenadas después de Ésta y perceptibles por la sola mirada del espíritu puro, se alejan de la única Causa inefable de todos los seres debido a la excelencia de esta Esencia, para que de ningún modo pueda ser significada esta Causa con los nombres de éstas, ¿qué no ha de decirse de estos diez géneros citados, los cuales no sólo se distinguen en los seres intelectuales sino también en los seres sensibles? ¿Acaso es creíble que verdadera y propiamente se puedan predicar acerca de la naturaleza divina e inefable?

*[Sobre la esencia. Sobre la cantidad. Sobre la cualidad. Sobre la relación]*

A. Efectivamente considero que es increíble. En efecto, la Naturaleza divina no es οὐσία, porque es más que οὐσία; y sin embargo se dice οὐσία porque es la creadora de todas las οὐσιῶν (esto es, de las esencias). No es cantidad, porque es más que la cantidad. Pues toda cantidad[76] se extiende en

[76] Pseudo Agustín, *Categoriae decem*, 71-72 (ed. Minio Paluello, p. 149).

tres dimensiones, a saber, largo, [464B] ancho y alto. Y estas tres dimensiones se dividen de nuevo en otras seis. Pues la longitud[77] se extiende hacia arriba y hacia abajo; la anchura, de derecha a izquierda; y la altura, adelante y atrás. Sin embargo, Dios carece de toda dimensión; así pues, carece de cantidad. De este modo, la cantidad[78] consiste en el número de las partes unidas naturalmente como es la línea o el tiempo, o naturalmente desunidas como son los números, sean sensibles o inteligibles. La Sustancia divina ni se compone de partes continuas ni se descompone en partes separadas; así pues, no es cantidad. Sin embargo, la cantidad se denomina, no sin razón, de dos maneras: o porque la cantidad se pone con frecuencia como la magnitud del poder, o porque el principio de la cantidad es también la causa. De la cualidad tampoco se ha de entender de otra manera. [464C] Pues Dios no es ninguna cualidad, nada le acaece, de nada es partícipe. Y, sin embargo, muy frecuentemente la cualidad se predica de Dios, o porque es el Creador de toda cualidad, o porque muy frecuentemente la cualidad se pone en el sentido de las virtudes. Pues no sólo la bondad sino también la justicia y las demás virtudes se dicen ser cualidades; sin embargo, Dios es virtud y más que virtud. Sin embargo, la razón de la relación no se manifiesta tan claramente como aparecen las definiciones de las otras categorías. Pues esta sola categoría parece predicarse como propia de Dios. Y, por tanto, veo que ha de investigarse con suma diligencia si propiamente en la suprema y Santa Trinidad de las tres Sustancias divinas, el Padre se predica en relación al Hijo, semejantemente, si el Hijo se predica en relación al Padre, si el Espíritu Santo se predica también [464D] en relación al Padre y al Hijo, ya que es el Espíritu de ambos –pues el santo padre Gregorio[79] teólogo afirma indudablemente que estos nombres son propios de la relación–, o si de alguna manera también esta categoría que se llama de relación o de hábito ha de creerse y entenderse que se predica de Dios metafóricamente, como también las demás categorías [465A].

N. Procedes razonablemente, como considero, para investigar el misterio de la verdad. Pues ninguna de las categorías, excepto esta sola, parece predicarse propiamente de Dios. Pero si es o no es así, ha de ser investigado muy pía y cautamente. Pues si se predica propiamente de Dios, casi todo nuestro razonamiento expuesto será refutado. Ya que dijimos de forma universal que

---

[77] Platón, *Timeo*, 43b; según la versión de Calcidio, ed. Waszink, p. 38, 20 22. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XIII, 160 164 (CCSG 18, p. 128; PG 91, 1232 A1 6).

[78] Marciano Capella, *De nuptiis*, IV, 371 (ed. Willis, p. 121, 21 22). Pseudo Agustín, *Categoriae decem*, 74-79 (ed. Minio-Paluello, pp. 149 150).

[79] Gregorio Nacianceno, *Orationes*, XXIX, 16 (PG 36, 93C 96B; SC 250, pp. 210 212). Ver más arriba, 456D 457A).

nada propiamente puede ser predicado o comprendido acerca de Dios. Sobre todo, la categoría de relación no se contará entre los géneros de las diez categorías si se pronuncia propiamente de Dios. Si, por el contrario, se ha concluido esto, el número de las categorías no se establecerá en diez, sino en nueve. Así pues, queda que comprendamos que también esta categoría, igual que las demás, se predica de Dios por translación, si el verdadero razonamiento nos invita y nos obliga [465B] a esto, para que lo que dijimos no comience a tambalearse. ¿Qué decir, pues? ¿Se opone a las verdaderas razones si decimos que padre e hijo son nombres de la misma relación que se llama "por relación a otro", y más que relación? Pues no ha de ser considerada esta misma relación en las muy excelsas Sustancias de la Esencia divina como en las que después de ella han sido creadas por ella. Puesto que, si no me equivoco, de la misma manera que supera a toda esencia, sabiduría y virtud, del mismo modo también sobrepasa inefablemente a toda relación. Pues, ¿quién[80] habrá creído que tal relación existe entre el Padre y su Hijo, cual puede pensar que existe entre Abraham e Isaac? Pues aquí la relación carnal es examinada desde la división de la naturaleza, después del pecado del primer hombre, en la multiplicación por generación; allí [465C] la unión mutua de la inefable Sustancia engendrada y la Sustancia ingénita se cree y se conoce como se produce el rayo[81] de la Luz divina. Aquí lo que se busca no procede de la naturaleza –como dijimos– sino del pecado; allí lo que se piensa se conoce que procede desde la inefable fecundidad[82] de la Bondad divina. Pero pasemos a las demás categorías.

*[Sobre la situación]*

A. Quedan seis[83], si no me equivoco, de las que la primera es κεῖσθαι (esto es, situarse), a la que otros llaman situación. Sin embargo, situación se entiende respecto a la posición de alguna criatura sensible o inteligible. Por ejemplo, se dice de algún cuerpo: o está tendido o está de pie. Semejantemente, se dice del espíritu: si está tranquilo, "reposa"; si despierto, "vigila". Pues el estado suele aplicarse a esta categoría; ya que el movimiento se re-

---

[80] Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, Marginalia ad XXI, 3, 81 94 (CCSG 18, pp. 278 279). Ver más arriba 457BD.

[81] Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 4; IV, 6, 7, 11 (ed. Suchla, p. 115, 9 10, 150, 1 2, 151, 8 9, 156, 18; PG 3, 592D, 701AC, 708D); *De caelesti hierarchia*, I, 3, III, 2. XIII, 3. XV, 8; *De ecclesiatica hierarchia*, II, 3. VI, 6 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 8, 11; 18, 3 4; 45, 18; 57, 15; 74, 13 14; 120, 12; PG 3, 121B, 165A, 301C, 337A, 397D, 537C) etc.

[82] Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 4 (ed. Suchla, p. 113, 1 4; PG 3, 592a).

[83] Pseudo Agustín, *Categoriae decem*, 125 (ed. Minio-Paluello, p. 162, 19 22).

fiere al tiempo. Pero, porque Dios ni permanece ni reposa, no hay ninguna razón [465D] para que se predique propiamente de Dios la citada categoría. Y sin embargo, porque es la causa del permanecer y del reposo –pues en Él todos los seres no sólo se sitúan (es decir, subsisten inmutablemente, según sus razones) sino que también reposan (esto es, descansan); pues es el fin de todos los seres, más allá del cual nada apetecen–,por translación puede predicarse de Él el permanecer o la situación. Pues si verdadera y propiamente Dios permanece o está quieto o se sitúa, no carece de posición; si no carece de posición, es local. Sin embargo no es local; así pues, [466A] no está contenido por ningúna situación.

*[Sobre el hábito. Que el hábito se halla en todas las categorías]*

N. Veo claramente qué quieres. Y por esto considero que hay que pasar a la categoría de hábito, la cual parece que es la más oscura de todas las categorías a causa de la excesiva amplitud de la misma. Pues apenas hay alguna categoría en la que no pueda encontrarse cierto hábito. Así, incluso las esencias o las substancias se relacionan entre sí recíprocamente por un cierto hábito. Pues decimos esencia racional e irracional por cierta proporción, es decir, por cierto hábito por el que se relacionan entre sí. Pues no se diría irracional a no ser por la ausencia del hábito de la razón, como por otra parte no se dice racional a no ser por el hábito de la presencia de la razón. Pues toda proporción es hábito, aunque no todo hábito es proporción. Ya que, propiamente, la proporción [466B] no puede hallarse en menos que en dos, sin embargo el hábito se puede hallar también en los seres singulares. Verbigracia: el hábito racional[84] es la virtud del alma. Así pues, la proporción es una especie de cierto hábito. Por el contrario, si quieres que con un ejemplo se aclare cómo el hábito se halla proporcionalmente en la esencia, toma como ejemplo el caso de los números. Pues los números –como considero– se conciben de manera esencial en todos los seres. Así pues, en los números subsiste la esencia de todos los seres. Por tanto, ¿ves qué proporción hay entre dos y tres?

A. La veo claramente. Pienso que es sesquáltera. Y por este único ejemplo puedo conocer las diversas clases de proporción de todos los otros números sustanciales agregados entre sí recíprocamente.

N. Así pues, presta atención a las demás categorías y conoce que no hay ninguna clase de cantidad o [466C] de cualidad, o de esa cualidad llamada relación, o de situación, o de lugar, o de tiempo, o de acción o pasión, en las que no se halle cierta clase de hábito.

---

[84] Cicerón, *De inventione*, II, LIII, 159. San Agustín, *De diversis quaestionibus* 83, XXXI, 1-2 (CCSL 44A, p. 41; PL 40, 20); *Contra Julianum*, IV, 19 (PL 44, 747). Eriúgena, *Exposi tiones in Hierarchiam caelestem*, VII, 877 878 (CCCM 31, p. 114).

A. Con frecuencia investigué tales cuestiones y así lo constaté. Pues, para usar pocos ejemplos, cuando comparamos entre sí muchos seres considerando la cantidad, el lugar que ocupan en la clasificación de grandes, pequeños y medianos se debe al hábito. Así, en las cantidades de los números, de las líneas, de los tiempos y de otras casos semejantes, hallarás claramente los hábitos de las proporciones. Semejantemente en la cualidad. Verbigracia: en cuanto a los colores, respecto al blanco y al negro, [466D] se agrupan también por el hábito cualquiera que sea otro color intermedio. Puesto que se obtienen el blanco y el negro porque son los lugares extremos de los colores, se relacionan recíprocamente por el hábito de la oposición. Sin embargo, el color se relaciona por el hábito del medio hacia sus extremos, me refiero al blanco y al negro. También en esta categoría que se llama πρός τι (esto es, relación) aparece claramente, como el hábito del padre al hijo, o del hijo al padre, del amigo al amigo, de doble a simple y todos los demás casos de este tipo. También sobre la situación fácilmente se ve cómo situarse y permanecer poseen cierto hábito entre ellos. Estas propiedades se implican una a la otra [467A]: pues de ninguna manera pensarás separado el significado de situarse sin el significado de permanecer, sino que siempre se piensan simultáneamente, aunque no aparezcan simultáneamente en alguna realidad. ¿Qué ha de decirse del lugar cuando se consideran lo superior, lo inferior y lo medio? ¿Acaso carecen de hábito?

N. De ningún modo. Pues estos nombres no provienen de la naturaleza de los seres, sino de cierta relación de quien los examina por partes. Si, ciertamente en el universo[85] no hay ni arriba ni abajo, y por tanto no existe ni superior, ni inferior, ni medio, pues el examen de la totalidad rechaza estas distinciones, la introducción de estas divisiones se debe sólo al esfuerzo del espíritu. Esta misma regla se sigue respecto a lo mayor y menor. Pues ninguno en su género puede ser pequeño o grande, sin embargo, por el pensamiento [467B] de los que comparan, fueron halladas tales cantidades diversas, y por tanto la contemplación de los lugares o de las partes engendra el hábito en tales seres. Pues ninguna naturaleza es mayor o menor que otra naturaleza, como tampoco superior o inferior, subsistiendo una sola naturaleza creada por Dios.

A. ¿Qué hay sobre el tiempo? ¿Acaso el hábito no se desvela también en las mismas duraciones, cuando se comparan entre sí recíprocamente? Verbigracia: los días a las horas, las horas a los instantes, los instantes a los momentos, los momentos a los átomos de segundo. De forma semejante, si alguno ascendiera, lo encontraría también al hábito en los cálculos superiores

[85] San Agustín, *De diversis quaestionibus* 83, XXIX (CCSL, 44A, p. 36; PL 40, 18 19).

de los tiempos. Pues en todas las duraciones será percibido el hábito del todo a la parte y de las partes al todo.

N. En realidad no es de otra manera.

A. ¿Qué hay respecto a los diversos movimientos del hacer y del padecer? ¿Acaso no se manifiesta también allí el hábito? Pues amar y ser amado [467C] son hábitos del que ama y del amado; ciertamente, el amar y el ser amado se relacionan recíprocamente, bien que se den en una sola persona, lo que los griegos llaman αὐτοπάθεια –cuando la acción y la pasión se dan en un mismo sujeto–, como se expresa en "yo me amo a mí mismo", o bien entre dos personas, lo que los griegos denominan ἑτεροπάθεια –cuando son distintas las personas del amante y del amado–, expresándose como "yo te amo".

N. También considero que estas cosas son verdaderas.

A. Así pues, te pregunto por qué esta categoría del hábito, pareciendo estar por sí siempre natural y específicamente en las demás categorías, obtiene su lugar en el número de las diez categorías como apoyada en sus propias razones.

*[Que la esencia, la cantidad y la cualidad se hallan en todas las categorías]*

N. ¿Acaso porque se halla en todas las categorías, por esto mismo subsiste en sí misma? Pues lo que es común de todas las categorías propiamente no es de ninguna; pero está de tal manera en todas que subsiste en sí misma. En efecto, la misma razón [467D] ha de ser investigada también en la categoría de la esencia. ¿Qué decir[86], pues? ¿Acaso no decimos que siendo diez las categorías, de las que una se llama esencia o naturaleza, sin embargo son nueve los accidentes y subsisten en la substancia? Pues por sí mismos no pueden subsistir. La esencia, sin la cual no pueden existir, parece estar en todos y sin embargo obtiene lugar por sí misma. Pues lo que es propio de todos, propiamente no es de ninguno, sino común a todos; y cuando subsiste en todos [468A] no deja de ser por sí misma, por su propia razón. Hay que decir lo mismo sobre la cantidad. Así decimos: cuánta esencia, cuánta cualidad, cuánta relación, cuánto situación, cuánto hábito, qué gran lugar, qué pequeño o amplio el tiempo, cuánta acción, cuánta pasión. ¿No adviertes cuán extensamente está patente la cantidad a través de las demás categorías? Sin embargo no abandona su propio estado. ¿Qué hay de la cualidad? ¿No suele también predicarse ella misma frecuentemente de todas las otras categorías? Pues decimos: cuál οὐσία, cuál magnitud, cuál relación, situación, hábito, lugar, tiempo, hacer, padecer. Efectivamente nos preguntamos de qué clase son estos géneros. Sin embargo, la cualidad no abandona la razón de

---

[86] Pseudo-Agustín, *Categoriae decem*, 51 52 (ed. Minio Paluello, p. 144, 19 26).

su propio género. Por tanto, ¿qué es de admirar si la categoría de hábito, hallándose en todas, [468B] se dice que posee su propia razón?

A. No hay que admirarse de ningún modo. Pues la verdadera razón persuade que no puede ser se otra manera.

N. Por tanto, ¿No ves que la Esencia divina, aunque no es partícipe de ningún hábito, sin embargo, no incongruentemente puede predicarse acerca de Ésta, porque Ella es la causa del mismo hábito? Pues si el hábito se predicase propiamente de la misma Esencia divina, de ninguna manera sería de sí misma sino de otra. En efecto, todo hábito se entiende en algún sujeto y es accidente de alguno, lo que es impío creer acerca de Dios, al que ningún accidente le acaece y del que ninguno Él acaece y del que se sabe que no subsiste en ninguno y ninguno subsiste en Él mismo.

A. Según pienso, de esta categoría se ha disputado ya lo suficiente.

*[Sobre el lugar y el tiempo]*

N. ¿Qué decir, pues? ¿Acaso no podemos, a partir de lo que ha sido brevemente expuesto, deducir algunas conclusiones respecto a las demás categorías? Pues Dios no es ni lugar ni tiempo, [468C] sin embargo, se dice el lugar y el tiempo de todos los seres de modo translativo, porque es la Causa de todos los lugares y de todos los tiempos. Pues las definiciones de todos los seres, como si fueran ciertos lugares, subsisten en Él y por Él mismo; como también el movimiento de todos los seres comienza a partir de Él como a partir de un cierto momento de tiempo, se desarrolla a través de Él como por cierto tiempo también, y cesa en Él como el movimiento de todos los tiempos hacia cierto fin, mientras que Él mismo ni se mueve a sí mismo, ni es movido por sí mismo, o por otro. ¿Qué decir, pues? ¿Acaso si propiamente se llamase lugar y tiempo no parecería que no ha sido colocado fuera de todos los seres por la excelencia de su esencia, sino puesto en el número de todos los seres que existen? Ciertamente, el lugar y el tiempo[87] se cuentan entre todos los seres que han sido creados. Pues en estas dos categorías está puesto todo el mundo que ahora existe y sin ellas no puede existir, y por tanto, son llamadas por los griegos [468D] ὧν ἄνευ το παν –esto es, sin las cuales el universo no puede existir–. Pues, todo lo que existe en el mundo, es necesario que se mueva en el tiempo y se defina en un lugar; e incluso, el mismo lugar es definido y el tiempo se mueve; Dios, sin embargo, ni se mueve ni se define. Pues el lugar por el que son definidos todos los lugares es el Lugar de los lugares y, puesto que Aquel que por ninguno es colocado sino que coloca todos los seres dentro de Él, no es lugar sino más que Lugar.

---

[87] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 936-937, 1424-1431 (CCSG 18, p. 75, 93, 271; PG 91, 1153B C). Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, Λ, 7, 1072b12.

Pues por ninguno es definido sino que define todos los seres. Así pues, es la Causa de todos los seres. De la misma [469A] manera, Causa de los tiempos, mueve los tiempos, sin embargo Ella misma no se mueve en ningún tiempo. Pues es más que Tiempo y más que Movimiento. Por tanto, no es ni lugar ni tiempo.

A. En verdad, así también aparecen con luz más clara las afirmaciones que han sido dichas por ti, en tanto que ahora parece que ya ha sido dicho bastante acerca de la naturaleza de las categorías y acerca de la translación de éstas al significado de la Esencia divina, teniendo en cuenta los demás problemas que pertenecen necesariamente al asunto presente.

*[Recapitulación de las diez categorías]*

N. De estos diez géneros, cuatro están en reposo –esto es, la οὐσία, la cantidad, la situación, el lugar–; y seis en movimiento –la cualidad, la relación, el hábito, el tiempo, la acción y la pasión–. Considero que esto no te es desconocido.

A. Lo veo con absoluta evidencia y de estas cuestiones no necesito más aclaraciones. Pero, ¿hacia dónde nos lleva esto?

*[Sobre el movimiento, el reposo y el Todo que los diez predicamentos abarcan en ellos]*

N. Para que conozcas claramente que los diez géneros [469B] citados anteriormente están comprendidos por los otros dos anteriores y más generales –a saber, por el movimiento y el reposo–, que a su vez están subordinados a un género más universal, que los griegos denominan[88] τὸ πᾶν, sin embargo entre nosostros fue costumbre llamarlo universalidad.

A. Esta conclusión me satisface mucho, debido a quienes consideran que en la naturaleza de los seres no puede encontrarse ningún género más general que preceda a los diez géneros citados, los cuales fueron descubiertos y nombrados por Aristóteles.

N. ¿No te parece confirmada también a ti esta división de las categorías en movimiento y en reposo, es decir, cuatro en reposo y seis en movimiento?

*[Sobre el hábito. Sobre la relación]*

A. Ciertamente confirmada. Sin embargo, sobre estas dos categorías todavía no lo tengo suficientemente claro; me refiero al hábito y a la relación. Pues estas dos categorías me parecen estar más en reposo que en movimiento. Pues cualquier hábito que llega a la perfección [469C] permanece inmutablemente en reposo. Pues si de algún modo se cambia, ya no es manifiesto

---

[88] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, (PG 91, 1153B10 11; CCSG 18, p. 75, 937).

que sea hábito. Pues la virtud en el alma, sólo cuando se adhiere inmutablemente a ella de forma que no pueda separarse de ésta, entonces es verdaderamente hábito del alma. Y por ello no se encuentra ningún hábito de los cuerpos; pues un hombre armado o vestido puede carecer de armas o de vestidos. Así, en la relación se considera que prevalece el reposo. En verdad, la relación del padre al hijo, o de doble a simple y al contrario, es inmóvil; pues el padre siempre es padre del hijo, semejantemente, el hijo siempre es hijo del padre, y así los demás casos.

N. Tal vez no dudases tanto si observaras más atenta y diligentemente que es necesario que esté en movimiento todo lo que no es inherente a la criatura de forma perfecta, y al mismo tiempo de modo connatural, sino que progresa por ciertos incrementos para la perfección inseparable [469D] e inmutable de la criatura. Sin embargo, todo hábito asciende por cierto movimiento hacia la perfección en aquello de lo cual es hábito. ¿Quién presumiría de estar asentado en alguna perfección en esta vida? Así pues, el hábito está en movimiento. De la misma manera, me sorprendo por qué dudas acerca de la relación, viendo que ésta no puede estar en uno y el mismo; pues siempre aparece en dos. Sin embargo, ¿quién dudará que la atracción mutua de dos sujetos [470A] se hace por cierto movimiento? Así pues, hay una razón que abiertamente distingue las categorías que están en movimiento de las que están en reposo. Pues para no decir más cosas ahora de esta misma razón general que manifiesta que todos los seres que han sido creados por Dios, después de Dios, están en movimiento –pues todos los seres[89] se mueven desde la no existencia a la existencia, a través de la generación, pasando del no ser al ser, siendo llamados por la divina Bondad para que existan desde la nada, y cualquiera de estos que existen se mueven hacia su esencia y género y especie y hacia su propia individualidad por un deseo natural–, decimos propiamente que estas categorías, que por sí mismas subsisten y no necesitan de ningún sujeto para existir, están en reposo; las que, sin embargo, existen en alguno porque no pueden subsistir en sí, juzgamos –no incongruentemente– que están en movimiento. [470B] Así pues, el hábito y la relación subsisten en algún sujeto en el que siempre desean subsistir por un movimiento natural, porque sin éste no pueden subsistir. Por tanto, están en movimiento.

*[Sobre el lugar, la cantidad y la situación]*

A. ¿Qué diremos, por tanto, sobre el lugar, la cantidad y la situación, las cuales pusiste entre las categorías que están en reposo? Pues sobre la οὐσία (esto es, la esencia) nadie duda que no necesita de ninguno para subsistir[90];

[89] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 16 (PG 44, 184C 9 D1).

[90] Pseudo Agustín, *Categoriae decem*, 51 (ed. Minio Paluello, p. 144, 19 21).

pues creen que por ella misma se sustentan las demás categorías. Sin embargo, éstas –me refiero al lugar, a la cantidad y a la situación– son enumeradas entre los accidentes de la esencia, y por esto se mueven deseando aquel sujeto en el que están y sin el cual no pueden subsistir. Y, si esto es así, todas las categorías están en movimiento excepto la οὐσίαν, la única que carece de movimiento –exceptuado éste solo por el que todos los seres desean ser– porque ella sola subsiste por sí misma [470C].

N. Tu análisis no es absurdo en todos sus extremos, porque sigues la opinión común. Pero si observas más diligentemente, encontrarás que el lugar no es contenido por nada; sin embargo, contiene todos los seres que están colocados en él. Pues, si el lugar no es ninguna otra cosa sino el término y la definición de cualquier naturaleza finita, en verdad el lugar no desea subsistir en algo, sino que todos los seres que subsisten en él lo desean siempre, con razón, como término y fin propio, en el que naturalmente están contenidos y sin el cual parecen fluir infinitamente. Así pues, el lugar no está en movimiento, moviéndose todos los seres que están en él hacia él; sin embargo, él mismo está en reposo. La razón enseña lo mismo sobre la cantidad y la situación. Pues, ¿qué apetece cada cosa partícipe de la cantidad o de la posición, sensible o inteligible, sino [470D] que llegue a su perfecta cantidad y posición para que descanse en ella? Por tanto no desean, sino que son deseadas; así pues, no están en movimiento, y por tanto están quietas.

A. Así pues, ¿han de predicarse de la esencia (οὐσίαϵ) estos tres accidentes: cantidad, situación, lugar? ¿Tienen por sí la subsistencia?

*[De qué modo el sujeto y lo que se dice del sujeto coinciden en una identidad. De qué modo lo que hay en un sujeto, y lo que a la vez hay y se predica de un sujeto, coinciden en una identidad. De qué manera ciertos accidentes son extrínsecos a la esencia y cómo otros son intrínsecos pero se revelan en otros extrínsecos]*

N. Veo que también esta cuestión es digna de investigación. Pues en opinión de los dialécticos[91], todo lo que existe, o es sujeto, o se predica del sujeto, o está en el sujeto, o está en el sujeto y se predica del sujeto a la vez. [471A] Sin embargo, la verdadera razón consultada responde que el sujeto y la relación del sujeto es una misma cosa y en nada se diferencia. Pues, si como ellos[92] dicen, Cicerón es sujeto y la primera sustancia, y hombre, sin embargo, respecto al sujeto del que se predica es sustancia segunda, ¿qué diferencia hay según la naturaleza, a no ser que uno está en el individuo y otro consiste en la especie, no siendo la especie otra cosa sino la unidad de los individuos, y no siendo el individuo otra cosa que la pluralidad de la especie? Por tanto, si toda la especie subsiste toda entera y una e indivisible

---

91 Marciano Capella, *De nuptiis*, IV, 361 (ed. Willis, p. 117, 5 7).

92 Marciano Capella, *De nuptiis*, IV, 362 (ed. Willis, p. 117, 20 22).

en los individuos, y los individuos son una unidad indivisible en la especie, no veo qué diferencia hay, en cuanto a la naturaleza, entre el sujeto y lo que se predica respecto al sujeto. Semejantemente ha de entenderse de los accidentes de la primera sustancia. Pues no es una cosa[93] lo que se predica en el sujeto y otra lo que se predica simultáneamente en el sujeto y respecto al sujeto. Pues, la ciencia de las Artes liberales –para usar este ejemplo– [471B] es una y e idéntica en sí misma y en sus especies e individuos. Así pues, no hay una ciencia propia de cada sujeto, que los dialécticos denominan estar solamente en el sujeto, y otra disciplina general, que es a la que los dialécticos se refieren como estar en el sujeto y ser predicada respecto al sujeto, como si se predicara en el sujeto –es decir, la primera sustancia– como subsistente y respecto al sujeto –es decir, la ciencia propia de alguno–; sin embargo, una y la misma ciencia está en el todo y en las partes. Y por esto se separa el sujeto y en el sujeto. Si por el contrario investigas más sutilmente, siguiendo las huellas del santo teólogo Gregorio[94] y de su comentador, el sapientísimo Máximo, encontrarás en general que la οὐσίαν, en todos los seres que existen, no sólo es incomprensible por sí misma a los sentidos, sino también al entendimiento, y por ello se comprende que existe como a partir de sus circunstancias –me refiero [471C] al lugar, a la cantidad y a la situación–, añadiéndose también a estas circunstancias, el tiempo. Ciertamente, se conoce que la esencia está determinada en estas circunstancias como por determinados límites puestos alrededor, de forma que ni las circunstancias que le acaecen parecen en esta subsistencia, porque están por fuera; ni pueden existir sin ésta, porque es el centro de ellas, alrededor de la cual se consideran los tiempos, los lugares, y se ponen por todos los lados las cantidades y las situaciones. Así pues, algunas de las categorías se predican de la οὐσίαν y son denominadas[95] como περιοχαί –esto es, que están alrededor–, porque se consideran estar alrededor de ésta. Sin embargo, algunas están en ella y son llamadas[96] por los griegos συμβάματα –esto es, accidentes–: cualidad, relación, hábito, acción y pasión. Las cuales también se comprenden en otras categorías, verbigracia, la cualidad en la cantidad como el color en el cuerpo.

---

93 Cfr. Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. Lutz, p. 95, 18 35, p. 96, 18 31.

94 Gregorio Nacianceno, *Orationes*, XXXVIII, 7 (PG 36, 317B14 C1). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXX, 4 17 (CCSG 18, p. 167; PG 91, 1288AB). Cfr. *Periphyseon*, IV, 772AB.

95 Cfr. más abajo, 475A.

96 Prisciano, *Institutiones grammaticae*, XVIII, I, 4 5 (ed. Hertz, Leipzig, 1859, p. 211, 19 27). Gregorio Nacianceno, *Orationes*, XXV, 6 (PG 35, 1205B13; SC 284, p. 170, 25). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, LXV (CCSG 18, p. 253; PG 91, 1405C).

Así, [471D] la cualidad[97] en la οὐσία, como en los géneros la invisibilidad y la incomprensibilidad. Así, la relación fuera de la οὐσίαν: padre en relación a hijo, hijo en relación a padre. Pues no existen por naturaleza sino por la generación accidental y corruptible de los cuerpos. Así, padre no es padre de la naturaleza del hijo, ni hijo es hijo de la naturaleza del padre. Pues ninguna naturaleza se engendra a sí misma[98] o es engendrada por ella misma. Sin embargo, en la misma οὐσία, hay relación, como se refiere el género a la especie [472A] y la especie al género. Pues el género es género de la especie y la especie es especie del género. El hábito se halla también no sólo fuera de la οὐσίαν, sino también dentro, como cuando decimos armado, revestido, según el cuerpo. Sin embargo, el hábito de la οὐσίαε, del género o de la especie, es la misma propiedad inmutable, por la que el género, cuando se divide a través de la especie, permanece siempre en sí mismo uno e indivisible y todo en las especies singulares, y las especies singulares son uno en el mismo. La misma propiedad se reconoce también en la especie, la cual, cuando se divide a través de los individuos, conserva la fuerza inagotable de su unidad indivisible, y todos los individuos en los que parece dividirse hasta el infinito, en la misma son finitos y constituyen una sola unidad indivisible. Sobre el hacer y el padecer nadie duda, viendo los cuerpos cuando pertenecen a la cantidad, que no sólo hacen sino que también padecen. [472B] También los géneros y las especies de la misma οὐσίαε, cuando se multiplican en las diversas especies y números, parecen actuar; sin embargo si alguno[99] mediante la actividad racional que sigue de aquella disciplina llamada ἀναλυτική, juntara agrupando no sólo los individuos en especies, sino también las especies en géneros y los géneros en οὐσίαν, se podría decir que padecen. No porque el mismo los reuniera –pues se reunieron por naturaleza, como también fueron divididos–, sino porque parece que estos se agrupan por un acto de la razón. Pues de la misma manera que cuando ésta divide se dice hacer, al contrario se dice padecer.

A. Aunque estas cosas parecen ser oscuras, sin embargo, no se alejan tanto de mi ánimo que no se le manifieste en ellas nada claro y distinto. Y porque veo casi todas las categorías encadenadas entre sí, de forma que apenas puedan distinguirse con cierto criterio [472C] –pues todas están imbri-

---

[97] Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, 174, II (ed. Lutz, p. 98, 13 16). Ver más arriba, 456D 457A.

[98] San Agustín, *De Trinitate*, I, 1, 1 (CCSL 50, p. 28, 35 36; PL 42, 820).

[99] Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, VII, 575 603 (CCCM 31, p. 106 107); *Periphyseon*, II, 526AC; *Epistula praefixa Versioni Ambiguorum Maximi*, 27 39 (CCSG 18, pp. 3 4).

cadas en todo, como advierto– te ruego insistentemente que aclares en qué propiedad singular pueda desvelarse cada una.

N. ¿Qué te parece? ¿Acaso la οὐσία es contenida universal y propiamente en los géneros universalísimos[100] y en los géneros más universales, también en los mismos géneros y en las especies de los mismos, y de nuevo en las especies especialísimas, que se llaman indivisibles (es decir, individuos)?

*[Sobre las propiedades de cada categoría]*

A. No veo[101] que exista otra cosa en la que naturalmente pueda subsistir dentro la οὐσία, a no ser en los géneros y en las especies, desde lo supremo hasta los seres que descienden hasta lo más bajo, es decir, desde lo más general hasta lo más particular (esto es, los individuos), o a la inversa, hacia arriba, desde los individuos hasta lo más general; pues en estos, como en sus partes naturales, subsiste la οὐσία universal.

N. Penetremos, por tanto, en las demás categorías. ¿Acaso te parece [472D] que la propiedad de la cantidad no subsiste en otro lugar a no ser en el número de las partes, y en los espacios y en las medidas, sea que se trate de aquellas partes continuas[102] –como son las de las líneas, de los tiempos y de los demás datos que son contenidos por una cantidad continua–, sea que se trate de aquellas partes discontinuas y separadas por ciertos límites naturales –como son los números y toda multiplicidad numérica, en los cuales es manifiesto que está toda cantidad discontinua–?

A. También esto se ve muy bien.

N. ¿Acaso también esta categoría que se llama cualidad [473A] no obtiene un lugar propio sino en las figuras y en las superficies, sea en los cuerpos naturales o en los geométricos –como son los planos, los triángulos, los cuadrados, los polígonos, los círculos–, incluso los volumens en su superficie –como son los cubos, los conos, las esferas–? Pues los cuerpos sólidos, sean naturales o geométricos, en cuanto se consideran internamente a causa de las tres dimensiones en las que subsisten –me refiero a la longitud, la anchura y la altura– pertenecen a la cantidad; sin embargo, cuando se considera la superficie de estos se incluyen en la cualidad. Así, en los seres incorpóreos, ¿acaso la cualidad no obtiene un lugar preeminente cuando todos los cono-

---

[100] Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua in Johannem*, VI, 1387 1399 (CCSG 18, p. 92; PG 91, 1177BC). Sobre los individuos, ver Pseudo Agustín, *Categoriae decem*, 7, 30, 38 (ed. Minio Paluello, pp. 134-135, 140, 142). Cfr. Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, 157, 17 (ed. Lutz, p. 84, 10 17).

[101] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1384 1417 (CCSG 18, pp. 92 93 y 270 271).

[102] Boecio, *De institutione musica*, I, 6 (ed. Friedlein, p. 193, 5 20).

cimientos y todas las virtudes, ya sean racionales o irracionales, se refieren a ésta, cuando todavía no han llegado al estado de reposo inmutable del espíritu?

A. Pasemos a las categorías que quedan. [473B] Pues veo claramente aquellas y aseguro que así se obtienen.

N. ¿Acaso también esta categoría que es llamada por los griegos πρός τι –por nosotros, sin embargo, "en relación a otro" o relación– no tiene propiamente otro lugar en la naturaleza de los seres, a no ser en las proporciones de las cosas o de los números y en las interrelaciones recíprocas de éstos que se relacionan recíprocamente entre sí por conversiones inseparables, de manera que lo que se dice de uno se comprende que no lo recibe de sí mismo, sino del otro que se le contrapone? De cuya concordia[103] inalterable y unión inseparable son ejemplos múltiples números unidos entre sí recíprocamente como doble, triple, cuádruple y los demás hasta este género infinito. Así también, los más pequeños –como son cantidad y mitad, cantidad y tercera parte, cantidad y cuarta parte y los demás de esta clase– en todos los cuales no sólo los números enteros ocupan un puesto comparados entre sí [473C] por las diversas proporciones, sino que también se unen inseparablemente las partes de los números singulares enlazadas entre sí recíprocamente por razones proporcionales. Y no sólo hallarás[104] esto en los mismos términos de los números, sino también en las proporciones de las proporciones que los matemáticos llaman proporcionalidades.

A. No ignoro tampoco aquello. Pues estas cosas son conocidísimas por los peritos de las artes.

N. ¿Qué hay que decir de la situación? ¿Acaso no obtiene su propio lugar en los órdenes naturales de los seres, o en los órdenes artificiales de los seres corporales, o en las posiciones de los seres espirituales? Pues, cuando digo "primero", "segundo", tercero", y "a continuación", sea en los todos, o en las partes, sea en los géneros o en las especies, ¿acaso no considero alguna situación de cada uno? De la misma manera[105], si dijera a la derecha, [473D] a la izquierda, arriba, abajo, antes, después, ¿qué otra cosa demuestro, sino alguna posición, bien en general de todo el mundo, bien de las partes de éste? Pues quien dice de algún cuerpo que permanece, o está sentado, o está de pie, ninguna otra cosa expresa sino que o está acostado hacia abajo, o se yergue hacia arriba, o pende entre arriba y abajo por cierto equilibrio. Así, si [474A] alguno dijera tales cosas acerca del espíritu, ninguna otra cosa pare-

---

[103] Boecio, *De institutione arithmetica*, I, 1 (ed. Friedlein, p. 8, 26 29).

[104] Boecio, *De institutione arithmetica*, II, 40 (ed. Friedlein, p. 137, 8-26).

[105] Cfr. 464B.

cería entender, sino que o todavía permanece en las pasiones de los pecados, o intenta abandonar éstas de algún modo, o se alza perfectamente hacia las virtudes.

A. Tampoco me parece tan difícil la comprensión de esto. Sigue con las que restan.

N. Queda el hábito, según estimo, que claramente se observa en ciertas posesiones de las virtudes o de los vicios. Pues toda disciplina, esto es, todo movimiento racional o irracional del espíritu, se llama hábito cuando alcanza un cierto estado, de forma que de ningún modo pueda ser movido de él en ninguna ocasión, sino que siempre se adhiere al espíritu para que parezca que este estado es para él uno y el mismo. Y por esto, toda virtud perfecta que se adhiere inseparablemente al espíritu se llama verdadera y propiamente hábito. Por tanto, en los cuerpos en [474B] los que nada parece ser estable, propiamente apenas o nunca se halla el hábito. Pues lo que no es poseído siempre, aunque parezca ser poseído en algún momento, se denomina hábito de modo abusivo.

A. Pasa a los demás. Pues ninguno niega que esto es verosímil.

*[Acerca también del lugar. Definición de cuerpo. Definición de espíritu]*

N. Sigue el lugar, que –como dijimos poco antes– se constituye en las definiciones de los seres que pueden ser definidos. Pues ninguna otra cosa es el lugar sino el ámbito por el que cada cosa está determinada por ciertos límites. Sin embargo, hay muchas especies de lugares. Pues existen tantos lugares cuantas cosas corpóreas o incorpóreas que pueden ser delimitadas existen, verbigracia: el cuerpo es cierta composición de cuatro elementos englobada bajo una cierta especie. Pues con esta definición general a modo de una descripción [474C]son delimitados todos los cuerpos que constan de materia y forma. Así, el espíritu es una naturaleza incorpórea que carece de materia y de forma. Pues todo espíritu[106], ya sea racional o intelectual, por sí mismo es informe; si, por el contrario, se dirigiera hacia su causa –esto es, al Verbo por el que todos los seres han sido creados– entonces es formado. Así pues, el Verbo de Dios es la única forma de todos los espíritus racionales e intelectuales. Sin embargo, si el espíritu es irracional, en cuanto espíritu es informe por sí mismo, pero es informado por las fantasías de los seres sensibles. Así pues, la forma de los espíritus irracionales ha sido fijada por la fantasía de los seres corpóreos en la memoria, mediante los sentidos corporales. También en los conocimientos liberales se hallan muchísimos lugares. Pues

[106] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, v, 10 (CSEL 28, 1, p. 8, 22 29, 10; PL 34, 249 250).

ningún arte[107] hay [474D] que carezca de sus propios lugares, como son los lugares dialécticos de género, de especie, de nombre, de los antecedentes, de los consecuentes, de los contrarios, y todos los demás de este género, de los que ahora sería prolijo disertar. Pues los lugares dialécticos tienen un campo tan extenso que el espíritu dialéctico encuentra[108] argumento en cualquier parte de la naturaleza –que de la cosa dudosa construye la prueba–, definiendo qué es el lugar del argumento [475A] o la sede del argumento. Semejantemente, hallarás la misma regla en las otras artes que giran alrededor de sus propios lugares (esto es, de sus propias definiciones). De las que son ejemplos las siguientes:

*[Definiciones de las artes liberales]*

–La gramática es la custodia y la disciplina moderadora de la palabra articulada[109].

–La retórica es la disciplina que consiste en exponer abundantemente y de modo elegante la causa de un sujeto, limitada por las circunstancias de persona, materia, ocasión, cualidad, lugar, tiempo y oportunidad, y puede definirse brevemente: la retórica es la disciplina que trata con sagacidad y abundancia de las siete situaciones[a] de la causa finita.

–La dialéctica es la disciplina diligente e investigadora de las concepciones racionales comunes del espíritu.

–La aritmética[110] es la disciplina exacta y pura de los números que caen bajo las consideraciones del espíritu.

–La geometría es la disciplina que considera con la mirada sagaz del entendimiento [475B] los espacios y las superficies de las figuras planas y de los volumenes.

–La música es la disciplina que conoce, con la luz de la razón, la armonía de todos los seres que están en movimiento o en estado según las proporciones naturales.

–La astrología es la ciencia que investiga los espacios, los movimientos y las revoluciones de los cuerpos celestes durante determinados tiempos.

---

107 Marciano Capella, *De nuptiis*, V, 474, 557 559 (ed. Willis, p. 166, 19 26, pp. 196, 12 19, 16).

108 Marciano Capella, *De nuptiis*, V, 474 (ed. Willis, p. 166, 11).

109 San Agustín, *Soliloquia*, II, xi, 19 (CSEL 89, p. 70, 17 18; PL 32, 894).

a Las siete περιοχαί (esto es, circunstancias) son: quién, qué, por qué, cómo, cuándo, dónde, con qué medios.

110 Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, III, 651AD.

Estos son los lugares generales de las artes liberales, que son contenidos por estos límites, dentro de los cuales existen otros innumerables.

A. Con estas razones me siento obligado a confesar que el lugar no está sino en el espíritu. Pues si toda definición está en el conocimiento y todo conocimiento en el espíritu, necesariamente todo lugar –ya que es la definición– no estará en ningún otro lugar sino en el espíritu.

N. Lo ves correctamente.

A. Así pues, ¿qué hay que decir de quienes afirman que las habitaciones de los hombres y de los demás animales son lugares, de quienes consideran de forma semejante que este [475C] aire y esta tierra común son también los lugares de todos los seres que habitan en ellos, de quienes dicen que el agua es el lugar de los peces, el éter de los planetas, y de quienes juzgan que la esfera celeste es el lugar de los astros?

*[Cuestiones sobre el lugar. Sobre la razón del mundo visible]*

N. Ninguna otra cosa a no ser que se les persuada de su error, de forma que, si son discípulos y quieren, sean enseñados, o si son adversarios, sean abandonados por completo. Pues la verdadera razón ridiculiza a estos que dicen tales cosas. En efecto, si uno es el cuerpo y otro el lugar, se sigue que el lugar no es cuerpo. Sin embargo, la materia de este mundo corpóreo y sensible se compone de cuatro elementos; por tanto, el lugar no existe. Pues consta que este mundo sensible ha sido compuesto por cuatro elementos como de ciertas cuatro partes generales, y es como un cierto cuerpo construido por sus partes, [475D] de las cuales –es decir, de las partes universales– se componen los cuerpos de todos los animales, de todos los árboles y de todas las plantas, agrupándose por una propia y especialísima mezcla admirable e inefable [476A] y hacia cuyas partes regresan de nuevo al tiempo de su disolución. Pues así como todo este mundo se manifiesta a los sentidos por el continuo movimiento, girando alrededor de su propio centro –me refiero alrededor de la tierra, como si los tres elementos restantes giraran por una incesante rotación alrededor de ésta como alrededor de un centro, a saber, el agua, el aire, el fuego–, así también, por un movimiento invisible, los cuerpos universales –me refiero a los cuatro elementos– sin ninguna interrupción producen los propios cuerpos de los seres singulares juntándose entre sí recíprocamente, los cuales, al desligarse, vuelven de nuevo a la universalidad de sus propiedades, permaneciendo siempre de modo inmutable la esencia de los seres singulares como un cierto centro, la cual no puede moverse, ni aumentarse ni ser disminuida. Pues los accidentes están en movimiento, no las esencias; propiamente hablando, tampoco [476B] los mismos accidentes están en un proceso de movimiento que supondría su aumento o disminución, sino que es la participación de estos por la esencia la que padece tales cambios. Pues la verdadera razón no permite que sea de

otro modo. Ciertamente, toda naturaleza, tanto de las esencias como de sus accidentes es inmutable, sin embargo, la participación –como dijimos– de las esencias por los accidentes, o de los accidentes por las esencias, siempre está en movimiento. Así, la participación no sólo se comienza sino que también puede ser aumentada o disminuida, hasta que este mundo llegue al fin último de su reposo en todos los seres, después del cual ni la esencia, ni el accidente, ni la participación mutua de estos entre sí, sufrirán ningún cambio. Pues todos los seres serán una unidad idéntica e inmutable, cuando todos ellos hayan regresado a sus inmutables razones. De cuyo regreso, considero que ha de tratarse en otro lugar. [476C] Y por qué razón, sin embargo únicamente el centro del mundo –la tierra– está quieto siempre, mientras que los demás elementos estarán dando vueltas por un movimiento eterno alrededor de esta tierra es una cuestión que exige un examen más profundo. Pues no sólo conocimos las opiniones de los filósofos seculares sobre esta cuestión, sino también de los padres católicos. Así, Platón[111] –el máximo de los que filosofan sobre el mundo– en su *Timeo* asevera, con muchas razones, que este mundo sensible se compone de cuerpo y alma, como un inmenso animal cuyo cuerpo, ciertamente, está compuesto de los cuatro conocidísimos y generales elementos y de los diversos cuerpos compuestos por los mismos, pero que el alma del mismo es la vida general, que anima y mueve todos los seres que están en movimiento o en reposo. De ahí el Poeta[112]:

[476D] "Al principio el espíritu animó desde dentro el cielo y la tierra y los mares y el globo de la luna que brilla y el astro titánico del sol".

Pero a pesar de que el alma misma –como él dice[113]– se mueve eternamente [477A] vivificando a su cuerpo –esto es, todo el mundo–, para dirigirlo y moverlo por las diversos procedimientos de los diferentes cuerpos singulares, mediante las uniones y las separaciones, permanece también en su estado natural e inmóvil, se sigue que se mueve siempre y siempre está en reposo. Y por esto, en parte también su cuerpo –a saber, el universo de los seres sensibles– está ciertamente en eterna estabilidad, como es la tierra; en parte, sin embargo, en eterna velocidad, como es el espacio etéreo; en parte, ni está ni se mueve velozmente, como el agua; en parte, velozmente, pero no muy velozmente, como es el aire; considero que tampoco esta hipótesis del supremo filósofo ha de ser rechazada en absoluto. Pues parece que es ingeniosa y conforme a la naturaleza. Pero, porque sobre esta misma causa el

---

[111] Platón, *Timeo*, 30b, 37d, según la versión de Calcidio, ed. Waszink, p. 23, 6 9 y p. 29, 22 24.

[112] Virgilio, *Aeneis,* VI, 724 726.

[113] Platón, *Timeo*, 37cd, según la versión de Calcidio, ed. Waszink, p. 29, 19 30, 4, (ad sensum). Cfr. Calcidio, *Commentarius*, 21 22, ed. Waszink, pp. 71 72.

obispo Gregorio[114] Νυσευς disputa muy sutilmente en el *Sermón sobre la Imagen*, [477B] veo que hay que seguir mejor la opinión de éste. Pues dice que el Creador del universo ha creado este mundo sensible entre dos extremos contrarios entre sí –me refiero entre la gravedad y la levedad– que se oponen totalmente entre sí. Y porque la tierra fue creada en la gravedad siempre permanece inmóvil –pues la gravedad no sabe moverse–, y ha sido creada en medio del mundo y obtiene también, finalmente, el término medio; sin embargo, los espacios etéreos, a causa de su inefable velocidad, siempre dan vueltas alrededor del centro, porque han sido constituidos en la naturaleza de la levedad, la cual no sabe estar quieta, y obtienen el extremo confín del mundo sensible. Sin embargo, los dos elementos constituidos en el medio, es decir, el agua y el aire, se mueven con moderación proporcional asiduamente entre la gravedad y la levedad, de forma que siguen el término extremo más próximo a sí de una y otro, [477C] y no al más lejano de ellos. Pues el agua se mueve más lentamente que el aire porque se adhiere a la gravedad de la tierra; sin embargo el aire se mueve más velozmente que el agua porque se une a la levedad etérea. Pero aunque parezcan discrepar entre sí como las partes extremas del mundo, sin embargo, no difieren entre ellos por todo. Pues aunque los espacios etéreos siempre giran con una velocidad rapidísima, sin embargo el coro de los astros mantiene su sede inmutable de forma que también cuando gira con el éter no abandona tampoco el lugar natural a semejanza de la estabilidad terrena. Lo contrario, sin embargo, se da en la tierra, que estando ella eternamente en reposo, todos los seres que nacen de ella están siempre en movimiento a semejanza de la suavidad del éter, naciendo por generación, creciendo a lo largo del espacio y del tiempo, [477D] y declinando de nuevo hasta llegar a la disolución de la forma y la materia.

A. Me parece que has hecho un tránsito demasiado alejado de la cuestión principal a la incidente. Pues siendo nuestro propósito disputar sobre el lugar, habiendo dejado el lugar pasaste a un tratado sobre el mundo. E ignoro hacia dónde nos lleven todavía estas disquisiciones [478A].

*[La diferencia entre el cuerpo y el lugar]*

N. No hacia otro lugar, sino a que separemos la naturaleza de los cuerpos de la naturaleza de los lugares por un razonamiento diligente. Pues la confusión de estos es, o la máxima, o la única causa de error para muchos y casi para todos los que consideran que este mundo sensible, y sus partes generales y especiales, son lugares. Pues si con la recta razón discernieran los géneros de todos los seres correctamente y sin ningún error, de ninguna manera incluirían el cuerpo y el lugar en un mismo género. Pues ninguno de quie-

[114] Gregorio de Nisa, *De imagine*, I (PG 44, 128C 132A).

nes consideren las naturalezas de los seres rectamente y de quienes distingan los lugares y los cuerpos, los mezclaría en un solo género, sino que los separaría con una discreción razonable. Pues los cuerpos están contenidos en la categoría de la cantidad; sin embargo, la categoría de la cantidad dista mucho, naturalmente, de la categoría de lugar. Así pues, el cuerpo no es lugar, porque la localidad no es una cantidad. [478B] Ciertamente –como dijimos– ninguna otra cosa es la cantidad sino la dimensión determinada de las partes separables –bien por la sola razón, bien por una diferenciación natural–, y la racional extensión hacia determinados términos de estos seres que se extienden en los espacios naturales –me refiero a la longitud, la anchura y la altura–; sin embargo, el lugar[115] no es otra cosa que el ámbito y la conclusión de los seres que se terminan en un determinado límite. Así pues, si este mundo sensible es cuerpo, necesariamente se sigue que también las partes de éste son cuerpos. Pero si son cuerpos, la cantidad y la cualidad no se ponen bajo el mismo género. Así pues, ¿no ves cómo, según la citadas razones, se ha concluido que este mundo con sus partes no es lugar sino que es contenido por el lugar, esto es, por un cierto ámbito de su definición? Pues una cosa es [478C] lo que contiene, y otra lo que es contenido; los cuerpos son contenidos en sus lugares; así pues, una cosa es el cuerpo y otra el lugar, como una es la cantidad de las partes, otra la definición de estas mismas partes. Por tanto, estos cuatro elementos conocidísimos no son lugares, sino que están circunscriptos en un lugar, porque son las partes principales con las que se completa la totalidad del mundo sensible.

A. Estas afirmaciones que has hecho sobre la diferencia de los lugares y de los cuerpos, parecen ser muy verosímiles, pero quiero que lo repitas más sutilmente. Pues no veo por qué este mundo no sea lugar, siendo localizadas en él las múltiples realidades.

*[El mundo no es un lugar]*

N. Según entiendo, no se te oculta que ninguna de las categorías citadas –que son diez según la definición de Aristóteles– cuando se considera por sí misma (es decir, en su naturaleza) con la mirada de la razón, cae bajo los sentidos corpóreos. Pues la οὐσία [478D] es incorpórea y no cae bajo ningún sentido corpóreo, alrededor de la cual o en la cual se hallan las otras nueve categorías. Pero si aquella es incorpórea, ¿acaso te parece de otra manera, o admites que todas las categorías que se adhieren a ella o subsisten en ella y no pueden subsistir sin ella, son incorpóreas? Así pues, todas las categorías, entendidas por sí mismas, son incorpóreas [479A]. Sin embargo, al-

[115] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1436 1438 (CCSG 18, p. 94; PG 91, 1180C8 10).

gunas de estas, por una unión admirable entre sí –como dice Gregorio[116]– realizan la materia visible; sin embargo, otras no aparecen en nada y siempre permanecen incorpóreas. Pues la οὐσία, la relación, el lugar, el tiempo, la acción y la pasión no son perceptibles por ningún sentido corpóreo; sin embargo, la cantidad y la cualidad, la situación y el hábito, los que combinándose entre sí se concretizan en la materia –como ya dijimos–, suelen percibirse por algún sentido corpóreo. Así pues, si el lugar se enumera entre las categorías que de ningún modo se perciben con los sentidos corporales, en cambio los cuerpos, si no se perciben por los sentidos no son cuerpos, ¿no se prueba que el lugar no es un cuerpo? Ahora me refiero a los cuerpos que se producen por la combinación de los cuatro elementos del mundo. Pues los cuatro elementos del mundo, siendo cuerpos por sí mismos distintos, [479B] superan todo sentido mortal por su inefable sutilidad natural y pureza. Así pues, uno es el lugar, otro el cuerpo. ¿Te parece de otro modo?

A. De ninguna otra manera. También esta última conclusión de nuestro razonamiento, de ningún modo permite conceder que el lugar y el cuerpo sean del mismo género. Pero, me preocupa mucho observar lo que has intercalado, es decir, que la materia sensible añadida a la forma –pues cualquier realidad que se hace perceptible aparece perceptible por la forma–, no es otra cosa, sino el concurso de algunos accidentes.

*[Los cuerpos corruptibles se producen por el concurso de los accidentes. Las sustancias y los accidentes subsisten por sí eternamente]*

N. Que no te preocupe. Pues –como dije– el gran Gregorio[117] Νυσευς, en el *Sermón sobre la Imagen*, persuade con ciertas razones que es de este modo, diciendo que la materia no es otra cosa sino cierta composición de los accidentes que tiene lugar desde las causas invisibles a la materia visible. Y no sin razón. Pues si [479C] alguna esencia simple e inmutable y de ningún modo corruptible se adhiriese a esta materia corpórea y corruptible, por ninguna razón y por ninguna acción se corrompería enteramente. Sin embargo, ahora se corrompe. Por tanto, nada hay por debajo de ella incorruptible. Pues los géneros, las especies y los ἄτομα, siempre existen por esta causa y permanecen porque hay en ellos algo único indivisible, que no puede ser corrompido ni destruido. También los mismos accidentes, por esta causa, permanecen inmutablemente en su naturaleza, porque está por debajo de todos ellos alguna unidad indivisible, en la que, naturalmente, todos los accidentes subsisten como una unidad.

---

[116] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 24 (PG 44, 212D 213B); según la versión de Eriúgena, 23 (ed. Cappuyns, pp. 245 246). Ver más abajo, 502B 503A.

[117] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 24 (PG 44, 213B5 14); según la versión de Eriúgena, 23 (ed. Cappuyns, p. 245, 39 246, 5).

*[Se resuelve la cuestión de por qué el mundo no es el lugar]*

A. Nada más verdadero. Y, por tanto, espero que concluyas la presente investigación.

N. ¿Qué queda sino que digamos, verbigracia, que mientras vemos los cuerpos constituidos en esta tierra o [479D] rodeados por este aire, no son otra cosa que cuerpos en los cuerpos? Por esta razón los peces están en las aguas, los planetas en el éter, los astros en el firmamento, los cuerpos en los cuerpos, los seres menores en los mayores, los más materiales en los más sutiles, los leves en los más leves, los puros en los más puros. Pues la verdadera razón enseña que todas estos seres, tanto sensibles como [480A] inteligibles, son contenidos en sus propios lugares –esto es, por sus definiciones naturales–.

A. No me opongo a esta conclusión, cuando veo que ésta es verdadera. Pero me sorprendo mucho por qué ha llegado al uso común de la vida humana de tal forma que se acostumbre a decir que todos estos cuerpos –celestes, o aéreos, o acuáticos, o terrenos– son los lugares de los cuerpos menores contenidos en ellos, y de qué modo considera que la οὐσίαν no sea otra cosa que este cuerpo visible y tangible. Y, por ello, te ruego con ahínco que disputes sobre la presente dificultad, para que no te sea por más tiempo fatigoso.

N. ¿Qué decir, pues? ¿Acaso desde hace mucho tiempo no fue establecido entre nosotros que todos los seres que se conocen por el sentido corpóreo, o por la razón, o por el entendimiento, se pueden predicar con razón acerca de Dios, Creador de todos los seres, mientras que [480B] la pura contemplación de la verdad nos enseña que Dios no es ninguno de estos seres que se predican de Él?

A. La razón enseña que esto mismo es inquebrantable y más claro que la luz.

*[Definición de la vista. Definición de la visión]*

N. Si, por tanto, todos los seres que existen se predican con razón de Dios, no de forma propia sino por un modo de translación, –porque existen por Él mismo–, ¿qué ha de maravillar si todos los seres que están en un lugar, cuando parece que ellos están rodeados por los mayores por todas partes, pueden ser llamados lugares, cuando ninguno de ellos propiamente es lugar, sino que es contenido por el lugar de su naturaleza propia, y cuando vemos que por la μετονομίαν –esto es, por metonimia– aquellos seres que son contenidos se nombran[118] por los que los contienen? Sin embargo, no se contienen por estos de tal manera que sin ellos no puedan subsistir dentro de

[118] Donato, *Ars major*, III, 6; ed. Keil (Grammatici Latini IV), p. 400, 7 14.

sus límites naturales. Así, el uso suele llamar a la casa de los mortales esposa o familia, [480C] cuando estas dos realidades distan naturalmente; pues la casa no garantiza a la mujer o a la familia que sustancialmente existan, sino el lugar de su naturaleza. Sin embargo, porque habitan en esta casa, suelen denominarse por ella. Y semejantemente, las cosas que contienen por las que son contenidas. Verbigracia: el aire contiene la luz y, por tanto, el aire iluminado se llama luz, el ojo se llama vista o visión mientras que ni es vista ni visión según la propiedad de la naturaleza. Pues, ¿quién[119] ignora que el ojo es una parte corporal y húmeda de la cabeza, por la que la vista difunde al exterior como rayos procedentes de las meninges –esto es, membranilla del cerebro–? Sin embargo, la membrana recibe la naturaleza de la luz desde el corazón, es decir, desde la sede del fuego. Pues la vista consiste en la emisión de la luz natural que salta en el sentido del que posee la visión que irradia hacia fuera bajo la forma de rayos, [480D] la cual se esparce alrededor de los colores y de las formas de los cuerpos exteriores sensibles, y se conforma con rapidez admirable a las formas sensibles coloreadas. Pues la visión[120], que es cierta imagen de las formas y de los colores inherentes a los cuerpos, formada a su semejanza en los rayos de los ojos, sin que medie ninguna demora se recibe por el sentido de la vista y se fija en la memoria del [481A] que percibe. Esta misma regla[121] se da también en el sentido del oído. Pues también la parte de la cabeza que se llama propiamente oreja se denomina por el oído, porque es el instrumento del oír. Y como ese ejemplo podrían citarse otros mil.

A. También comprendo claramente esto.

*[Las partes del mundo no se denominan con propiedad lugares]*

N. Así pues, ¿no ves que por alguna costumbre y por la necesidad de significar los seres, la humanidad, indigente del discernimiento de las verdaderas realidades, ha hallado estas denominaciones abusivas de los seres y nombra a la parte inferior y central del mundo sensible –me refiero a la tierra– el lugar de los animales terrestres? Y semejantemente a ésta, llama a la parte unida e inseparable y próxima por la cualidad de su frialdad –es decir, al agua– el lugar de los animales que nadan. Después considera que en el orden natural la tercera parte del mundo es propia del género de los seres que

---

[119] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 12 (PG 44, 157AC); según la versión de Eriúgena, ed. Cappuyns, p. 222, 15 38 (ad sensum). Cfr. Eriúgena, *Annotationes in marcianum*, ed. Lutz, p.3, 29 32; *Periphyseon,* III, 730CD.

[120] Platón, *Timeo*, 45b d; según la versión de Calcidio, ed. Waszink, pp. 41 42. Calcidio, *Commentarius*, 244 248 (ed. Waszink, pp. 255 259). Cfr. Eriúgena, *Vox spirituales*, V, 7 10 (SC 151, pp. 222 224; PL 122, 285D); *Periphyseon*, III, 730CD.

[121] Eriúgena, *Periphyseon*, III, 730D 731A.

tienen plumas. Y del mismo modo, se acostumbró a denominar [481B] lugares de los cuerpos celestes que se mueven circularmente a los amplísimos espacios del éter. Y todas estas partes son vistas por la razón verdadera que delibera de la distinción de las naturalezas, no como lugares, sino como partes del mundo que han sido circunscritas por sus lugares. Sin embargo, para que conozcas más claramente que estas partes generales citadas del mundo y las partes de estas partes, hasta llegar a las particiones más pequeñas, no son lugares, sino que han sido circunscriptas en los lugares, si te parece, habrán de ser consideradas un poco más diligentemente, dada la naturaleza del mismo lugar.

A. Me agrada, en verdad; y estoy preparado para escucharte estas explicaciones.

*[El lugar y el tiempo son inseparables. Definiciones de lugar. Sobre Melquisedec. Conclusión sobre el lugar y el tiempo.]*

N. Así pues, tomemos para la introducción de este razonamiento la tesis que aceptamos de los Santos Padres, a saber, del teólogo Gregorio y de los sermones de su egregio comentador, Máximo[122]: "Todo [481C] lo que existe, excepto Dios –el único que subsiste propiamente en el mismo ser– se entiende en un lugar. Con el cual (a saber, lugar,) siempre también se comprende el tiempo de forma absoluta. Pues no es posible que se comprenda el lugar separado del tiempo", como tampoco el tiempo puede definirse sin la comprensión del lugar. Pues estas propiedades[123] están entre las que simultáneamente y siempre existen de forma inseparable, y sin éstas, ninguna esencia, que recibe el ser por generación, puede subsistir o ser conocida de ninguna manera. Así pues, la esencia de todos los seres que existen es temporal y local, y por lo mismo, no se conoce de ningún modo, si no es en el lugar y en el tiempo, y bajo el lugar y bajo el tiempo. "Pues[124] el universo de todos los seres no existe bajo sí mismo y desde dentro de sí mismo. Pues, es irracional e imposible establecer esto, a saber, que el mismo [481D] universo existe más allá de la totalidad de sí mismo, teniendo en cuenta que el universo debe su circunscripción al Poder causal absoluto, que subsiste más allá de todos los seres y que los circunscribe a todos. Así pues, el mismo límite exterior es el lugar de la totalidad, como algunos definen el lugar diciendo: el lugar es el mismo ámbito fuera de la totalidad, o la misma posición fuera del

[122] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1425-1428 (CCSG 18, p. 93; PG 91, 1180B8 13).

[123] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1428 1431 (CCSG 18, p.93; PG 91, 1180B13 C2, ad sensum).

[124] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1431 1443 (CCSG 18, pp. 93 94; PG 91, 1180C2 D3).

universo, o el límite que contiene, en el que es contenido lo contenido. Bajo el tiempo también se reconocerán todos los existentes, [482A] porque los existentes que tengan el ser después de Dios, no poseen el ser absolutamente, sino de algún modo, y por esto no carecen de principio. Pues todo lo que recibe la razón de la esencia de algún modo, aunque existe, no existía". Así pues, existir de algún modo es existir localmente, y empezar a existir de alguna manera es existir temporalmente; y por esto, todo lo que existe, excepto Dios –puesto que subsiste de algún modo y comienza a subsistir por generación– necesariamente está contenido por el lugar y por el tiempo. "De donde[125] los que decimos que Dios es, no decimos que es de algún modo, y por esto también el «es» y «era» lo decimos en Él de modo simple, infinito y absoluto. Pues lo divino es incomprensible a toda razón y a todo entendimiento, y por eso, cuando predicamos el ser de Él mismo, no decimos que Él mismo es el ser. En efecto, el ser procede de Dios, [482B] pero Dios, en sí mismo, no es el ser. Puesto que subsiste más allá del mismo ser, más allá de «algún modo de ser» y absolutamente más allá de todo lo que se dice y se comprende. Sin embargo, si los existentes tienen el ser de algún modo, pero no absolutamente, se mostrará que existen sometidos al lugar por la posición y el límite de las razones en los que existen según la naturaleza y que existen sometidos al tiempo debido al origen". Así pues, ¿no ves que el lugar y el tiempo se comprenden antes que todos los seres que existen? Pues la medida de los lugares[126] y de los tiempos –como dice San Agustín en *Sobre la música*, libro VI– precede a todos los seres que están en ellos. Así, el modo –esto es, la medida– precede por la razón la condición de todos los seres que fueron creados naturalmente. Y este modo y medida de cada uno se llama y es el lugar. Semejantemente, el principio y el comienzo de lo que nace [482C] se ve por la razón que precede, antes que todo lo que nace y comienza; y por lo mismo, todo lo que no existía y existe comienza a existir desde el principio del tiempo. Así pues, sólo Dios es infinito, las demás cosas se limitan por el "dónde" y por el "cuándo", esto es, por el lugar y por el tiempo; no porque el lugar y el tiempo no estén en el número de aquellos seres que han sido creados por Dios, sino porque el lugar y el tiempo han precedido a todos los seres que existen en el universo, no cronológicamente, sino por razón de la creación. Pues, necesariamente, estas realidades que contienen se comprenden antes que las que son contenidas, como la

---

[125] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1443-1452 CCSG 18, p. 94; PG 91, 1180D3 1181A2).

[126] San Agustín, *De musica*, VI, xvii, 58 (PL 32, 1192 1193, ad sensum); *De libero arbitrio*, II, xvi, 42, 166 167 (CCSL 29, p. 266; PL 32, 1264, ad sensum).

causa[127] precede al efecto, el fuego al incendio, la voz a la palabra y las demás semejantes. Y por esto consideramos que no hay otra felicidad prometida a quienes han sido dignos ni habrá de existir otro fin de este mundo para todos quienes habrán de aceptarla, que el ascender a la gloria [482D] de la divinación (esto es, la deificación), más allá de los lugares y de los tiempos. Pues quienes son finitos están limitados por el lugar y por el tiempo; sin embargo, la felicidad eterna es infinita; así pues, los partícipes de la felicidad eterna e infinita no estarán circunscritos ni al lugar ni al tiempo. Pues, lo que fue escrito de solo Melquisedec[128], que careció de padre y madre y que no tuvo ningún principio por generación hacia la esencia ni fin del tiempo, considero que habrá de entenderse universalmente de todos los que serán partícipes de la futura felicidad. Ciertamente, todos[129] quienes habrán de re gresar a sus eternas razones –que ni tienen principio por generación en el lugar o en el tiempo, ni fin [483A] por disolución, ni están circunscritas a alguna posición local, de forma que subsistan solas en estos y ninguna otra cosa– con seguridad, carecerán de todo límite local y temporal. Pues los infinitos se adherirán hasta el infinito a la Causa de todos los seres, que carece de toda circunscripción, porque es infinita. Pues solo Dios se manifestará en estos cuando transciendan los límites de su naturaleza, no para que en ellos perezca la naturaleza sino para que se manifieste en ellos sólo quien verdaderamente es único. Y esto significa trascender la naturaleza, que ya no se ve la naturaleza, como decimos en el ejemplo [483B] del aire que frecuentemente citamos, el cual, invadido por la luz, no aparece ya como aire puesto que domina la luz sola. Así pues, lo que se entiende sobre el lugar general y el tiempo general de la criatura universal, necesariamente se entenderá acerca de los lugares de las partes y de los tiempos especiales y propios, desde el supremo hasta el de abajo. Sin embargo, el lugar general y el tiempo general precede, según el conocimiento, a todos los seres que están en ellos; así pues, el conocimiento de los lugares y de los tiempos especiales y propios precede a estos seres que son comprendidos especial y propiamente. Y por esto se concluye que el lugar no es ninguna otra cosa que la definición natural y el modo y la posición de cada criatura general o especial, de la misma manera que el tiempo no es otra cosa que el comienzo, por generación, del movimiento de los seres del no ser al ser [483C], y ciertas dimensiones del mismo movimiento de los seres mudables hasta el momento que

---

[127] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xv, 29 CSEL, 28, 1, p. 21, 9 23; PL 34, 257, ad sensum). Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, IX, 158 CCCM 50, p. 61; PL 122, 393C). Id., *Periphyseon*, III, 699B.

[128] *Carta a los Hebreos,* 7, 3.

[129] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 655 713 (CCSG 18, pp. 65 67; PG 91, 1140BC, ad sensum).

llegue al término estable, en el que todos los seres permanecerán de manera inmutable.

*[Cuál debe ser la definición verdadera]*

A. Un poco más se comprende, como creo, la finalidad de este razonamiento. Pues a ninguna otra cosa tiende, en cuanto se me da a entender, sino a persuadir que nada es el lugar, a no ser la definición natural de cada criatura, dentro de la cual toda ella es contenida y fuera de la cual de ninguna manera se extiende. Esto permite comprender que lo que ha sido llamado lugar, o fin, o término, o definición, o circunscripción significan la misma cosa, a saber: el ámbito de la naturaleza finita. Y aunque a algunos les parezcan que son muchas las clases de definiciones, una sola y la misma definición[130] ha de decirse verdaderamente, la cual fue llamada por los griegos οὐσιάδες, sin embargo por los nuestros [483D] se acostumbró a denominarse esencial. Pues si existen otras enumeraciones de las partes inteligibles de la οὐσίαε, o ciertas argumentaciones basadas en los accidentes externos, o cualquier otra especie de opiniones, sin embargo la sola definición esencial –οὐσιάδες– únicamente es capaz de definir lo que completa y define la perfección de la naturaleza a la cual define. Pues –como dice Agustín[131]– "la definición no tiene nada [484A] más ni nada menos que lo que es susceptible de ser explicado; de otro modo, es totalmente viciosa".

N. Ves claramente. Pues ninguna otra cosa, excepto lo que dijiste, desea persuadir la tesis que has citado.

A. Pero me admiro y no veo claramente cómo se dice que la definición de cada esencia no está dentro de la misma sino fuera, esto es, que no corresponde ni al todo de la misma ni a la parte.

N. Así pues, estate más atento para que conozcas esto con claridad.

A. Cuanto me lo permite la luz interior.

*[Si las definiciones se clasifican entre los sensibles o entre los inteligibles]*

N. Dime, te ruego. Siendo dos los géneros de todos los seres, –pues todo lo que se dice que existe, o es sensible y se percibe por los sentidos corpó-

---

[130] Sobre esta definición puede verse, entre otros, Mario Victorino, *Liber de definitionibus*, (ed. Th. Von Stangl, München, 1888, p. 7, 10 21. Casiodoro, *Institutiones*, II, iii, 14 (ed. Mynors, p. 120, 15 19). San Isidoro, *Etimologías,* II, xxix, 2. Cfr. Eriúgena, *In Priscianum*, (Institutiones, I, 1), ed. P. Dutton, en H. Vestra, *From Athens to Chartres*, p. 32, 22 30; ver también de Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 768C.

[131] San Agustín, *De quantitate animae*, XXV, 47 (CSEL 89, p. 190, 7 8; PL 32, 1062). Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, XI, 188 190 (CCCM 50, p. 73; PL 122, 401CD).

reos, o puede ser percibido; o es inteligible y se contempla por la mirada de la inteligencia, o es posible que se contemple por sí mismo, o por algún accidente que se le adhiere–, ¿en cuál consideras que están las definiciones de los géneros [484B] citados?

A. Esto es ridículo. Pues, ¿quién de los sabios[132] pondrá rectamente el lugar, o el fin, o la definición –o cualquier otra clase de circunscripción por la que la sustancia de cada ser se delimita– entre las propiedades que se perciben por los sentidos corpóreos, viendo que los límites de la línea o del triángulo o de alguna figura plana o sólida son incorpóreos? Ciertamente, el punto, desde el que la línea comienza y en el que se termina, ni es línea ni parte suya, sino el término de la línea, y por esto el lugar de éste no se percibe por el sentido, sino que se percibe por la sola razón; pues, el punto es parte de la línea sensible, no es, sin embargo, el principio o el fin de ésta. De forma semejante, también la misma línea, por la razón examinada, es incorpórea y es el límite de toda superficie. Así también, la superficie incorpórea es [484C] el límite de la línea; sin embargo, es el principio del volumen. El volumen también es incorpóreo, y es el límite de toda perfección geométrica. Pues cualquier propiedad que el sentido corpóreo alcance en estas figuras –es decir, o el punto o la línea, o la superficie, o el volumen sensible– en verdad son sólo figuras de los seres corporales, no la misma verdadera sustancia de ellos, que es incorpórea. Y, semejantemente, hay que decir de los cuerpos naturales –ya sean sensibles por la proporción de los elementos por los que subsisten, ya escapen por su sutileza de las miradas mortales–, que los límites de la naturaleza se contemplan por el solo entendimiento. Ciertamente, la forma que contiene toda materia de los cuerpos es incorpórea. También la misma materia[133] –si alguno lo considerase con esfuerzo– se compone de cualidades incorpóreas.

N. Así pues, ¿consideras que las definiciones, a las que llamamos lugares de los seres [484D] circunscriptos, se incluyen en el género de los seres inteligibles?

A. Así lo juzgo, en verdad, y no veo nada más cierto.

*[Sobre las especies de los inteligibles]*

N. Juzgas rectamente. Pero, puesto que de nuevo el género de los seres inteligibles se subdivide en muchas especies –pues algunos de los inteligibles son los que son comprendidos y comprenden, otros que son comprendidos y no comprenden, algunos que ni son comprendidos ni comprenden–,

---

[132] Macrobio, *In somnium Scipionis*, I, v, 5 13 (ed. Willis, pp. 15 17, ad sensum).

[133] Ver más arriba 479B.

[485A] ¿en qué clase de estos consideras que están las definiciones enumeradas?

A. Ciertamente en esta clase que comprende y es comprendida; en verdad, la acción de la definición es la acción propia de una naturaleza de quien razona y es inteligente.

N. No de otro modo parece que pueda ser; pues ninguna naturaleza que no comprenda que es ella misma, o igual a sí o inferior, puede definir. Pues, ¿cómo puede conocer lo que está por encima de ella cuando no puede superar el conocimiento de ella misma?

A. Por tanto, el conocimiento de la definición es propio de la sola naturaleza intelectual que se constituye en el hombre y en el ángel. Pero si el ángel o el hombre pueden definirse a sí mismos, o el hombre al ángel, o el ángel al hombre, no es una cuestión pequeña. De la cual deseo conocer lo que a ti te parece.

N. Me parece que no pueden definirse ni a sí mismos ni recíprocamente entre sí. Pues [485B] si el hombre se define a sí mismo o al ángel, es mayor que sí mismo y que el ángel. Pues es mayor lo que define que lo que es definido. Lo mismo habría que decir respecto al ángel. Así pues, considero que estos pueden ser definidos sólo por el mismo que los creó a su imagen.

A. Me parece que se deduce de esta razón que el espíritu racional no puede definir otras naturalezas, a no ser las inferiores a sí, sean sensibles o inteligibles.

N. No se equivocaría quien dijera esto. Y por ello donde hay definiciones de los seres que son definidos, allí también estarán, en verdad, los lugares de los seres que son circunscritos. Pues por las citadas razones se estableció que el lugar es la definición y la definición el lugar.

A. Claramente se demostró.

*[Sobre que los lugares es decir, las definiciones de los cuerpos se hallan en el alma racional]*

N. Con todo, las definiciones de los cuerpos y de los seres que carecen de razón no están en otra parte a no ser en el alma racional; así pues, en ella también [485C] están los lugares que se comprenden localmente. Pero si el alma racional es incorpórea, de lo que ningún sabio duda, necesariamente es manifiesto que cualquier cosa que en ella se comprende sea incorpórea; el lugar se comprende en el alma, como antes se mostró; luego es incorpóreo.

A. Veo que se ha concluido justamente. Pues, bien que la naturaleza angélica contenga las definiciones de los seres inferiores a sí, como parece

agradar a Agustín[134] –pues también se considera que los ángeles administran los seres inferiores a ellos–, o bien que tienda siempre a los seres superiores a sí –esto es, hacia las causas eternas de los seres–, ninguna de las dos posibilidades es obstáculo para esta conclusión. Pues no dista de la verdad –como observo– si alguno ha considerado que el espíritu humano, hundido todavía por las imágenes terrenas, pudiera comprender las causas creadas de las naturalezas inferiores a él, si hubiera vivido puramente, y que, sin embargo, el espíritu angélico tendiera a conocer [485D] las causas de todos los seres, y movido por amor atrajera siempre hacia este conocimiento a la naturaleza humana.

N. Ves rectamente. Así pues, ¿no ves que el lugar no es otra cosa sino la acción de quien entiende y contiene, por virtud de la inteligencia, estos objetos que puede comprender, sean sensibles, o se comprendan con el entendimiento? Con todo, si esto es así, se sigue que una cosa es lo que se define [486A] y otra la definición de esto.

A. Veo que es diferente. Pero el entendimiento que se comprende a sí mismo, porque se define a sí mismo, parece ser su propio lugar.

N. Y no se expresaría de modo absurdo quien afirmase que si existiera algún entendimiento después de Dios, que es llamado entendimiento de todos los seres, podría comprenderse a sí mismo. Sin embargo, si todo entendimiento[135], excepto Dios, se circunscribe no por sí mismo sino por el superior a sí, ningún entendimiento será el lugar de sí mismo, sino que se colocará dentro del superior a él. ¿Acaso un poco más arriba no se había convenido entre nosotros que no sería de otro modo?

A. Considero que de esto hay que discutir más extensamente en otro lugar. Sin embargo, ahora, quisiera saber si una cosa es la naturaleza del espíritu que define (esto es, todo lo que se comprende desde este lugar del conocimiento del que contiene), y otra el mismo lugar o la definición de lo localizado o lo definido.

N. No veo que esto [486B] sea indigno de investigación; pues muchos dudan de ello. Pero porque vemos que una cosa son las artes liberales constituidas en el alma, otra es el alma misma que es como cierto sujeto de las artes, sin embargo las artes parecen ser como accidentes inseparables y naturales del alma, ¿qué nos prohíbe poner la disciplina del definir entre las artes, que la añadamos a la dialéctica cuya propiedad es la de dividir las naturale-

---

[134] Ver más arriba, 446AC.

[135] San Agustín, *De ordine*, II, ix, 26 (CCSL 29, p. 122, 17-18; PL 32, 1007). Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 49 50 (CCCM 50, p. 12; PL 122, 361B); *Commentarius in Evan gelium Johannis*, I, xxvii, 75 77 (SC 180, p. 138; PL 122, 304BC); *Periphyseon*, II, 545A; III, 632D, 659A, 770C.

zas de todos los seres que se pueden comprender, unirlas, discernirlas y distribuir los propios lugares para cada una? Y por esto la verdadera contemplación de los seres suele ser llamada de esta manera por los sabios. Pues siendo consideradas en toda naturaleza racional o intelectual tres propiedades[136] inseparables y que siempre permanecen de modo incorruptible, [486C] me refiero a la οὐσίαν, y a la δύναμιν y a la ἐνέργεια (esto es, esencia, potencia, operación) –pues éstas, según San Dionisio[137], se adhieren inseparablemente entre sí y presentan como una unidad indisociable y ni pueden aumentar ni disminuir, porque son inmortales e inmutables–, ¿no te parece verosímil y que conviene a cierta razón, que todas las disciplinas liberales se consideren en esta parte del alma que se llama ἐνέργεια (esto es, operación)? Puesto que ha sido investigado y hallado con verdad por los filósofos que las artes son eternas y que se adhieren al alma siempre inmutablemente, de forma que no parecen ser como accidentes de ésta, sino potencias y operaciones naturales que no se separan ni pueden separarse de ella de ningún modo, ni pueden venir de otra parte sino que son innatas a ella de forma natural, de igual modo se puede plantear si son las artes las que le otorgan la eternidad al alma, puesto que son eternas y siempre [486D] van unidas al alma para que ésta sea eterna, o si por razón del sujeto, que es el alma, se le concede la eternidad a las artes liberales –pues la οὐσία del alma, y la potencia y la operación son eternas–, o si al ser ambas eternas se unen entre sí recíprocamente de tal modo que no pueden ser separadas las unas de las otras recíprocamente.

A. Ignoro quién se atreva a oponerse a este argumento, porque es verdadero. Pues quien afirmara cualquiera de estas posibilidades, [487A] no se opondría a la razón. Sin embargo, la última conclusión que ha sido puesta por ti destaca más que las demás y parece más verosímil. Pero, para que volvamos a estos problemas, no veo muy claro cómo la οὐσία puede definirse[138] o en los géneros o en las especies, o en los individuos, habiéndose concluido en los argumentos precedentes de este libro que ella no es comprensible para ningún sentido corpóreo o intelectual.

---

[136] Estas tres propiedades son características de los neoplatónicos. Pueden verse en: Jámblico, *De mysteriis* II, 1 (ed. Des Places, Paris, 1966, p. 77). Proclo, *Elementatio theologica* 169 (ed. Dodds, Oxford, 1963, p. 146, 24-25). Dionisio Areopagita, *De hierarchia caelesti*, XI, 2 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, pp. 41 42; PG 3, 284D). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1539-1540 (CCSG 18, p. 97; PG 91, 1184D). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 567A, 570AC. V, 942AB.

[137] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 23 (ed. Suchla, p. 170, 12 171, 1; PG 3, 724C-725A; PL 122, 1142AB). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 490AB, 505CD; IV, 825C.

[138] Ver más arriba, 471BC.

*[Ninguna esencia puede ser definida diciendo qué es, sino solamente que existe]*

N. Nadie puede definir[139] a la οὐσίαν por sí misma y decir qué sea. Sin embargo, únicamente puede definirse que existe a partir de estas propiedades que inseparablemente se le adhieren y sin las cuales no puede existir –me refiero desde el lugar y desde el tiempo– pues toda οὐσία ha sido creada local y temporalmente de la nada; en verdad, local, porque existe de algún modo, puesto que no es infinita; temporal, sin embargo, puesto que comienza a existir, porque no existía –. Así pues, respecto a la οὐσία, de ningún modo se define qué es, sino que existe. Así pues –como dijimos– a partir del lugar y del tiempo, y desde los otros accidentes que se comprenden dentro de la misma o desde fuera de ella, no se sabe lo que es sino [487B] sólo que existe. Y quien dijera esto de toda οὐσία, o general, o especial, o intermedia, no lo diría sin razón. Pues también la causa[140] de todos los seres, que es Dios, sólo se conoce que existe a partir de estos seres que han sido creados por Él, pero por ningún argumento basado en las criaturas podemos comprender qué sea. Y por ello esta sola definición se predica de Dios: que Dios es Aquel que es más que el Ser.

A. Ninguno, en verdad, de los que sean inteligentes –según opino– se opondrá tampoco a este argumento.

*[Argumentos sólidos según los cuales ninguna parte del mundo puede ser lugar. Sobre la materia. Sobre que ninguna criatura puede existir sin el lugar y el tiempo]*

N. Por tanto, ahora verás más claro que el sol cuánto han de ser burlados estos, incluso también afligidos, y por esto [487C] conducidos si quieren el discernimiento verdadero de los seres, o definitivamente abandonados si prefieren seguir su hábito radicalmente contrario a la verdad, quienes opinan que las partes de este mundo sensible son los lugares naturales de los demás cuerpos constituidos dentro de ellas. Pues hablando, por ejemplo, de mi cuerpo –pues es lo más imprudente pensar que el alma de los cuerpos de este mundo está contenida por los espacios–, si este aire es el lugar de él, se sigue que la cuarta parte del cuerpo es su lugar propio. Pues es sabido que todo cuerpo sensible consta de la totalidad de las cuatro partes, a saber: del fuego, del aire, de la tierra, del agua. Sin embargo, nada más cercano a la irracionalidad que juzgar que la totalidad del cuerpo se localiza por una parte suya; si en verdad se considera que el todo comprende todas sus partes, sin embargo, la parte, rectamente, no abarca al todo. Así, si digo que mi cuerpo [487D] subsiste en este aire como en su lugar, se sigue que ningún lugar seguro puede tener en él. Pues este aire siempre gira alrededor de la tierra y por esto es necesario que en uno y el mismo instante de tiempo el

---

[139] Ver más arriba, 443BC.

[140] Ver más arriba, 462CD.

cuerpo, que subsistiría en el aire, tuviera innumerables lugares, lo qu
concede por ninguna razón; ciertamente, por los citados argumentos
suadió que el lugar está en reposo, y que de ningún modo se varía. Pc
como quien está en el río, sentado o nadando, no puede retener
aquella parte del río para poder decir que posee cierto lugar del río –cuando consta que éste pasa sin ninguna interrupción–, así nadie debe decir que el lugar de su cuerpo es este aire que se mueve sin ninguna interrupción y que no está quieto en ningún momento del tiempo. Sin embargo, si alguien objetara a este argumento que la tierra, porque siempre está en reposo, se llama con derecho el lugar de los cuerpos, observe de forma semejante que la tierra es la materia de los cuerpos, no el lugar. ¿Quién, sin embargo, se atreve a decir, usando la razón, que la materia de estos cuerpos es el lugar, sobre todo cuando la materia, por la razón considerada, no está por sí misma ni en movimiento ni en reposo? Ciertamente, no está en movimiento, porque todavía empieza a ser contenida por alguna forma. Pues la materia se mueve por la forma y sin la forma es inmóvil, como afirman los griegos. Pues, ¿cómo se moverá lo que no ha sido contraído todavía por ningún lugar [488B] o por ningún tiempo determinado? Ni siquiera está en reposo, porque todavía no posee el término de su perfección; en verdad, el reposo es el término del movimiento. Sin embargo, ¿cómo puede llegar a estar en reposo lo que todavía no ha comenzado a moverse? Así pues, ¿cómo puede ser la materia el lugar del cuerpo que se hace de ésta, cuando tampoco esta misma estaba circunscrita en sí misma por ningún lugar determinado, o por ningún modo, o por ninguna forma, y no se define por ninguna razón determinada, salvo por la negación? Pues se niega que la materia sea algo de estos seres que existen, cuando se cree que todos los seres que han sido creados, han sido creados a partir de esta materia. Así, si las partes de este mundo sensible son los lugares de nuestros cuerpos, o de otros, nuestros lugares no pueden subsistir eternamente. Pues cuando el cuerpo de algún animal se haya disgregado y sus partes se vuelvan separadamente hacia sus sedes naturales de las que [488C] fue tomado, su lugar no subsistirá más tiempo –es decir, el aire, o el agua, o la tierra o el fuego–, sino que las partes individuales constitutivas del único cuerpo se mezclarán a los elementos indivisibles connaturales a él, de forma que sean una sola cosa con ellos, no que estén en ellos como una realidad distinta en otra. Pues lo que se vuelve al aire será aire y no se establecerá en algún lugar del aire. Y no habrá ninguna confusión de los cuerpos, sino que por la forma admirable de la naturaleza cada uno tendrá su propia parte en los elementos singulares, toda por todo, no parte en la parte, de manera que en el momento de la resurrección ninguno reciba sino lo que es

suyo, como la luz de muchos luminares[141] se une simultáneamente para que en ella no haya ninguna confusión ni separación. Pues pareciendo ser una y la misma luz, sin embargo cada luminar posee su [488D] propia luz, no mezclándose a la luz del otro sino que, de forma admirable, se hacen todas en todas y forman un solo resplandor. Así pues, una cosa es el aire y otra el lugar del aire. Del mismo modo, considero que ha de entenderse acerca de los demás elementos y de las partes de los cuerpos disgregados vueltos a su origen. Y –si es así– necesariamente se seguirá que, o estas partes generales del mundo no son los lugares de los cuerpos que han sido formados y compuestos por ellos, o los mismos cuerpos no tienen un determinado lugar, o incluso [489A] que carecen absolutamente de todo lugar, lo que la naturaleza de las cosas y la verdadera contemplación de ésta no permite conceder. Pues ninguna criatura puede carecer de su lugar determinado e inmutable y de determinados espacios de tiempo y de límites. Y, por esto –como dijimos con frecuencia[142]– estas dos categorías, es decir, el lugar y el tiempo, son llamadas por los filósofos ὧν ἄνευ (esto es, condiciones sin las cuales no); pues sin estas categorías no puede subsistir ninguna criatura que comience por generación, y que de algún modo subsista. Y para usar un argumento cercano tomado de la naturaleza, si el lugar del cuerpo es todo lo que le rodea, el color será lugar del cuerpo; pues no hay ningún cuerpo sensible que no esté rodeado por la luz del color. Si, sin embargo, el color del cuerpo coloreado es el lugar, necesariamente se dará que la cualidad es el lugar del cuerpo; pero, ¿quién estará subyugado [489B] por tan espantosa necedad que confiese que la cualidad del cuerpo es el lugar del cuerpo? Pero si el color del cuerpo es la cualidad incorpórea y rodea al cuerpo desde fuera por todas las partes del cuerpo, y no parece, sin embargo, a ningún entendido que sea el lugar de éste, ¿por qué razón no se concede, sin embargo, que de ningún modo pueden ser lugares este aire o cualquier otro elemento del mundo, aunque los cuerpos hayan sido rodeados y puestos dentro de él?

*[Qué diferencia hay entre un cuerpo y su esencia]*

A. Se ha disputado ya bastante de estos problemas[143]. Pero considero que deben decirse algunas cosas brevemente contra quienes consideran que no es una realidad el cuerpo y otra la esencia del cuerpo, seducidos hasta tal punto, que no dudan de que la misma sustancia es corpórea y sensible y palpable. Pues muchos, incluso casi todos, se confunden con tal error, ignorantes de las diferencias naturales de los seres [489C].

---

[141] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 4 (ed. Suchla, p. 127, 4 12; PG 3, 641AB).

[142] Ver más arriba, 468CD.

[143] Ver más arriba, 480A.

N. Nada hay más laborioso que luchar contra la necedad; pues la necedad no se confiesa ser vencida ni se persuade por ninguna autoridad ni por ninguna razón. Pero, porque no es igual la necedad de los hombres, ni las mentes se obscurecen con la misma calígine del error, considero que han de usarse algunos argumentos contra estos.

A. Razonablemente han de usarse. Pues si les aprovechan habrán obtenido un beneficio; pero, si no, habremos conseguido que nosotros mismos estemos más seguros con la práctica de la discusión de tales distinciones de las naturalezas.

N. Así pues, considera estos pocos razonamientos dialécticos[144] de los muchos con los que podría extenderme. Todo cuerpo que se compone de la materia y de la forma, porque puede disolverse, es corruptible; sin embargo, el cuerpo mortal se compone de materia y de forma; por tanto es corruptible. Así, toda οὐσία es simple y no recibe ninguna composición [489D] de la materia y de la forma, porque es una unidad indivisible; por tanto, a ninguna οὐσία, razonablemente, se le permite ser un cuerpo mortal. Sin embargo, esto ha sido dicho porque toda οὐσία, aunque se comprende desde la esencia y está compuesta por la diferencia esencial –pues de esta composición no puede carecer ninguna esencia incorpórea, incluso la misma divina οὐσία, que no sólo se piensa que es simple sino más que simple, [490A] recibe la diferencia esencial: pues es Sustancia ingénita, Sustancia engendrada, y Sustancia procedente–, sin embargo la misma composición que se conoce por la sola razón y se comprueba que no se hace por ningún acto u operación, razonablemente se considera que es la simplicidad. Sin embargo, para que conozcas más firmemente que la οὐσίαν (esto es, la esencia), es incorruptible, lee el libro del Santo Dionisio Areopagita[145] de los *Nombres divinos* en el lugar donde discute de la naturaleza de los demonios y de la maldad de estos, señalando que la maldad no puede corromper ninguna esencia, ni de ellos mismos ni de otros, y encontrarás que éste disputa de modo muy sutil que ninguno de los seres que existen, en cuanto que es esencia y naturaleza, no puede ser corrompida de ningún modo. Pues estas tres cosas en toda criatura, sea corpórea o incorpórea –como él mismo enseña con certísimas [490B] argumentaciones–, son incorruptibles e inseparables: la οὐσία –como frecuentemente dijimos–, la δύναμις, la ἐνέργεια, (es decir, la esencia, la potencia, la operación natural)

---

[144] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, Marginalia ad XXI, 32, 1 3; CCSG 18, p. 276.

[145] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 23 (ed. Suchla, p. 170, 12 171; PG 3, 724C 725A; PL 122, 1142 AB). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, V, 931B 932A.

*[De cómo la esencia, la potencia y la operación natural son inseparables en toda criatura]*

A. Te pido un ejemplo de estas tres propiedades.

N. No hay ninguna naturaleza racional o intelectual que ignore que ella existe, aunque no sepa qué es.

A. No dudo esto.

N. Por tanto, mientras digo[146] "comprendo que yo existo", ¿acaso en esta única palabra que es "comprendo" no significo tres cosas inseparables entre sí? Pues demuestro no sólo que existo, sino también que puedo comprender que yo existo, y comprendo efectivamente que yo existo. ¿Ves que con una sola palabra[147] se significa mi οὐσία, mi potencia y mi operación? Pues no comprendería si no existiera; ni comprendería si careciera de la potencia de la inteligencia; y tampoco aquella potencia queda oculta en mí, sino que se actualiza en la operación de comprender.

A. Verdadero y [490C] muy verosímil.

N. Por tanto, ¿no es necesario que quienes dicen que el cuerpo material es la οὐσίαν confiesen que, o bien su cuerpo no está compuesto de forma y materia, sino que su cuerpo o es una οὐσίαν incorruptible, o bien concedan, por el contrario, coaccionado dos por verdad, que su cuerpo es corruptible y material y por esto su cuerpo no es una οὐσίαν?

A. Claramente necesario. Pero me parece que no niegas que todo cuerpo es universalmente οὐσίαν, sino sólo que todo cuerpo esté compuesto de materia y forma.

N. Así pues, presta atención en comprender estas cosas, para que no consideres que yo no he hablado de cierta clase de cuerpos sino universalmente de todo cuerpo, aunque especialmente hablara del cuerpo compuesto de materia y forma por la utilidad de la presente cuestión contra estos que dicen que sus cuerpos mortales y efímeros no son otra cosa, [490D] sino su propia οὐσίαν, y que su οὐσίαν ninguna otra cosa es sino su cuerpo material, compuesto de diversos elementos como, por ejemplo, de la materia y de la forma y de varios accidentes. Sin embargo, para que conozcas ampliamente que la οὐσίαν no es ningún cuerpo, recibe esta clase de argumentación.

---

[146] San Agustín, *De civitate Dei*, XI, 26 (CCSL 48, pp. 345-34; PL 41, 339-340); *De Trinitate*, X, x, 14 (CCSL 50, pp. 327 328; PL 42, 981). Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 776BC. Cfr. B. Stock. "Intelligo me esse: Eriugena's Cogito", en R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, pp. 328 335. E. A. Jeauneau, "Le cogito érigénien", en Traditio, 50 (1995) pp. 95 110.

[147] Ver más arriba, 486BC.

A. La recibiré. Pero antes veo necesario[148] que hicieras una fórmula [491A] de la citada argumentación. Pues el citado razonamiento más parece ser un argumento *a contrario* que el modelo de un silogismo dialéctico.

*[Argumentos ingeniosos sobre la distinción entre el cuerpo y la esencia]*

N. Hágase, por tanto, la proposición mayor así: ¿Es la οὐσία un cuerpo corruptible? Toda οὐσία es incorruptible; todo cuerpo incorruptible no es material; por tanto, toda οὐσία no es un cuerpo material. E inversamente: así pues, todo cuerpo material no es οὐσία. Así, todo cuerpo que se compone de materia y forma no es simple; sin embargo, toda οὐσία es simple; luego ningún cuerpo compuesto de materia y forma es οὐσία. Así, la οὐσία de todos los hombres es una y la misma: pues todos participan la misma esencia y porque es común a todos propiamente no es de ninguno. Sin embargo, el cuerpo [491B] no es común a todos los hombres, ya que cada uno posee su propio cuerpo. Por tanto, la οὐσία, o no es común, o no es cuerpo; es, sin embargo, común; luego, no es cuerpo. La misma razón se manifiesta claramente en los demás seres, sean animados o inanimados.

A. Esta fórmula es idónea. Vuelve, te lo ruego, al tipo de argumento universal prometido, con el que se concluye que la οὐσίαν no es ningún cuerpo.

N. Todo lo que se comprende por la longitud, anchura y altura, porque está circunscrito en las diversas dimensiones, es cuerpo. Sin embargo, lo que no recibe ninguna de las dimensiones citadas, porque es uno y simple y no puede recibir ningún movimiento de su naturaleza a través de los espacios, necesariamente es incorpóreo. Sin embargo, la οὐσία no se extiende ni por la longitud, ni por la anchura, ni por la altura [491C] y, puesto que permanece en la simplicidad individual de su naturaleza, es incorpórea. En efecto, ninguna οὐσία es corporal puesto que carece de espacio, al igual que ningún cuerpo es οὐσία puesto que se extiende en los espacios.

A. También quiero figurarme esto por determinada fórmula dialéctica.

*[Ejemplos sobre la diferencia entre la esencia y el cuerpo. De qué modo la esencia se divide, siendo indivisible. De qué modo se divide el cuerpo, siendo su esencia indivisible. Sobre los accidentes invisibles que producen sus efectos visibles. En qué se diferencian los cuerpos geométricos y los cuerpos naturales que son verdaderos por la esencia]*

N. Hágase, pues, la forma del silogismo condicional[149] así. Proposición mayor: ¿Es la οὐσία cuerpo? Si la οὐσία es cuerpo, recibe las dimensiones

---

[148] Sobre esta cuestión, véase: San Isidoro, *Etimologías*, II, xxviii, 1. Cfr. Marciano Capella, *De Nuptiis*, V, 465 (ed. Willis, p. 162). Eriúgena, *De praedestinatione*, III, 81 82; IX, 61 64; XV, 139 141 (CCCM 50, p. 20, 58, 90).

de longitud, anchura y altura; sin embargo, la οὐσία no recibe la longitud, la anchura y la altura; por tanto no es cuerpo. Sin embargo, si deseas escuchar [491D] el silogismo en forma de entimema[150] (esto es, de la concepción común del espíritu), que obtiene la primacía entre todas las conclusiones porque se deduce de predicados que no pueden verificarse al mismo tiempo, atiende a las diversas formulaciones. No puede[151] ser a la vez οὐσία y no incorpórea; sin embargo, es οὐσία; luego es incorpórea. Pues no puede ser simultáneamente que, a la vez, sea οὐσία y no sea incorpórea. Así, no es, a la vez, οὐσία y cuerpo; sin embargo, es οὐσία; no es, por tanto, cuerpo. Así, no ocurre que si no es οὐσία también es incorpórea; sin embargo, es οὐσία; por tanto, es incorpórea. Así pues, el máximo argumento nos permite conocer que uno es el cuerpo, otra la οὐσίαν. Pues la οὐσία se divide[152] en géneros [492A] y especies, sin embargo, el cuerpo, como un cierto todo, se separa en sus partes. Así, el cuerpo no está todo en sus partes. Pues en la cabeza o en las manos o en los pies no está comprendido todo el cuerpo y es mayor en todas sus partes simultáneamente, y menor en las partes no consideradas simultáneamente. Sin embargo, al contrario, la οὐσία está toda en sus formas singulares y en sus especies y no es mayor en todas, a la vez reunidas, ni menor en las singulares divididas entre sí recíprocamente. Pues no es más amplia en el género universalísimo que en la especie particularísima, ni menor en la especie particularísima que en el género universalísimo. Y –para usar ejemplos– la οὐσία no es mayor en todos los hombres que en uno solo, ni menor en un solo hombre que en todos los hombres. No es mayor en el género en el que todos los animales son uno, [492B] que en el hombre solo o en el buey o en el caballo, ni menor en estas especies singulares que simultáneamente en todas. Así, el cuerpo puede ser dividido en partes de forma que todo él perezca, por ejemplo cuando se disuelve en los mismos elementos de los que se hizo siendo reunidos, una vez añadida la forma, todo él perece. Pues donde no están las partes unidas simultáneamente ni se contienen por la propia forma, no puede ser un todo al mismo tiempo en alguna

---

[149] Marciano Capella, *De Nuptiis*, IV, 414 422 (ed. Willis, pp. 142 145). Boecio, *De differentiis topicis*, II (PL 64, 1183C); *De hypotheticis syllogismis*, ed. Obertello, Brescia, 1969 (PL 64, 831 876). San Isidoro, *Etimologías*, II, xxviii, 23 24.

[150] Fortunatianus, *Ars rhetorica*, II, 28 (ed. Halm, p. 188, 8 28). Casiodoro, *Institutiones*, II, ii, 12 14 (ed. Mynors, pp. 105 107; PL 70, 1165B 1166B); *Expositio psalmorum*, XX, 122 136 (CCSL 97, pp. 184 185; PL 70, 149D). San Isidoro, *Etimologías*, II, ix, 8 15. Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, 203, 9 (ed. Lutz, pp. 103 104).

[151] Cfr. Boecio, *In topica Ciceronis commentaria*, V, (PL 64, 1133B 1137A). Casiodoro, *Institutiones*, II, iii, 13, (ed. Mynors, pp. 118 119; PL 70, 1173AB). Marciano Capella, *De nuptiis*, IV, 420 421 (ed. Willis, p. 144).

[152] Cfr. Marciano Capella, *De nuptiis*, IV, 350-354 (ed. Willis, pp. 113 115).

sustancia, en virtud de un acto u operación, aunque por la reflexión de quien las considera las naturalezas de los seres parezcan ser simultáneamente. Pero una cosa es ser simultáneamente a causa de la consideración racional de la naturaleza, que une por el entendimiento todas las partes simultáneamente siempre y las concibe simultáneamente como una totalidad, y otra cosa es lo que se realiza por la operación del agente o por la pasión del que padece sensiblemente en [492C] la separación o en la unión de las partes sensibles de un todo. Ciertamente, el principio constitutivo[153] de todas las partes de un todo está en la unidad inquebrantable y no puede ni aumentarse ni disminuirse; sin embargo, las partes de los cuerpos naturales o geométricos pueden, a la vez, aumentarse indefinidamente o disminuirse hasta que desaparezcan totalmente. Por el contrario, la οὐσία, aunque se divida lógicamente en sus géneros y especies e individuos, sin embargo permanece indivisible en virtud de su propia naturaleza y no se divide por ningún acto u operación visible; pues subsiste toda a la vez y siempre en todas sus subdivisiones eterna e inconmutablemente y todas sus subdivisiones simultáneamente y siempre son indivisiblemente una unidad en ella misma. Y por ello, aunque el cuerpo –que no es otra cosa que la cantidad de la οὐσίαε, o por decirlo más exactamente, no la cantidad sino el cuanto– se separa en diversas partes por el acto o la operación, o ciertamente por la pasión de su fragilidad, [492D] ella misma por sí (esto es, la οὐσία, de la que el cuerpo es el cuanto) perdura inmortal e indivisible en virtud de su propia naturaleza. Sin embargo, por esto añadí que es más correcto que el cuerpo se llame cuanto que cantidad, porque aquellos accidentes que se llaman naturales, cuando se examinan naturalmente en sí mismos, son incorpóreos e invisibles, o también cuando se consideran con la sola mirada [493A] de la razón subsisten como propiedades alrededor de la misma οὐσία, o en la misma, y son como ciertas causas que producen sus efectos, como es la misma cantidad y la cualidad la causa del cuanto y del "cuál" y de los demás géneros de accidentes, de los que ya dijimos bastante como creo: porque, aunque son invisibles engendran sus efectos visibles. Así pues, el cuerpo no es la cantidad de la οὐσίαε, sino el cuanto, como el color sensible que se percibe alrededor del cuerpo no es la cualidad de la οὐσίαε, sino el "cuál", constituido en el cuanto, y así los demás del género. También me agradó insertar la opinión del santo padre Agustín sobre el libro que escribió Aristóteles sobre las categorías en relación a nuestras pequeñas discusiones, pues dice[154]: "habiendo descrito la οὐσία –porque no pudo ser definida por estas causas que recordé más arriba– el orden necesario exigía la definición de los accidentes. El primero de los

[153] San Agustín, *De libero arbitrio*, II, viii, 20 24 (CCSL 29, pp. 250 253; PL 32, 1251 1253, ad sensum).

[154] Pseudo-Agustín, *Categoriae decem*, 71 72 (ed. Minio-Paluello, p. 149, 4 17).

cuales es el cuanto. Y no sin razón. [493B] Pues cuando vemos algo, es necesario considerar que esto es un cuanto. Sin embargo, no puede ser hallado su cuanto, a no ser que vaya unido con alguna medida añadida. Por tanto, si –omitida la anchura– alguno quisiera medir la longitud sola, la longitud sin la anchura sujeta a medida se llama γραμμή; no porque haya longitud alguna que carezca de anchura, sino porque quien mide la longitud sola se dice que mide la γραμμήν. Sin embargo, la anchura que se mide con la longitud se llama ἐπιφάνεια. Pero si también la altura fuera asociada a la medida, todos los seres se harían cuerpos; sin embargo, lo que no recibimos así como solemos recibir el cuerpo natural, no nos parece que se refiera a la οὐσίαν. Por ello, esto ha sido dicho para que sepamos estas singulares reglas que han sido establecidas en los cuerpos geométricos, en los que estas tres dimensiones pueden haber sido distinguidas por separado. [493C] Sin embargo, en los cuerpos naturales están unidas inseparablemente, en los que sólo por el entendimiento se separa la cantidad de la οὐσία. Pues, cuando parece que alguno disputa de la cantidad como de la οὐσία, se piensa que confunde lo que ha dicho".

¿No ves lo que dice el maestro de suprema[155] autoridad? Dice "Cuando parece que alguno disputa de la cantidad" (esto es, por las dimensiones por las el cuerpo se hace), de aquellos que no consideran que la οὐσία es otra cosa, sino el cuerpo que ven "se piensa que dicen algo sobre la misma οὐσία". Así pues, si los cuerpos geométricos, que sólo contemplamos con la mirada del entendimiento y que procuramos imaginar con ideas de la sola memoria, subsisten en alguna οὐσία, ciertamente son naturales, y ninguna diferencia hay entre los cuerpos geométricos y los naturales. Sin embargo, ahora, porque los cuerpos geométricos [493D] los consideramos con el entendimiento solo, y en ninguna οὐσία subsisten y por ello se llaman con razón cuerpos imaginarios, cuando los cuerpos son naturales a causa de los elementos naturales, porque subsisten en sus οὐσίις (esto es, en sus esencias) y sin ellas no pueden existir, y por ello son verdaderos –de otra manera, no subsistirían en los seres naturales sino que se pensarían con la sola razón–, ciertamente se concluye que ha de comprenderse que una cosa es [494A] el cuerpo y otra la οὐσία, porque el cuerpo alguna vez carece de οὐσία, otra vez está adherido a la οὐσίαε para que verdaderamente exista, sin la cual no puede verdaderamente llegar a ser sino que está representado por alguna imaginación. Sin embargo, la οὐσία, de ninguna manera necesita el cuerpo para existir, porque subsiste por sí misma. Pienso que de esto se ha dicho bastante.

---

[155] Eriúgena se refiere a San Agustín.

A. Ciertamente suficiente. Pero queda, según observo, que ofrezcas con pocas palabras alguna explicación acerca de la misma materia y de la forma, con las que unidas se componen los cuerpos materiales; pues según considero no ha de pasarse por alto. En verdad, no me queda suficientemente claro si la misma forma es también la que se coloca por debajo del género y que se une a la materia para que el cuerpo exista.

*[Sobre las diferencias de las formas. En qué consiste la diferencia entre la cantidad y la cualidad en los cuerpos geométricos. En qué consiste la diferencia entre la cantidad y la cualidad en los cuerpos naturales. Por qué al color se le denomina forma]*

N. Algunas de las formas se comprenden en la οὐσία, otras en la cualidad, pero las que están en la οὐσία son especies substanciales del género. Pues el género se predica de estas mismas, porque subsiste en las mismas. Pues el género [494B] –como dijimos con frecuencia– está todo en sus formas singulares, como también las formas singulares son uno en su género. Y todas estas (esto es, géneros y formas) brotan de una sola fuente, de la οὐσίαε, y en el ámbito natural retornan a ésta. Sin embargo, las formas que son atribuidas a la cualidad, en los cuerpos naturales se llaman propiamente formas; sin embargo, en los geométricos se llaman figuras. Pues todo cuerpo geométrico[156] es contenido solamente por las dimensiones espaciales y por la figura, pero no por ninguna sustancia. Sin embargo, todo cuerpo ideal se realiza por las tres dimensiones universales, a saber, por la longitud, anchura y altura; sin embargo, no todos los cuerpos geométricos son circunscriptos universalmente por una única figura. Pues de estos, unos surgen triángulos por la figura, otros cuadrados, otros pentágonos, otros de infinitas [494C] formas poligonales, otros se desarrollan a partir de la superficie circular. Y por ello, en tanto que aumenta el número de líneas, comenzando desde tres, así también se varía el orden múltiple de las figuras y de las superficies. Así pues, el número de dimensiones y de líneas en los cuerpos geométricos se juzga por la cantidad; sin embargo, el orden de los lados y de los ángulos y las posiciones y disposiciones de las superficies, es propio de la cualidad y se llama forma geométrica o propiamente figura. Sin embargo, cuando se observa en los cuerpos naturales la cantidad de miembros y la distinción, sea que se separen por las distinciones naturales o que se unan naturalmente entre sí, nadie niega que esto es debido a la cantidad; sin embargo se dice que el orden y la posición de las partes naturales o de los miembros propiamente son referidos a la cualidad y a la forma. [494D] Pues llamamos[157] la forma

---

[156] Marciano Capella, *De nuptiis*, VI, 711 (ed. Willis, p. 252).

[157] Ovidio, *Metamorfosis*, I, 84 86. Gregorio de Nisa, *De imagine*, 8 (PG 44, 144AB; ed. Cappuyns, p. 216, 21 30). San Agustín, *De Genesi contra Manichaeos*, I, xvii, 28 (PL 34,

del hombre vertical hacia arriba, sin embargo, de los demás animales inclinada hacia abajo. De donde se llaman deformes quienes carecen de la armonía congruente de sus miembros o están privados de la belleza del color, la cual surge por la cualidad ígnea que es el calor para los cuerpos. Pues el color se dice casi como calor, por el cambio de una letra, y la forma [495A] se dice de "formo" (esto es, cálido), convertida la sílaba "mum" en "ma". En verdad, los antiguos llamaban a lo cálido "formum", de donde también llamaban[158] tenazas a las que cogían el fuego. También solemos llamar enormes a estos que exceden la regla natural de los miembros como sin norma (esto es, sin regla). ¿Acaso no ves que la forma no consiste en el número ni en la magnitud de los miembros, sino en la posición de las partes del cuerpo y en la luz del color? ¿O te parece de otro modo?

A. No, según opino. Pero no veo qué pertinencia tenga tal diferencia para conocer la cuestión propuesta.

N. ¿Acaso en las antedichas razones no se estableció entre nosotros que una cosa es el cuerpo y otra la οὐσίαν?

A. Estoy de acuerdo.

*[Distinción entre la forma de la esencia y la forma de la cualidad]*

N. Así pues, si la cantidad del cuerpo se distingue por el entendimiento de la οὐσίαε por distinción natural, aunque [495B] se adhieran entre ellas de forma que la οὐσία es el sujeto de la cantidad y del cuanto, siendo la misma cantidad o el cuanto accidentes de la οὐσίαε, ¿no es más claro que la luz que una es la forma que se ve en la misma οὐσία, no como accidente sino como una propiedad idéntica a ella misma, y otra la que, desde la cualidad añadida a la cantidad, realiza el cuerpo perfecto?

A. Ya veo a dónde te diriges.

N. ¿Acaso consideras que yo quiero decir que la forma esencial, añadida a la materia, realiza el cuerpo natural?

A. No ciertamente esto. Por el contrario, veo que tú no lo quieres.

N. Dime, te ruego, de qué modo.

---

187); *De Genesi ad litteram*, VI, xii, 22 (CSEL, 28, 1, p. 187, 7 17; PL 34, 348); *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, LI, 58 69 (CCSL 44A, pp. 80 81; PL 40, 33) etc.

[158] Puede verse, Paulus Festus, *De verborum significatu*, ed. Pirie Lindsay, en *Glosaria latina*, IV, Paris, 1930, p. 200. San Isidoro, *Etimologías*, X, 99. XX, xiii, 4. Marius Victorinus, *Ars gramatica*, I, 4. Casiodoro, *De orthographia* (*Grammatici latini*, ed. H. Keil, VI, p. 26, 11 12, VII, p. 161, 2 3, p. 302, 12 14).

*[De qué tipo de materia y forma, subsistiendo la esencia, se produce el cuerpo]*

A. De la diferencia citada de las formas, es decir, de las formas de las esencias y de las formas de las cualidades, no me parece que persuadas otra cosa sino que esta forma, la cual es una especie de la cualidad añadida a la materia, realiza el cuerpo, al que subsiste la οὐσία. Pues estas tres propiedades [495C] se observan en todos los cuerpos naturales: οὐσία, cantidad, cualidad. Pero[159] la οὐσία se distingue solamente por el entendimiento, pues no se manifiesta visiblemente en nada; sin embargo, la cantidad y la cualidad, siendo invisibles en la οὐσία, aparecen visiblemente en el cuanto y en el "cual" cuando componen el cuerpo sensible combinadas entre sí. Pues si se prueba que el cuerpo geométrico, bajo el cual no subsiste ninguna οὐσία, consta de la sola cantidad de las dimensiones y de las líneas, y de la forma de la cualidad que se llama figura, ¿qué impedimento hay para que no digamos que el cuerpo natural, que subsiste por el poder de la οὐσίαϵ para subsistir cuanto el cuerpo puede subsistir, se realiza por esta forma que proviene de la cualidad añadida a la cantidad que se toma de la materia? Pues no considero que tú no pretendes persuadir otra cosa sino que conozcamos [495D] que la materia de los cuerpos se hace con el concurso y la mezcla de los cuatro elementos de este mundo, a la que, añadida la forma que procede de cualquier cualidad, se realiza el cuerpo perfecto. Pues no me obstaculiza lo que a muchos: ya que a estos les parece que actuamos contra nosotros mismos y que afirmamos cosas contradictorias y que somos contrarios a nosotros mismos diciendo unas veces [496A] que la materia engendra la unión de los cuatro elementos, otras veces, que la causa de la materia es la unión de la cantidad y de la cualidad con la οὐσίαϵ. Y no es de admirar, porque es un secreto para ellos que los elementos de este mundo no se componen de otra realidad, sino por el concurso de los citados accidentes de la οὐσίαϵ. Ciertamente, el calor unido a la aridez producen[160] el fuego, el calor unido a la humedad producen el aire, la humedad unida a la frialdad producen el agua, la frialdad unida la aridez producen la tierra. Y porque las citadas cualidades uniéndose entre sí mismas no pueden aparecer por sí mismas, la cantidad les suministra el cuanto, en el que se manifiestan sensiblemente. Ciertamente, la cantidad es como un segundo sujeto después de la οὐσίαν y, por ello, en el orden de las categorías se pone la primera después de ésta, porque sin la cantidad la cualidad no se sabe cómo se haría manifiesta. Así pues, si los

---

[159] Pseudo Agustín, *Categoriae decem*, 52 (ed. Minio Paluello, p. 144, 21 23).

[160] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 4, 331a 22 36. Bailius Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron*, IV, 5 (PG 29, 89C 92B; SC 26bis, pp. 266 270; TU 66, p. 52, 24; y p. 53, 25). San Ambrosio, *Hexaemeron*, III, iv, 18 (CSEL 32, 1, pp. 71 72). Beda, *De natura rerum*, IV, 9 14 (CCSL 123A, pp. 195 196; PL 90, 196A). Calcidio, *Commentarius*, 317 318 (ed. Waszink, pp. 313 314). Eriúgena, *Periphyseon*, III, 712B C.

elementos se hacen por la cantidad y la cualidad, y los cuerpos [496B] por los elementos, se sigue que los cuerpos son por la cantidad y por la cualidad.

N. Así pues, porque veo que tú comprendiste muy claramente el objetivo de nuestra discusión, te ruego que digas: ¿te parece o no que esta división de las formas en dos especies de diverso género –a saber, de la οὐσίαε y de la cualidad– es cierta?

A. En verdad, me parece justificada y verosímil, si bien no me es lícito conceder que ésta es razonable sin cierto malestar de mi espíritu. Pues, es más fácil que me persuadieras que es la forma sustancial la que, añadida a la materia, constituye el cuerpo natural, a que es la forma cualitativa. En verdad consideraría como más probablemente que la causa de la constitución del cuerpo sea la οὐσίαν, que la cualidad. En efecto, forzado por las citadas razones, opino que la cualidad no sólo es la causa de la materia sino también de la forma, sucediendo que aquélla, mezclada [496C] con la cantidad, realiza la materia, pero que ella sola por sí misma comunica la forma a la materia; no porque ignore que una causa produce muchos efectos por sí misma, viendo brotar de un solo fuego el calor y simultáneamente la luz, y que la misma luz es la causa del resplandor y de las sombras. ¿Qué diré? ¿Cuantos cuerpos distintos se hacen por una sola y misma materia? ¿En cuántos individuos se multiplica una sola forma? Y de esta manera las demás cuestiones. Y por ello pensaría que la οὐσίαν se hace la misma forma de la materia, no, sin embargo, los accidentes de ésta.

N. Me admiro mucho de por qué tan rápidamente las conclusiones que hace poco fueron deducidas con tanta claridad han escapado de tu memoria. Así pues, considera más diligentemente estas conclusiones y repitámoslas brevemente.

A. Estoy presto. Repite.

N. ¿No acordamos inconcusamente entre nosotros que la οὐσία era incorpórea?

A. Así se convino [496D].

N. Y considero que tú todavía no te has olvidado de que las cantidades y las cualidades, en cuanto se piensan en sí mismas, son incorpóreas, y no subsisten en otro sujeto sino en la οὐσία, de la que son accidentes y en la que permanecen inseparablemente.

A. Esto también lo mantengo firmemente.

*[Se deben considerar en cada cuerpo cuatro propiedades. Hay que investigar sobre la forma sustancial de cada cuerpo. Qué somos. Qué es lo nuestro. Qué nos rodea]*

N. Así pues, ¿ha de decirse con probabilidad que todo lo que [497A] se produce por la cantidad y por la cualidad –esto es, por el cuanto y por el "cual"– no recibe la causa de su constitución de otra parte sino de la misma

οὐσία, a la que se comprueba que se adhieren naturalmente la misma cantidad y la cualidad como los primeros y supremos accidentes, y sin la cual no pueden existir? Pues no entiendo por qué todo lo que procede desde estas propiedades que están en el origen no se refiera a la misma fuente, tanto más cuando la misma οὐσία, en cuanto que es οὐσία, no puede aparecer[161] visible y palpablemente, ni dotada de extensión espacial, sino que el concurso de los accidentes que subsisten en ella internamente, o se comprenden alrededor de ella externamente, puede crear por generación una corporeidad sensible y provista de extensión espacial. Ciertamente, la cantidad y la cualidad unen entre sí el cuanto y el "cual", y estos dos accidentes, unidos entre sí, que, por generación, [497B] reciben la existencia por algún modo y tiempo determinado, muestran el cuerpo íntegro; pues, los demás accidentes parecen ser añadidos a éstos. Pues, debemos investigar principalmente estas cuatro cuestiones en nuestros cuerpos y en los de los demás naturalezas animadas e inanimadas. ¿Qué es el cuanto, de qué partes consta, si se extiende por los espacios de la longitud, de la anchura y de la altura? ¿Qué es el "cual", si es de la forma vertical y humana o de la forma inclinada hacia delante y animal? ¿En qué tiempo se generó? O, ¿de qué modo se define y se sitúa en sí para que no sea infinito, sino algo individual y limitado en su género? Estas cuestiones, como dijimos, se investigan primordialmente en nuestros cuerpos; sin embargo después, por una consideración más alta, contemplamos estas propiedades más allá de la οὐσίαν, que es el origen de las formas sustanciales. Pues decimos: tal o cual cuerpo, ¿de qué οὐσίαδις (esto es, forma substancial) participa la forma? [497C], ¿participa de la humana, de la equina o de la de algún animal irracional? Pues con estos nombres[162] se denominan no los cuerpos de los animales, sino las formas sustanciales de estos. Así pues, debemos conocer distintamente tres propiedades, pensando sobre nosotros mismos o pensando sobre los otros animales: ¿qué somos sustancialmente, qué es nuestro, qué nos rodea? Nosotros somos nuestra sustancia, la cual, dotada de vida y de inteligencia, está más allá del cuerpo y de los sentidos de éste y más allá de la forma sensible. El cuerpo que se nos adhiere es nuestro cuerpo, pero no nosotros, y está compuesto del "cuanto" y del "cual" y de los demás accidentes, y de lo sensible, mudable, soluble, corruptible; y ninguna otra cosa es más verdadera que llamarlos instrumentos o sedes de los sentidos, –son llamados por los griegos [497D] αἰσθητήρια (es decir, αἰσθήσεων τήρια, guardianes de los sentidos)–. Pues mientras el alma es incorpórea y no puede revelar sus pensamientos por sí misma sino por los

---

[161] Gregorio de Nisa, *De imagine,* 24 (PG 44, 212D-213B, ed. Cappuyns, pp. 245 246).

[162] Basilius Caesariensis, *Homilía in illud: Attende tibi ipsi*, 3 (ed. S. Y. Rudberg, Stock holm, 1962, pp. 26 27; PG 31, 204A. 1736BC). San Ambrosio, *Exameron*, VI, vii, 42 (CSEL32, 1, p. 233, 15-19).

sentidos, y los mismos sentidos no pueden ser custodiados a no ser en sus sedes, el Creador de la naturaleza creó el cuerpo para el uso del alma, en el que custodiara sus vehículos, es decir, los sentidos. Alrededor de nosotros están todos los seres sensibles, [498A] de los que nos servimos, como son los cuatro elementos de este mundo y los cuerpos compuestos de éstos. Pues nuestros cuerpos mortales no pueden permanecer sin ellos. En verdad, son alimentados de la tierra, beben del líquido, respiran del aire, se calientan con el fuego. Por las dos, tierra y agua, crecen y se nutren; por dos, el aire y el fuego, se administran[163] para vivir. Dos, la tierra y el agua, padecen los seres que pasan al cuerpo; dos, el aire y el fuego, actúan activando la fábrica del cuerpo. Ciertamente, la virtud ígnea[164], cuya sede está en el corazón, distribuye el vapor sutil del alimento y de la bebida por los canales ocultos a las diversas partes del cuerpo, distingue los excrementos para separarlos en el ano. Pero el mismo fuego, a no ser que sea insuflado por el espíritu aéreo y por la comida y la bebida –ya que se nutre de ciertos combustibles– pronto se extingue, y sin demora [498B] empieza a quedarse frío todo el edificio del cuerpo disuelto y colapsado, superando la fuerza del calor con el frío. Pero hay otro lugar[165] para hablar de estas cuestiones.

*[De qué modo se producen los cuerpos visibles a partir de las propiedades invisibles]*

A. Acepto estas hipótesis como probables. Pero, no dejo de interrogarme cómo se pueden combinar, esto es, de qué modo las propiedades incorpóreas e invisibles por sí mismas hacen los cuerpos visibles con su propio concurso recíproco, de forma que, materia no siendo otra cosa la materia y no teniendo ninguna otra causa de su constitución más que la unión de estas propiedades según una mezcla proporcionada entre ellas y en ellas y no en algo distinto, sólo pueden considerarse con la mirada del entendimiento, siendo así que el magnífico Boecio, supremo filósofo de una y otra lengua, asevera[166] en sus obras de Aritmética tales cosas: "La sabiduría es la comprensión de la verdad de los seres que existen y comparten su propia sustancia inmutable. Sin embargo, decimos que existen sólo [498C] aquellas propiedades naturales que ni aumentan por dilatación, ni disminuyen por contracción, ni se cambian por las variaciones, sino que siempre guardan los nexos en la potencia propia, auxiliadas por los recursos de su propia naturaleza. Sin

---

[163] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, x, 14 (CSEL 28, 1, p. 73, 2 3; PL 34, 284 285). Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, 5 (ed. Morani, p. 52, 18 19; PG 40, 625B). Eriúgena, *Periphyseon,* III, 712D 713A.

[164] Ver más arriba, 480C.

[165] Eriúgena, *Periphyseon*, V, 947A 948A.

[166] Boecio, *De institutione arithmetica*, I, 1 (ed. Friedlein, p. 7, 26 p. 8, 13).

embargo, estas son las cualidades, cantidades, formas, magnitudes, poquedades, igualdades, hábitos, actos, disposiciones, lugares, tiempos y cualquier otra propiedad que se encuentre añadida de algún modo a los cuerpos, las cuales son, ciertamente, de la misma naturaleza incorpórea y están dotadas de potencia por razón de la sustancia inmutable, sin embargo, por la participación del cuerpo y por el contacto con la realidad variable, se cambian y pasan a la inconstancia cambiante. Así pues, porque estas propiedades –como se ha dicho– compartieron la sustancia y la potencia inmutable por naturaleza, se dice que propia y verdaderamente existen".

¿Acaso de esta opinión no se sigue que se comprenda que una cosa es la materia y el cuerpo hecho por ella, otra [498D] la cantidad y la cualidad y las demás propiedades que se contemplan por el solo entendimiento y que custodian siempre la potencia inmutable de su naturaleza, pero que la materia y el cuerpo a los que se añaden son diversos e inconstantes por el cambio variable? ¿Qué decir, pues? ¿Acaso no parece verosímil que, si la materia subsistiera desde la cantidad, la cualidad y desde los demás accidentes naturales unidos entre sí recíprocamente, [499A] sería ella misma también necesariamente inmutable? Pues lo que se entiende de las causas, ¿por qué no se entiende también de sus efectos de forma que, al igual que las cantidades y las cualidades y las demás propiedades semejantes se perciben sólo con la mirada del espíritu, de igual modo también la materia y el cuerpo son perceptibles no por los sentidos corporales sino sólo por el entendimiento? Sin embargo ahora percibimos con el sentido corpóreo la materia informada por la que el cuerpo se realiza –pues la materia informe es absolutamente ininteligible–, sin embargo vemos la cantidad y la cualidad con el entendimiento solo. Así pues, ¿de qué modo la cantidad y la cualidad pueden producir la materia tan diferente de ellas?

N. Te equivocas[167] bastante gravemente con un falso argumento o quieres equivocar a otros. Pero ignoro si tú mismo dudas de estas cuestiones o ahora denuncias a otras personas que dudan de esto.

A. Veo en mí mismo lo uno y lo otro. Pues [499B] acerca de la persona de los otros, quienes –no sin razón– dudan o ignoran absolutamente, procuré proponer estos problemas, y veo que yo mismo todavía no poseo tanta claridad sobre ellos para ya no buscar ninguna explicación más amplia al respecto.

N. Así pues –según opino– se ha de usar[168] de la razón y de la autoridad para que puedas conocer estos problemas lo más claramente posible; pues en

---

[167] San Agustín, *De magistro*, V, 14 (CCSL, 29, p. 171, 92; PL 32, 1202).

[168] San Agustín, *Contra academicos*, III, xx, 43; *De ordine*, II, v, 16. ix, 26 (CCSL 29, p. 60, 16 p. 61, 24. pp. 121 122; PL 32, 957. 1002, 1007); *De moribus*, I, ii, 3 (PL 32, 1311), etc.

estas dos reglas se halla toda la fuerza de la verdad de los hechos que ha de ser encontrada.

A. Usémoslas, verdaderamente. Pues estas dos normas han sido buscadas por muchos, pero encontradas por pocos.

N. Así pues, dime: ¿qué te parece sobre la materia de la que, informada, se hacen los cuerpos? ¿Acaso cuando por sí misma es informe se conoce por el sentido o por la razón?

A. Sin duda por la razón. Pues no me atrevo a decir por el sentido, ya que la materia, careciendo de forma, no puede ser alcanzada por ningún sentido corpóreo.

N. Respondiste rectamente. Pero estate atento para que no nos interrogues nuevamente sobre estas cuestiones [499C] que ahora has asumido. Pues nos demoramos demasiado en tales cuestiones, cuando otras más altas nos invitan a su consideración.

*[Sobre la materia. Sobre la informidad de la materia]*

A. De estas cuestiones que ahora fueron definidas con la mirada clara de la mente, no te haré –como juzgo– ninguna interrogación posterior. Sin embargo, no dejo de admirarme sobre lo que dijiste: que "cuestiones más altas nos invitan a su consideración". Pues, ¿qué debe examinar la razón más elevado, después de Dios, que la materia informe cuando investiga qué es la materia, qué es la forma, qué es lo que se realiza a partir de la materia y de la forma?. ¿De dónde procede la materia? ¿Acaso debe ser enumerada entre las causas primordiales que primeramente fueron creadas por Dios, o incluso entre las siguientes causas que nacen de las primordiales? ¿Entre las realidades que son perceptibles por los sentidos, [499D] o entre las que se conocen por el entendimiento? Y si se puede definir cuando todavía es infinita. Porque parece oponerse a la razón –como ha sido deducido por los Santos Padres con claridad– que sólo hay dos cosas que de ningún modo pueden definirse, a saber, Dios y la materia. Ciertamente, Dios es infinito e informe, porque por ninguno es informado, siendo la forma de todos los seres. Semejantemente, la materia [500A] es informe e indefinida; pues necesita ser formada y definida desde fuera, cuando por sí misma no es forma sino informable. Y debe entenderse de modo antitético esta semejanza de la Causa de todos los seres, de la Cual, y en la Cual, y por la Cual, y hacia la Cual, todos los seres existen, y de la misma causa informe –me refiero, en verdad, a la materia– que ha sido creada para que estas naturalezas que no pueden ser alcanzadas por los sentidos aparecieran, de alguna manera, sensiblemente en ésta. Pues la Causa Suprema de todos los seres es informe e

infinita[169], porque está más allá de las formas y de los fines: ya que no sólo es la Forma principal de todos los seres, sino más que la Forma, superando toda forma y formando todo lo formable y lo informable. Pues también es la Forma de estas naturalezas que pueden ser formadas, porque o tienden a ésta o se dirigen a ella, y es la Informidad de todas las que [500B] no pueden ser formadas por la excelencia de su naturaleza y por la semejanza próxima a ella (es decir, a la causa). Ciertamente, la misma Informidad de estas naturalezas que son informables, no se dice Informidad porque carezca de toda forma, sino porque está por encima de toda forma sensible e inteligible. Y por lo mismo, la misma Causa de todos los seres suele afirmarse y negarse, hablando de ella así: es Forma, no es Forma, es Informidad, no es Informidad. Pues cualquier cosa que se diga de Ella puede ser no sólo afirmada sino también negada, porque está más allá de todo lo que se dice y se comprende y no se comprende. Sin embargo, la materia es llamada informe por la privación de todas las formas. Verdaderamente, nada se forma por ella, sino que recibe las formas diversas e innumerables [500C].

N. No te alejas mucho de la verdad. Así pues, ¿acaso la materia informe, porque se ve únicamente con el ojo de la mente me refiero a la razón– necesariamente se sigue que es incorpórea?

A. Ni siquiera me atrevo a negar esto.

N. ¿Es, por tanto, incorpórea?

A. Ciertamente lo es; y –según mi juicio– veo que esto ha sido concluido por mí.

N. ¿Deseas que esto sea corroborado por la autoridad?

A. Mucho, y te pido que se haga.

N. Encontramos que muchos de los expertos, no sólo de la sabiduría mundana sino también de la divina, han disputado sobre esta materia, pero es suficiente usar el testimonio de unos pocos. San Agustín[170], en los libros de las *Confesiones*, afirma que la materia informe es la mutabilidad de todos los seres mudables, capaz de recibir todas las formas. A lo cual asiente Platón[171] en el *Timeo*, diciendo, de forma semejante, que la materia informe es la capacidad receptora de las formas. Esto en lo que ambos coinciden [500D] puede ser dicho y definido así: La mutabilidad de los seres mudables es la

---

[169] San Agustín, *De vera religione*, LV, 113 (CSEL, 77, parte 1ª, p. 80, 16 20; PL 34, 172); *Sermones*, CXXVIII, II, 3 (PL 38, 662 663). Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 93 (CCCM 50, p. 14, con notas de G. Madec).

[170] San Agustín, *Confessiones*, XII, vi, 6 (CCSL 27, p. 219, 26 27; PL 32, 828).

[171] Platón, *Timeo*, 51a b, según la traducción de Calcidio (ed. Waszink, p. 49, 7-14). Calcidio, *Commentarius*, 331 (ed. Waszink, pp. 325 326).

materia informe, capaz de todas las formas. San Dionisio Areopagita[172] en el libro de *los Nombres divinos* afirma que la materia es la participación de la belleza, de la forma y de la imagen, sin las que, por sí, la materia es informe y no puede entenderse en nada. Y según Dionisio se puede concluir de este modo: si la materia [501A] es la participación de la belleza, de la forma y de la imagen, lo que carece de participación de la belleza, de la forma y de la imagen, no es materia sino cierta informidad. Así pues, bien que la materia informe sea la mutabilidad capaz de recibir las formas, como la entienden Agustín y Platón, o bien que sea cierta informidad que carece por participación de la belleza, de la imagen y de la forma, no negarás –según considero– que si de algún modo se puede entender, no se percibirá sino con el solo entendimiento.

A. Ya hace tiempo concedí esto de forma inconcusa.

N. ¿Qué decir? ¿Acaso juzgas que la misma imagen y la forma y la belleza, por cuya participación se convierte aquella informalidad o mutabilidad citada en la materia, se considera de otro modo que con la mirada de la mente?

A. De ningún modo. Pues acerca de la forma y de la imagen, sin las que ninguna belleza puede hacerse, [501B] se trató de convencer completamente con las citadas razones que eran absolutamente incorpóreas.

N. Así pues, ahora ves que a partir de las propiedades incorpóreas –es decir, a partir de la informidad mudable, ciertamente, capaz de las formas– y por la misma forma, se crea algo corpóreo, me refiero a la materia y al cuerpo.

A. Lo veo claramente.

N. Así pues, concedes que por la unión de las propiedades incorpóreas se pueden hacer los cuerpos.

A. Lo concedo obligado por la razón.

*[Acerca de la sombra. Aquí se confirma lo que se dijo: que los cuerpos se producen por el concurso de los accidentes. Demostración irrefutable del concurso de los accidentes. Que el cuerpo no puede subsistir por sí mismo sin los accidentes.]*

N. Con todo, siendo esto así, necesariamente confesarás que los cuerpos pueden disolverse en propiedades incorpóreas, de forma que no sean cuerpos sino que sean absolutamente disueltos; sin embargo, admitirás que las propiedades incorpóreas, por su concurso natural y admirable armonía, ha-

---

[172] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 28 (ed. Suchla, p. 174, 5 6; PG 3, 729A2 5; PL 122, 1143D10 1144A3). Cfr. Albinus, *Epitome*, 8 (ed. Whittaker, Paris, 1990, p. 19, 35 36). Calcidio, *Commentarius*, 331 (ed. Waszink, p. 326, 5 6).

cen los cuerpos de tal manera que no dejen su estado natural[173] y su potencia inmutable de ningún modo, de manera que, por usar cierta semejanza, de la luz y del cuerpo nace la sombra y sin embargo ni la luz [501C] ni el cuerpo se cambian en sombra, ciertamente se comprende que la sombra vuelve a sus causas mientras se disuelve, es decir, al cuerpo y a la luz. Así la verdadera razón enseña que la causa de las sombras es el cuerpo y la luz, en los que naturalmente se ocultan mientras que no pueden aparecer en ningún lugar a causa de la claridad de la luz que rodea a los cuerpos por todas las partes. Así pues, se equivocan quienes[174] piensan que la sombra desaparece mientras no se manifiesta a los sentidos. Pues la sombra no es una nada, sino algo real. No lo diría la Escritura[175] de otra manera: "Y llamó Dios a la luz día y a las tinieblas noche". Pues Dios no nombra a no ser lo que existe por Él mismo, y la altura de la teoría en este pasaje no disminuye la verdad de la historia. Pues allí, según la consideración de los hechos concretos, recibimos[176] que no otra cosa son las tinieblas y la noche sino la sombra de la tierra que se ha formado por el desplazamiento de los rayos del sol [501D] bajo la forma de un cono y siempre opuesta a la esfera de la luz. Y la misma razón hay en las sombras menores proyectadas por cualquier luz y por los cuerpos, sean finitas o infinitas y tengan cualquier forma. Así pues, no te admires de que los cuerpos se creen de las causas incorpóreas y se disuelvan de nuevo en estas, sin embargo, las mismas causas creadas proceden de una misma Causa creadora de todos los seres. Pues de la Forma[177] de todos los seres –es decir, del Unigénito [502A] Verbo del Padre– toda forma ha sido creada, bien sustancial, bien la que se recibe de la cualidad, y añadida a la materia genera el cuerpo. Toda informidad también proviene de la Forma de todas las formas. Y no hay que extrañarse tampoco de que de la Forma informe por excelencia se haga la informalidad creada, que existe por la privación de todas las formas, puesto que de la misma Fuente de todos los seres brotan, no sólo los seres monogenéricos sino también los heterogenéricos (esto es, no sólo los que son de un género, sino también los que son de diverso género), y no sólo los que son por excelencia sino también los que se dice que son o no son por privación. Así pues, ¿qué decir? ¿Acaso ya brilla para ti claramente que, no sin razón, dijimos que los cuerpos se hacen por el

---

[173] San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, LXVII, 21, (CCSL, 39, p. 884, 44; PL 36, 826).

[174] Fridugisus, *De substantia nihili et tenebrarum*, PL 105, 754AC; MGH, Epistolae, IV, p.554, 22 23; ed. C. Gennaro, Padova, 1963, pp. 133 134.

[175] *Génesis*, 1, 5.

[176] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 22 (21); PG 44, 201C13 D10 (ed. Cappuyns, p. 243, 27 35). Eriúgena, *Periphyseon*, V, 917C 918A. 918C.

[177] Ver más arriba, 500A.

concurso de los accidentes, siguiendo la autoridad del santo Gregorio Niseno, viendo que otros autores griegos [502B] o latínos afirman que los cuerpos se hacen de los seres incorpóreos? Y por ello, me agradó que se intercalara la opinión del citado padre Gregorio a nuestra disputa. Pues en el libro *de la Imagen* habla en contra de los que afirman que la materia es coeterna a Dios, cuando dice[178]: "Y no está fuera de las conclusiones que consecuentemente han sido deducidas sobre la materia, aquella concepción nuestra que afirma que ésta subsiste a partir de lo intelectual e inmaterial. Ciertamente, encontramos que toda materia tiene consistencia por algunas cualidades, y si se la privara de estas no sería conocida por sí misma por ninguna razón. Con todo, cada especie de cualidad se distingue del sujeto con un concepto propio. Sin embargo, el concepto es un modo de conocimiento intelectual e incorpóreo, de forma que –a propósito del animal o de la madera, o de algún otro de los seres materiales que tienen constitución– comprendemos muchas cualidades acerca del sujeto, [502C] y el concepto que se tiene de cada una de las cualidades no se confunde con el concepto de otra cualidad observada en el mismo momento. Así, uno es el concepto del color y otro el de la gravedad, de nuevo, uno es el de la cantidad y otro el concepto relativo a la propiedad de tocar; pues no se confunden la suavidad con la longitud de dos codos, como tampoco se confunden las otras cualidades que fueron dichas, ni entre ellas ni con el cuerpo como tal. Pues en cada una de estas cualidades se comprende la causa especial por la que es definida, y ninguna de estas cualidades que son definidas sobre el sujeto se mezcla a otra cualidad. Si, por tanto, el color es una cualidad inteligible, y también la solidez es inteligible y la cantidad y las demás de tales propiedades análogas, y si quitadas cada una de estas propiedades del sujeto simultáneamente se disuelve toda razón del cuerpo, y hallamos que la ausencia de estas propiedades es la causa de la disolución del cuerpo; [502D] será consecuente concluir que el concurso de estas cualidades crea la naturaleza material. Pues como el cuerpo no puede existir como realidad (esto es, la οὐσία) no estando presentes la figura, y la solidez, y la extensión, y la gravedad, y las demás de las propiedades –sin embargo, cada una de estas no es cuerpo, sino una propiedad diferente del cuerpo–, así, por el contrario, en cualquier lugar que concurran las propiedades que han sido dichas, producen la sustancia corpórea. Con todo, si la inteligencia que considera las propiedades es inteligible, y si también Dios es una naturaleza inteligible, [503A] nada inconsecuente es que estas cualidades que están en el origen de la generación de los cuerpos sean causas inteligibles que hayan sido creadas por la naturaleza incorpórea, que creando las potencias inteligibles lleva, sin embargo, por el concurso recíproco de éstas, a la naturaleza material por medio de la generación".

---

[178] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 24 (PG 44, 212D 213B; ed. Cappuyns, pp. 245 246).

Así pues, ¿no ves que es suficiente el máximo y más vigoroso argumento citado del maestro? Pues si el cuerpo fuera otra cosa distinta del concurso de los accidentes de la οὐσίαε, quitados estos mismos accidentes, el cuerpo subsistiría en sí mismo y por sí mismo. En verdad, todo sujeto subsistente por sí no necesita de los accidentes para existir, como la misma οὐσία; pues, le sucedan o no le sucedan, o estén en ella los accidentes que sin ella no pueden existir o se separen de ella los accidentes que pueden separarse de ella, sea por el [503B] pensamiento solo o por el acto y la operación, la esencia subsiste siempre e inmutablemente por sus medios naturales. Sin embargo, el cuerpo –quitados[179] los accidentes– de ningún modo puede subsistir por sí, porque no es sostenido por ninguna sustancia. Pues si se quitase la cantidad del cuerpo, el cuerpo no existiría; ya que es contenido por las dimensiones y por el número de las partes. Semejantemente, si se quitase la cualidad de él, permanecería informe y nada. La misma razón ha de ser considerada respecto a los demás accidentes en los que se ve que el cuerpo se concretiza. Así pues, lo que no puede subsistir por sí mismo sin los accidentes, ninguna otra cosa ha de entenderse que es salvo el concurso de los mismos accidentes. Por tanto, ¿qué hay de extraño o contrario a la razón, si verosímilmente interpretamos que el magnífico Boecio[180] no había entendido otra cosa [503C] por "la realidad variable", a no ser el cuerpo material, que se constituye por el concurso de estas propiedades "que verdaderamente son" –como él mismo[181] dice– y, mientras se consideran en el mismo, es necesario que padezcan cierta mutabilidad? Ni es de extrañar esto, si de una manera los seres, inmutables por sí mismos, se ven con la pura mirada de la mente en su simplicidad, y de otra con el sentido corpóreo, compuestos en alguna materia hecha por el concurso de éstas propiedades, cuando vemos que éstas –que por sí mismas son simples e incorruptibles– realizan algo compuesto y corruptible uniéndose entre sí. Pues, ¿a quién le es desconocido que esta masa del globo terrestre fue compactada a partir de los cuatro elementos, la cual, siendo ciertamente corruptible y destruible, los elementos de los que se produce, sin embargo, subsisten en su simplicidad indestructible? Y este principio lo observa la razón casi comúnmente en todos los cuerpos. [503D] Y de estos problemas considero que se ha dicho bastante.

A. En verdad, se ha dicho suficiente. Y veo que ya habría que volver a la teoría de las restantes categorías. Pues es indudable que dudar por más tiempo de estos problemas es propio de los menos capaces que consideran las

---

[179] Boecio, *De institutione arithmetica*, I, 1 (ed. Friendlein, p. 8, 3 4).

[180] Boecio, *De institutione arithmetica*, I, 1 (ed. Friendlein, p. 8, 10).

[181] Boecio, *De institutione arithmetica*, I, 1 (ed. Friendlein, p. 8, 11-15).

naturalezas, y por esto me arrepiento y me avergüenzo mucho de mi tardanza.

N. No te avergüences ni te arrepientas. Pues aunque estas cuestiones de las que discutimos sean tan claras para los sabios que ninguno de ellos dude respecto a ellas, [504A] sin embargo, no dudo que serán útiles a los incultos, que emprenden también el camino de la razón elevándose desde los seres inferiores hasta los superiores.

A. De ningún modo se ha de dudar, y esto lo veo en mí mismo. Prosigue hacia las demás categorías.

N. Si no me equivoco quedan dos categorías para el examen, a saber: la de la acción y la de la pasión. Pues disputando cuanto la necesidad de la presente discusión exigía, profundizamos algunos aspectos sobre el lugar y el tiempo.

A. No te pido ahora ninguna explicación más extensa acerca del lugar y del tiempo; basta lo que fue dicho de ellos. Pues si hubiera que tratar todos los problemas relativos a los asuntos singulares que la razón desea que se considerasen, la discusión no tendría apenas o nunca fin.

*[Sobre el hacer y el padecer]*

N. Así pues, considera lo siguiente: ¿acaso la acción y la pasión se predican propiamente de Dios, o ha de considerarse que se dicen como las demás categorías, metafóricamente?

A. Sin duda, metafóricamente. [504B] ¿Qué decir, pues? ¿Acaso ha de juzgarse que estas dos categorías exceden las reglas de las otras, pareciendo ser de menor valor?

N. Di, te lo ruego. ¿Qué te parece? Mover y ser movido, ¿no es hacer y padecer?

A. Veo que no es de otra manera.

N. De forma semejante, según considero, amar y ser amado.

A. Se deducen por la misma regla. Pues ningún experto en las artes liberales ignora que estas palabras y sus semejantes son activas y pasivas.

N. Por tanto, si estos verbos tienen significación activa o pasiva, ya no se predican propiamente de Dios, sino por translación –y todas las que se predican por transposición no se dicen de la cosa en verdad, sino en cierto modo de ella–; en verdad, Dios ni actúa, ni padece, ni mueve, ni se mueve, ni ama, ni es amado.

A. Esta conclusión última necesita de no pequeña consideración. [504C] Puesto que a ella, como opino, parece oponerse la autoridad de toda la Santa Escritura y de los Santos Padres. Pues, ¡cuántas veces, como sabes, la Santa Escritura pronuncia manifiestamente que Dios hace y padece, ama y es ama-

do, elige y es elegido, ve y es visto, mueve y es movido, y las demás expresiones del género! Y porque hay ejemplos innumerables de estas expresiones, y por todas partes salen al encuentro al que pregunta, para ser breve, he preferido dejar a un lado otros ejemplos evangélicos y usar este solo[182]: "Quien me ama a mi será amado por mi Padre, y yo lo amaré y me manifestaré a Él". Así San Agustín, en su Hexámeron[183], hablando del movimiento divino expresó las siguientes palabras: "En verdad, el Espíritu creador se mueve a sí mismo sin el tiempo y sin el lugar, mueve al espíritu creado en el tiempo y sin el lugar, mueve al cuerpo en el tiempo y [504D] en el lugar". Así pues, si el hacer y el padecer en relación a Dios –como ya dijimos– no se predican en sentido propio, se sigue que ni mueve ni es movido. Pues mover es hacer, sin embargo, ser movido es padecer. Así, si ni hace ni padece, ¿cómo se dice que ama todos los seres y es amado por todos los que han sido creados por Él? Pues amar es cierto movimiento del agente, como al contrario, ser amado es el movimiento del que padece y la causa y el fin. Pero, digo esto siguiendo el uso común. [505A] Pues si alguno inspeccionara más diligentemente la naturaleza de los seres, encontraría muchas palabras que según la sola apariencia de la voz parecen ser activas, sin embargo, según el entendimiento tienen significación pasiva; y por el contrario, la forma pasiva significa acto. Pues quien ama o elige él mismo padece, sin embargo, quien es amado o elegido, hace. Con todo, si Dios ama a los seres que crea, en verdad parece que se mueve; pues se mueve por su amor. Y si es amado por estos seres que pueden amar, sepan o ignoren qué amen, ¿acaso no es claro que mueve? Ciertamente, el amor de la belleza de éste los mueve. Por tanto, de qué modo se dice que ni mueve ni es movido para que no parezca que hace y padece, no puedo considerarlo por mí mismo. Y por esto te pido encarecidamente que resuelvas el nudo de esta cuestión.

N. ¿Acaso consideras que en estos seres que actúan [505B] uno es el agente, otro el que puede hacer, otro el hacer, o es uno y el mismo?

A. Opino que no es uno, sino de alguna manera tres diferentes entre sí. Pues la sustancia que ama (esto es, quien ama) es propia de una determinada persona, a la que le acaece cierta potencia por la que la misma sustancia puede actuar, actúe o no actúe. Si, por el contrario, la misma sustancia se mueve por su misma potencia para que algo se haga, se dice que actúa. Y, por esto, parecen ser tres cosas diferentes, a saber: la sustancia, el poder hacer que le es inherente, y la actualización de este poder en alguna acción como

---

[182] *San Juan*, 14, 21.

[183] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, xx, 39 (CSEL 28, 1, p. 259, 22 25; PL 34, 388).

el efecto de alguna causa, bien que se trate de una acción reflexiva –esto es, que vuelve sobre sí misma–, bien que pase a otra persona.

N. Distingues rectamente. ¿Qué te parece? ¿Acaso no se ha de observar la misma distinción en el sujeto que padece, de forma que [505C] uno sea quien padece, otro el que puede padecer, otro el padecer mismo de quien padece por sí mismo, o por otro?

A. Absolutamente lo mismo.

N. Así pues, estos tres datos no son de la misma naturaleza ni en los que aman, ni en los que son amados.

A. No lo son, como creo. Ciertamente una es la naturaleza de las sustancias, otra la de los accidentes. Pues quien hace o padece es la sustancia; sin embargo, son los accidentes los que pueden hacer o padecer y el hacer o padecer ellos mismos.

N. Me admiro de cómo te olvidas de estas cosas que en los anteriores razonamientos han sido no sólo preguntadas y halladas –como juzgo– sino también definidas.

A. Adviérteme, te lo ruego, y trae a mi memoria en qué consisten aquellas cuestiones. Pues por el defecto de la memoria que es el olvido, no niego que he sido negligente y desmemoriado.

N. ¿No recuerdas que habíamos deducido y concluido que la [505D] οὐσίαν, δύναμιν, ἐνέργειαν (esto es, la esencia, la potencia, y la operación, como dijimos a menudo) son cierta trinidad inseparable e incorruptible de nuestra naturaleza, que han sido unidas entre sí por la admirable armonía de la naturaleza, de forma que no sólo sean las tres una unidad, sino también una unidad las tres? Y no son como de diversa naturaleza, sino de una y la misma, no como la sustancia y sus accidentes, sino como una unidad esencial y una diferencia sustancial de las tres en la unidad[184].

A. Lo recuerdo, y en adelante, nunca más me entregaré al olvido. Pues [506A] es muy necio y muy miserable entregar la imagen clarísima del Creador al olvido. Pero todavía no veo hacia dónde vamos por este lugar, a no ser quizá porque, cuando fui interrogado por ti, respondí que de las tres, distintas entre sí, la primera jugaba el papel de sujeto, las otras dos, sin embargo, el de accidentes. Y estas tres parecen distar mucho de las tres anteriores. Y por esto, o bien consideramos que aquellas tres –que dijimos que eran de una y misma sustancia– verdaderamente existen ellas solas (esto es, la esencia, la potencia y la operación), y las que, sin embargo, han sido añadidas ahora por mí (esto es, la sustancia con los accidentes, es decir, por la posibilidad de actuar y por el efecto de la misma posibilidad que es actuar),

[184] Ver más arriba, 486BC, 490AB.

han de juzgarse que son superfluas y sin ninguna razón clara; o al contrario; o incluso –lo que más rectamente me parece que ha de decirse–, que ésta y aquella están en [506B] la naturaleza de los seres y se distinguen por sus diferencias naturales. Pero, si así ha de concederse o no, lo dejo al discernimiento de tu juicio.

*[Sobre la trinidad universal de la esencia, la potencia y la operación, sobre todo en los seres racionales e intelectuales y de la trinidad que puede contemplarse en las sustancias individuales. Sobre los accidentes de accidentes. Definición de tiempo]*

N. La hipótesis que acabas de exponer parece convenir a la recta razón. Pues según opino, cualquiera que dijera que la esencial trinidad –esto es, la esencia, la potencia y la operación–, inconcusa e incorruptible, está en todos los seres y en especial en las naturalezas racionales e intelectuales, no se aleja de la verdad. Y esta trinidad, en todos los seres en los que está, no puede aumentarse ni disminuirse. Sin embargo, se comprende que existe, como cierto efecto de la trinidad precedente, una segunda trinidad. Pues no es contrario a la verdad –según considero– si decimos sobre la misma esencia, que ha sido creada una y universal en todos los seres y es común a todos, y por tanto, puesto que es de todos [506C] los que la participan, se dice que no es propia de ninguno de los individuos que la participan, que esta sustancia propia, que no es de ningún otro sino sólo del mismo del que es, emana por un proceso natural. A la cual sustancia es inherente también la propia posibilidad, que de ninguna otra parte procede, sino de la misma potencia universal de la citada esencia universal. De forma análoga, de la propia operación de la sustancia individual y de la potencia individual se ha de decir que no procede de ninguna otra parte sino de la misma operación universal, emanada no sólo de la esencia universal, sino también de la potencia universal. Y no hay que extrañarse si estos tres componentes que se consideran en los seres singulares como ciertos accidentes de la citada trinidad universal, se dice que son también las primeras manifestaciones, ya que la misma trinidad es una unidad por sí misma y permanece inconmutable en todos los seres que existen a partir de ella y en ella, [506D] y no puede aumentar, ni disminuir, ni ser corromperse, ni perecer. Por el contrario, estos tres componentes que se consideran en los seres singulares individualizados, pueden ser aumentados y ser disminuidos y ser variados de muchas formas. Pues no todos participan semejantemente de la esencia, de la potencia y de la operación; pues unos más, [507A] otros menos, sin embargo ninguno es privado absolutamente de la participación de la misma. También esta trinidad permanece una y la misma en todos los que la participan, y para ninguno está más o menos presente para ser participada como la luz para los ojos; pues está toda en los seres singulares y en sí misma. Sin embargo, todo proceso de aumento o disminución es propio del aumento o disminución de la participación, y

por tanto no se juzga irracionalmente que es un accidente. Pues de lo que siempre es idéntico a sí mismo rectamente se juzga que es verdadera sustancia; sin embargo lo que varía, o procede de la mutabilidad de la sustancia inestable, o procede de la participación de los accidentes, naturales o no naturales. Y no te extrañes de que ciertos accidentes se llamen sustancias, porque subsisten como sustancias de otros accidentes, cuando –por ejemplo– ves que a la cantidad, que sin duda es accidente de la sustancia, acaecen otros accidentes, como es el caso del color, que aparece alrededor de la cantidad y las sucesiones del tiempo, las cuales se comprenden en los regulares movimientos de los seres. Pues el tiempo[185] es [507B] la medida exacta y racional de la duración del movimiento de los seres sometidos al cambio.

A. En esto, como considero, el fin no se aleja de nuestra intención. Pero quisiera que resumieses breve y claramente lo dicho sobre esta última consideración de los seres.

N. Si te agrada, admitamos que la trina comprensión de los seres –esto es, de la esencia, de la potencia, y de la operación, que son la inmutable subsistencia y el firme fundamento de todos los seres– fue establecida por el Creador.

A. Juzgo que ha de ser supuesto.

N. A continuación, considero que aquella trinidad –que puede considerarse también procedente de la primera trinidad esencial– ha de considerarse como el efecto de la causa precedente y como los movimientos primordiales de ésta, y como ciertos accidentes primordiales de la misma.

A. Confieso también esto.

N. Sin embargo, todo lo que sucede en aquellos tres componentes derivados, sea que suceda más internamente o más exteriormente, o naturalmente [507C] u ocasionalmente, parece acontecer como el accidente de los accidentes.

*[De nuevo, sobre los accidentes de los accidentes]*

A. Tampoco me opongo a esta conclusión. Pues siendo –según Aristóteles[186]– diez los géneros de los seres, los cuales se llaman categorías (esto es, predicamentos), y no hallando ninguno de los griegos o de los latinos que se oponga a esta división de los seres en géneros, constatamos que todas las

---

[185] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem,* Marginalia ad VI, 1145 (CCSG 18, p. 268). Eriúgena, *Periphyseon*, V, 890A. Cfr. Guillermo de Conches, *Glosae super Platonem*, 94 (ed. É. Jeauneau, Paris, 1965, p. 176). Petrus Helias, *Summa super Pricianum*, ed. L. Reilly, To ronto, 1993, p. 484, 45 46.

[186] Pseudo-Agustín, *Categoriae decem*, 50 52; ed. Minio Paluello, p. 144, 12 21. Ver más arriba, 462D-463A.

primeras esencias que los griegos llaman οὐσίας –con razón, porque son por sí mismas y no necesitan de otro para subsistir, pues fueron establecidas por el Creador de todos los seres como ciertos fundamentos inmutables–, son abarcadas bajo un mismo género; y subsisten a semejanza de la principal Causa de todos los seres en su trinidad admirable e inconmutable, esto es –como con frecuencia se dijo– por la esencia, por la potencia y por la operación. Sin embargo, se dice que los nueve géneros restantes [507D] son accidentes. Y no sin razón, pues no subsisten en sí sino en la citada trinidad esencial. Pues lo que los griegos llamaron[187] tiempo y lugar ὧν ἄνευ –esto es, condiciones sin las que las demás no pueden existir– no se debe comprender de forma que la trinidad esencial antes citada esté entre aquellas realidades que no pueden subsistir sin el espacio y el tiempo. Pues esta [508A] no necesita del auxilio del lugar y del tiempo para existir, existiendo por sí misma, antes y por encima del tiempo y del lugar, por la dignidad de su condición. Pero los nueve géneros que se atribuyen a los accidentes solos, han sido divididos por los autores de tal manera, que los mismos accidentes que primordialmente se contemplan en las esencias, inmediatamente se viertan en las sustancias, porque subsisten con otros accidentes. Ciertamente, la primera división de todos los seres se refiere a las esencias y a los accidentes, la segunda, de los accidentes que están en sustancias, división se extiende casi hasta el infinito, puesto que lo que es accidente antes que substancia, inmediatamente se realiza como substancia del accidente siguiente. Pero de esto se disputará en otro lugar. Sin embargo ahora, si te parece, sigamos con lo que es nuestro propósito.

N. ¿Qué decir, pues? ¿Acaso no consideras que los accidentes no son propios sino de alguna esencia [508B] o accidente?

A. Ningún experto en artes diría otra cosa. Pues el accidente no se llama así por otra razón, sino porque acontece a alguna esencia, o a alguna substancia o a algún otro accidente.

*[Repetición sobre el hacer y el padecer]*

N. ¿Hacer y padecer se contienen en el número de los accidentes?

A. También.

N. Por tanto son de alguna sustancia. Pues estos acaecen a las propias sustancias. Pues nada acaece a las esencias generales.

A. Tampoco negaría esto.

---

[187] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 936 937, 1427 1431 (CCSG 18, pp. 75, 93; PG 91, 1153B, 1180BC). Ver más arriba, 468CD, 489A.

N. Di, te lo ruego. ¿Sucede algo a la Naturaleza suprema, simple y divina?

A. Nada más lejos.

N. ¿Acaso ella misma acaece a alguno?

A. Ni esto diría, en verdad; de otra manera parecería ser capaz de padecer y cambiar y sería propio de otra naturaleza.

N. ¿No recibe ningún accidente, y a ninguno acaece?

A. Absolutamente ninguno y a ninguno.

N ¿Hacer y padecer son accidentes? [508C].

A. También esto fue concedido.

N. Por tanto, la suprema Causa de todos los seres y el supremo Principio, que es Dios, no recibe el hacer y el padecer.

A. Me siento demasiado obligado por la fuerza de este razonamiento. Pues si digo que es falso, tal vez la misma razón me pondrá en ridículo, y no permitirá[a] que dude de todo lo que concedí hasta ahora. Si digo que es verdadero, necesariamente se sigue que lo que concedí sobre el hacer y el padecer, esto mismo también lo concedo sobre los demás verbos activos y pasivos y de cualquier otro género de verbos que se trate, esto es: que Dios ni ama ni es amado, ni se mueve ni es movido, y mil semejantes, y por esto, aún más, que ni existe, ni subsiste. Pero si esto fuera así, ¿no ves con cuántos y cuán frecuentes dardos de la Escritura seré cubierto? Pues por todas partes parece que se opone [508D] y proclama que esto es falso. Ni se te oculta –como opino– qué arduo y difícil persuadir tales cosas a los espíritus más sencillos, puesto que es propio incluso de quienes parecen ser sabios estremecer sus oídos cuando lo escuchan.

N. No te asustes. Pues ahora debemos seguir la razón que investiga la verdad de las cosas y no es oprimida por ninguna autoridad ni impedida de ningún modo, para que ésta investigue con cuidado en los ámbitos [509A] de los razonamientos, y esforzadamente aclare la verdad y la proclame. Ciertamente, hay que seguir en todas las cuestiones la autoridad de la Escritura, porque la verdad mora en ella como en ciertas sedes secretas suyas. Sin embargo, no hay que creer de manera que se piense que ella misma, insinuándonos la naturaleza divina, hace uso de verbos o de nombres en su sentido propio, sino que usa de ciertas analogías y de varias transposiciones de las palabras o de los verbos, condescendiendo a nuestra debilidad y animando nuestros todavía rudos e infantiles sentidos, con una enseñanza sencilla.

---

[a] Pues concedí que ninguna categoría propiamente o según el accidente puede predicarse de Dios; lo que no permite dudar a la razón.

Escucha al Apóstol[188] que dice: "Os di leche como alimento, no comida". Pues en esto las palabras divinas dan a entender que de la realidad inefable, incomprensible e invisible nos entrega una pequeña parte y persuade para alimentar nuestra fe. [509B] Ciertamente[189], sobre Dios ninguna otra cosa ha de decirse o pensarse por quienes viven pía y honestamente y buscan la verdad con esfuerzo, a no ser las cosas que se encuentran en la Santa Escritura; y quienes crean o discutan acerca de Dios no han de usar otros significados ni otras metáforas que las que expone la Escritura. Pues, ¿quién presume de decir que sobre la naturaleza inefable de Dios ha encontrado algo, excepto lo que ella misma dispuso de sí misma a través de sus santos instrumentos, me refiero a los teólogos? Pero para que no sólo creas, sino también poseas esto que crees más firmemente –si te parece– considero que ha de intercalarse en este lugar el testimonio del santo Dionisio teólogo.

A. Me parece bien, y nada recibo con más gusto que ver la razón corroborada por la autoridad más inquebrantable.

*[Dios es la Causa y el Ordenador de los semejantes, de los contrarios y de las privaciones. Que el alma se deja persuadir mejor cuando se predican las propiedades semejantes, que equivocarse con las desemejantes]*

N. En el capítulo primero de *De los Nombres divinos*, el citado teólogo comenta, con grandes elogios, la autoridad de la Santa Escritura. [509C] Por lo demás, según su costumbre, disputa con rodeos e hiperbólicamente, y porque parece a muchos muy abstruso y difícil para ser entendido, me agradó extraer la opinión del mismo sobre este asunto para que se comprenda con un orden más fácil de palabras que como fue escrita en su lugar. Dice[190]: "Universalmente no ha de atreverse a decir ni entender qué ha sido expresado por las sagradas palabras sobre la Divinidad más que esencial, excepto lo que proviene de la divinidad expresado en los textos sagrados. Pues el conocimiento más que esencial de esta Supersencialidad, que está más allá de la razón y del entendimiento y de la esencia, ha de referirse a las iluminaciones más altas, limitadas por la temperancia y por la santidad que conviene a lo divino, pues tanto son recibidas de arriba, cuanto se revela el rayo de los textos sagrados". [509D] ¿No ves de qué manera prohíbe en general a cualquiera que se atreva a hablar de la Divinidad oculta, excepto lo que ha sido dicho en las sagradas Escrituras? Y a estas –es decir, a las palabras– las llama con el más glorioso y más verdadero nombre, iluminaciones

---

[188] *I Carta a los Corintios*, 3, 2.

[189] San Agustín, *De quantitate animae*, XIV, 24 (CSEL 89, p. 161, 15 18; PL 32, 1049). Ver más arriba, 587D 588A.

[190] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 1 (ed. Suchla, p. 108, 6 109, 2; PG 3, 588A 2 10; PL 122, 1113A B).

más altas, limitadas por la temperancia y por la santidad que conviene a lo divino. El mismo escribe en el mismo capítulo poco después[191]: "Pues como los seres inteligibles no pueden ser considerados o contemplados por los seres sensibles, igual que [510A] los existentes simples y desprovistos de forma no pueden ser considerados o contemplados por los seres atrapados en la composición y en la forma, igual incluso que la informidad impalpable e infigurable de los seres incorpóreos no puede ser captada por los existentes formados según las figuras de los cuerpos, conforme al mismo criterio de verdad, la Infinidad más que esencial transciende las esencias y la Unidad más que intelectual transciende los entendimientos; y el Uno más que racional es inaccesible a todas las razones discursivas y el Bien situado más allá de la palabra es inexpresable por toda palabra: [pues la Deidad Sobreesencial] es Unidad unificadora de toda unidad, Esencia Sobreesencial, Entendimiento Ininteligible, Palabra Inexpresable, exenta de razón, de inteligencia y de nombre, que no existe según el modo de ninguno de los existentes y que en verdad es la causa del ser de todos los existentes, pero que en sí no es, sin embargo, Ser (ὄν), pues la Deidad Sobreesencial [510B] subsiste más allá de toda esencia, y esto cualquiera que sea la manera por la que Ella se revela voluntaria y conscientemente. Así pues –como ya se ha dicho– ninguno se debe arriesgar a emitir una formulación o una noción cualquiera concerniente a la Divinidad Sobreesencial y oculta, con excepción de lo que nos ha sido revelado divinamente: pues es así que la Divinidad Sobreesencial ha transmitido sobre Ella misma en las Santas Escrituras lo que era más conveniente. Pero el conocimiento y la contemplación de su esencia íntima permanecen inaccesibles a todos los existentes, pues Ella está separada de todos los existentes sobreesencialmente".

Estas citas bastan para dejar claro que sólo ha de seguirse la autoridad de la Sagrada Escritura, sobre todo en las disputas acerca de los asuntos divinos. Sin embargo, la razón se dedica en esta cuestión, en general, a persuadir y a probar mediante investigaciones seguras de la verdad que nada puede ser dicho[192] propiamente sobre Dios, porque supera todo entendimiento y todos los significados sensibles e inteligibles[193] "quien mejor se conoce cuando se

---

[191] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 1 (ed. Suchla, p. 109, 7 110, 6; PG 3, 588B1 C8; PL 122, 1113B 1114A).

[192] *Carta a los Filipenses*, 4, 7.

[193] San Agustín, *De ordine*, II, xvi, 44 (CSEL 63, p. 177, 25 26; PL 32, 1015). Eriúgena, *Periphyseon*, II, 597D, 598A; III, 687A; IV, 771C; *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxv, 98 (SC 180, p. 126; PL 122, 302B).

le ignora"[194], "de quien la ignorancia es verdadera sabiduría", quien con más verdad y más fielmente se niega en todos los seres que se afirma. [510C] Pues cualquier cosa que niegues de Él, verdaderamente la negarás; sin embargo, no cualquier cosa que afirmes de Él, verdaderamente la afirmarás. Ciertamente, si aprobaras esto o lo otro, serías acusado de que aquello es propio de la falsedad, porque nada que pueda ser dicho o entendido de todos los seres que son, es propio de Dios. Sin embargo, si pronunciases: "ni esto, ni aquello, ni ninguno, es Aquel", parecerías ser veraz, porque nada de estas cosas que son y que no son, es Aquel al que nadie puede acceder, a no ser que antes, "habiendo[195] sido fortalecido por el camino del espíritu, abandone todos los sentidos y todas las operaciones intelectuales y sensibles y todo lo que es y lo que no es e, ignorante, se vuelva hacia la unidad del mismo, que es sobre toda esencia y comprensión, en cuanto es posible". Del cual no hay razón, ni inteligencia, ni se dice, ni se comprende, ni hay nombre del mismo, ni palabra. [510D] Sin embargo, no irracionalmente –como dijimos[196] con frecuencia– todos los seres que existen desde lo supremo hasta lo más bajo pueden decirse de Él por alguna semejanza o desemejanza o contrariedad u oposición, porque todos los seres que existen por Él mismo pueden predicarse de Dios. Pues no sólo creó los seres semejantes a Él, sino también los desemejantes, porque Él mismo es semejante y desemejante. [511A] También es causa de los contrarios; ciertamente, la verdadera razón aprueba que son contenidos por razón de estos seres que verdaderamente han sido creados por Él, incluso estos que parecen ser contrarios y de los cuales el no ser se debe a la privación de la esencia. Pues no se halla ningún defecto que no sea la sombra de alguna virtud o de alguna semejanza falaz o de alguna contrariedad manifiesta. Ciertamente, es por la semejanza como la soberbia produce la sombra del verdadero poder, la lujuria de la calma, el furor de la fortaleza, la ira de la corrección y de la justicia y todos los demás semejantes. Y aún incluso por contrariedad, como la malicia de la bondad. Pues de la misma manera que la bondad conduce por medio de la existencia a los seres que no existen para que existan, así, la malicia desea corromper todos los seres que existen y disolverlos absolutamente para que no existan. Y si esto fuera así –esto es, si todos los seres perecieran– al mismo tiempo también ella misma perecería. Puesto que si [511B] perece la naturaleza,

---

[194] Dionisio Areopagita, *Epistula*, I (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 157, 3 5; PG 3, 1065A13 B2; PL 122, 1177B2 3). Eriúgena, *Periphyseon*, II, 593C, 594A, 597D, 598A; IV, 771C; *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxv, 98 99 (SC 180, p. 126; PL 122, 302B).

[195] Dionisio Areopagita, *De mystica theologica*, I, 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 142, 5 9; PG 3, 997B). Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 759C.

[196] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, II, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, pp. 12 13; PG 3, 140C 141C).

perece también simultáneamente el vicio. Pero toda la naturaleza, por razón de la bondad, es contenida para que no perezca. Sin embargo, todavía la malicia se permite en ésta –esto es, en la naturaleza– para la alabanza de la bondad por la comparación de lo contrario, y para el ejercicio de las virtudes por una operación racional, y para la purificación de la misma naturaleza cuando "la muerte sea absorbida en la victoria"[197], y aparecerá y reinará sola la bondad en todos los seres, y universalmente habrá de perecer la maldad. Pero de estas cuestiones se disputará más extensamente en el quinto[a]. Así pues, no te asuste ninguna autoridad por estas conclusiones que la deducción racional te enseña debidas a una recta contemplación. Pues la autoridad no se opone a la recta razón, ni la recta razón a la verdadera autoridad. Ciertamente, no hay duda de que ambas brotan de una sola fuente, a saber, la divina sabiduría. [511C] Verdaderamente, la primera –es decir, la autoridad– concedió y entregó muchas cuestiones a los que investigan píamente sobre la naturaleza incomprensible e inefable, no sólo para pensarlas, sino también para comunicarlas, a fin de que no esté callado el conocimiento de la verdadera religión, para que no sólo alimente a los todavía inexpertos en la fe, inmersos en la simplicidad de la doctrina, sino también responda a los enemigos de la fe católica, una vez instruida y armada y provista de las fortificaciones divinas. Sin embargo, la segunda –la razón– tiene por fin corregir pía y castamente a los sencillos todavía nutridos en la cuna de la iglesia, para que no crean o consideren algo indigno de Dios, y para que examinen que no todos los nombres que la autoridad de la Santa Escritura predica sobre la Causa de todos los seres, se predican propiamente[198], sean los más gloriosos y supremos de todos –como la vida, la virtud y los nombres de las demás virtudes–; sean los nombres intermedios –como sol, luz, estrella y todos los que de las partes más sublimes de este [511D] mundo sensible se predican de Dios–; sea de los nombres sacados de los movimientos inferiores de la criatura sensible –como aire, nube, resplandor, origen, trueno, líquido, aguacero, lluvia, también el agua, río, tierra, piedra, madera, viña, olivo, cedro, hisopo, lirio, hombre, león, buey, caballo, oso, pardal, gusano, también el águila, [512A] la paloma, el pez, cetáceos y los demás seres innumerables que, a partir de la naturaleza creada, se transfieren a la naturaleza Creadora por alguna transformación y significación figurada–. Y más admirable que esto, el artífice de la Escritura no sólo hizo translaciones de la criatura al Creador, sino también a partir de las propiedades contrarias a la naturaleza –es decir,

---

[197] *I Carta a los Corintios*, 15, 14.

[a] Advierte el editor Jeauneau que este "en el quinto más extensamente"... es un añadido de i2. El texto de Eriúgena es: "en otro lugar se disputará". Sobre la cuestión de la autenticidad del texto, véase nuestra introducción.

[198] Ver más arriba, 458B.

demencia, ebriedad, crápula, olvido, ira, furor, odio concupiscencia– y por las demás propiedades semejantes, con las cuales los espíritus de los simples se engañan menos que por las superiores transfiguraciones que se hacen de la naturaleza. Así el alma racional que, aunque muy sencilla escucha que los nombres de los seres naturales se predican de Dios y se confunde al considerar que se dicen con propiedad del mismo Dios, sin embargo no se engaña de ningún modo al escuchar los nombres que se predican sobre el Creador de los seres [512B] que expresan esas propiedades contra su naturaleza juzgando que son absolutamente falsos y los rechaza o concede y cree que se dicen de forma figurada.

A. No estoy asustado por la autoridad ni temo el ataque de los espíritus menos capaces de manera que a estas conclusiones que la verdadera razón deduce claramente y define indubitablemente, no me atreva a pronunciarlas con la frente clara, sobre todo cuando tales cuestiones no se han de tratar sino entre los sabios, para los que nada es más agradable de ser escuchado que la verdadera razón, nada más deleitable que cuando se pregunta para investigar, nada más hermoso que cuando se halla para ser contemplado. Pero espero conocer qué maquinas con el citado razonamiento.

N. ¿Qué te parece que se maquina con estos argumentos, a no ser que comprendas que así como los nombres significativos de los seres –sean de las sustancias [512C] o de los accidentes, o de las esencias– se predican de forma translativa sobre la naturaleza Creadora, sin embargo no propiamente, así también los verbos que significan de los movimientos de la naturaleza creada, naturales o no naturales, se predican de forma translativa acerca de la naturaleza Creadora, pero que no pueden predicarse propiamente? Pues si los nombres de las esencias o de las sustancias o de los accidentes no se ponen por la verdadera realidad sino por cierta necesidad de significar en Dios la naturaleza inefable, ¿se sigue necesariamente que también los verbos que significan los movimientos de las esencias y de los accidentes no pueden decirse propiamente de Dios? El cual está por encima de toda esencia, sustancia y de todo accidente, y de todo movimiento y acción y pasión, y de cualquiera de tales cosas que se dice y se comprende y de cualquiera que ni se dice ni se comprende, y sin embargo está presente en ellas [512D] por la excelencia de su naturaleza incomprensible e inefable. ¿Qué, pues? Si Dios se llama amor mediante la metáfora, cuando es más que amor y supera todo amor, ¿por qué no se diría del mismo modo que ama mientras que supera todo movimiento de amor, porque nada desea excepto Él mismo, siendo Él todos [513A] los seres en todos? Del mismo modo, si se llama a Dios Agente y Autor, Hacedor y Productor –no de manera apropiada, sino según el modo metafórico–, ¿por qué no se predicaría también de Dios, según la misma convención del lenguaje, el hacer y el producir o el ser hecho y el padecer?

De la misma manera considero que ha de entenderse acerca de las demás verbos que significan todos los movimientos de toda criatura mudable, naturales o no naturales, racionales o irracionales, corpóreos o incorpóreos, locales o temporales, rectos, oblicuos, angulares, circulares, esféricos.

A. Me fuerzas mucho para que confiese tales conclusiones razonablemente. Pero quisiera que intercalaras algún apoyo de la autoridad de los Santos Padres para corroborar estas conclusiones.

*[Qué relación hay entre la razón y la autoridad]*

N. No ignoras, según considero, que es de mayor dignidad [513B] lo que es anterior por naturaleza que lo que es anterior por tiempo.

A. Esto es conocido por casi todos.

N. Aprendimos que la razón es anterior por naturaleza[199], la autoridad, sin embargo, por el tiempo. Pues, aunque la naturaleza fue creada simultáneamente con el tiempo, la autoridad no comenzó a ser desde el inicio del tiempo y de la naturaleza, sin embargo la razón surgió con la naturaleza y con el tiempo desde el principio de los seres.

A. Y la misma razón enseña esto. Ciertamente, la autoridad procede de la verdadera razón; sin embargo, la razón no procede de ninguna autoridad. Pues toda autoridad[200] que no sea probada por la verdadera razón parece estar desprovista de valor, sin embargo la verdadera razón, puesto que se apoya en sus propios recursos de forma sólida e inquebrantable, no necesita ser corroborada por la estipulación de ninguna autoridad. Pues ninguna otra cosa me parece que sea la verdadera autoridad, sino la verdad [513C] descubierta por el poder de la razón y recomendada también por los Santos Padres en sus escritos para utilidad de la posteridad. ¿Te parece, quizá, de otro modo?

N. De ninguna manera. Y por ello, en estas cuestiones que ahora nos ocupan, ha de usarse antes la razón y después, la autoridad.

A. Entra según el orden que quieras; pues soy tu acompañante.

N. ¿Te parece que puede existir el hacer y padecer sin algún movimiento del que hace o padece algo?

A. Del que hace no lo dudo; pues no veo que el que hace pueda hacer sin ningún movimiento suyo. Sin embargo, cómo se mueva en sí mismo lo que padece, ya no lo conozco claramente.

---

[199] San Agustín, *De ordine*, II, ix, 26 (CCSL 29, p. 122, 4; PL 32, 1007).

[200] Cfr. Columbanus, *Epistolae*, V, ii, (MGH, *Epistolae*, III, p. 174, 22 y p. 175, 4 5; ed. G. S. M. Walker, Dublín, 1957, p. 48, 11 12 y p. 50, 2 3).

N. ¿Acaso no ves que todo lo que produce un efecto, se mueve o es movido con el fin de que aquello que desea hacer, pasa desde lo que no era hacia lo que es? Pues nada puede pasar desde lo que no era a [513D] lo que es sin el movimiento propio y ajeno, conozca o ignore aquellos movimientos. Ya no digo aquel movimiento general y común a todas las criaturas de modo natural, con el cual todos los seres se mueven de la nada al ser, sino el movimiento habitual de los tiempos, por el que cotidianamente la materia mudable recibe algunas formas cualitativas por la naturaleza que mueve o por el artificio [514A].

A. Ya veo. Y yo mismo me acuso también de demasiada tardanza, puesto que no veía que todo lo que padece, padece sus movimientos o los ajenos, o unos y otros.

N. Así pues, el que hace y lo hecho padecen sus movimientos. Pues lo que hace padece su movimiento para hacer, empero lo que se hace, padece su movimiento y el ajeno: ciertamente el suyo, pasando desde lo que no era hacia lo que es; el ajeno, sin embargo, porque no es la causa de su propio movimiento por sí mismo sino del que causa, sea un movimiento natural o la libre voluntad, o cierta necesidad. Por tanto, lo que se hace –como dijimos– padece no sólo movimiento propio sino también ajeno; sin embargo, lo que hace únicamente padece el propio, aunque con frecuencia implique que quien hace se mueva por otra causa para hacer, como también el que hace y el que padece parece ser uno y el mismo. Pero el mismo [514B] movimiento del que hace, aunque nazca de varias causas naturales o por su voluntad o sin ella, se dice por ello propio, porque no se comprende fuera del mismo sino en el mismo.

A. No niego que ahí he sido persuadido por ti; y por ello espero las cosas que quedan.

*[Sobre el movimiento. Triple definición del movimiento]*

N. Considero que ningún movimiento puede carecer de principio y de fin; pues no de otro modo lo permite la razón, sino que todo movimiento empiece desde algún principio y tienda a algún fin, en el que, una vez que llega, descansa. Lo que afirma muy claramente Máximo[201] en el tercer capítulo de sus *Ambigua* diciendo: "Si Dios es inmutable, como la plenitud absoluta de todos los seres, sin embargo todo lo que recibe el ser se mueve desde los seres no existentes al ser, con razón habrá que referirlo a alguna causa". Pues como enseña en otro lugar el mismo Máximo[202], la misma cau-

---

[201] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 20 22 (CCSG 18, p. 21; PG 91, 1069B4 7).

[202] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 111 114 (CCSG 18, p. 25; PG 91, 1073C3 7).

sa de todos los seres [514C] es también el fin de todas. Pues Dios no sólo es principio[203] (esto es, causa) de todas las criaturas, sino también el fin, porque del mismo no sólo reciben y comienzan a ser, sino también se mueven hacia éste, de forma que en Él descansen. Lo mismo[204] encontramos en un capítulo un poco después: "De estas cosas que han sido creadas [Dios] es el movimiento, o el inteligible de los seres inteligibles, o el sensible de los seres sensibles. Pues ninguno de estos seres que han sido creados es completamente inmóvil... Sin embargo[205], quienes introdujeron santamente la ciencia sagrada de los misterios divinos llaman a tal movimiento poder natural apresurándose hacia su fin, o pasión, es decir: movimiento que pasa de un estado a otro, cuyo fin es la impasibilidad, u operación activa cuyo fin es la perfección por sí misma. Sin embargo, ninguno de estos seres que han sido creados es fin de sí mismo, [514D] porque ni siquiera es causa de sí. De otra manera sería no sólo ingénito, sino también carente de principio e inmóvil, no teniendo con razón que moverse de cualquier modo hacia ninguno. Pues transcendería la naturaleza de aquellos seres que existen, como no siendo ordenados a ningún fin, si la verdadera definición del mismo –aunque procedente de otro autor dice: el fin es aquello hacia lo que todo está ordenado; sin embargo, el mismo no se ordena a nada. Ni puede ser la perfección por sí mismo. De otra manera no [515A] se crearía, pues con razón tendría el ser pleno y semejantemente no tendría su ser de ningún otro: pues de alguna manera sería perfecto por sí y no causado. Ni puede ser la impasibilidad. De otra manera, sería inmutable, infinito e incircunscrito: pues el no padecer es naturalmente inherente en lo que es universalmente impasible, porque ni es amado por otro, ni se mueve hacia algún otro por amor... Pues de solo Dios[206] es propio ser fin y perfección e impasibilidad, con razón, inconmutable y pleno e impasible; sin embargo, de estos seres que han sido creados es propio que se muevan hacia el fin que carece de principio... Pues todos los seres[207], cualesquiera que han sido creados, padecen moverse como estos que no son el movimiento por sí mismo o que no son el poder por sí mismo. Por tanto, si los seres que han sido engendrados subsisten como racionales, tam-

---

[203] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 10 (ed. Suchla, p. 189, 7 9; PG 3, 825B1 4).

[204] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 52 54 (CCSG 18, p. 22; PG 91, 1072A14 B2).

[205] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 61 76 (CCSG 18, p. 23; PG 91, 1072B9 C11).

[206] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 99 101 (CCSG 18, p. 24; PG 91, 1073B4 7).

[207] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 107 126 (CCSG 18, pp. 24 25; PG 91, 1073B14 1076A4).

bién se mueven completamente, primero, movidos según la naturaleza hacia el ser, y en segundo lugar, movidos según [515B] el conocimiento hacia su bienestar como fin. Pues el fin del movimiento de estos seres que se mueven es el mismo bienestar en Éste que siempre subsiste, de la misma manera que es también el principio el mismo ser, que es Dios, Quien da no sólo el ser, sino que otorga el bienestar, con derecho es principio y fin. Pues por Él mismo somos movidos absolutamente como desde el principio, y de algún modo somos movidos hacia Él como hacia el fin que es. Por el contrario, si el existente intelectual se mueve intelectualmente por lo intelectual, también comprende intelectualmente por completo. Sin embargo, si comprende, enteramente ama lo que comprende. Si ama, padece enteramente el éxtasis hacia sí mismo y hacia lo amado. Sin embargo, si padece, inmediatamente también se apresura. Si se apresura, completamente tiende hacia el movimiento poderoso. Sin embargo, si tiende hacia un movimiento poderoso, no se parará hasta que se haga todo en todo el objeto amado y se comprenda a partir del todo ser libremente todo, recibiendo la circunscripción del todo según su voluntad [515C] saludable, para hacerse todo por el todo que lo circunscribe, de forma que no quede nada absolutamente a considerar de sí mismo que poder saber que está circunscrito todo entero por aquel que circunscribe, como el aire se ilumina a través de toda la luz y el hierro se hace todo líquido por el fuego".

¿Acaso no ves cómo el venerable maestro citado enseña que todo movimiento no está en todo, a no ser en estas cosas que comienzan desde el principio y por un movimiento natural tienden a su fin, y que define[208] el mismo movimiento natural de forma triple así: "el movimiento es el poder natural que se apresura hacia su fin". O también[209]: "el movimiento es la pasión que pasa de un estado a otro, cuyo fin es la impasibilidad". O incluso[210]: "el movimiento es la operación activa, cuyo fin es la perfección por sí misma". Sin embargo, lo que dijo: "el movimiento es la pasión que pasa de un estado [515D] a otro", cuando se comprende del movimiento natural, no ha de entenderse de tal manera que uno sea el principio desde el cual el movimiento pasible (esto es, que padece su propio movimiento) comienza, y otro como el fin hacia el cual tiende, cuando uno mismo es el principio y el fin

---

[208] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 61 62 (CCSG 18, p. 23; PG 91, 1072B9 11).

[209] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 63 64 (CCSG 18, p. 23; PG 91, 1072B11 12).

[210] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 64 65 (CCSG 18, p. 23; PG 91, 1072B12 13).

de todos los seres que naturalmente se mueven: puesto que es Dios[211], desde el cual y por el cual y hacia el cual se mueven todos los seres. Pero porque uno es el concepto de principio y otro el concepto de fin, y por ello [516A] se dicen como si los dos conceptos se refiriesen a dos realidades, cuando, en verdad, tratan de uno solo, principio y fin de todos los seres; verbigracia: como si alguien dijera que en Dios se pasa del concepto de principio al concepto de fin. Por tanto, considera que es necesario que todo lo que carece de principio y de fin carezca también de todo movimiento. Sin embargo Dios es "anarcos" (es decir, sin principio), porque nada lo precede ni lo hace existir, ni tiene fin porque es infinito; pues nada se comprende después de Él, siendo el Término de todos los seres, más allá del cual nada va delante. Por tanto, no recibe ningún movimiento; pues no tiene hacia dónde moverse, siendo la Plenitud y el Lugar, y la Perfección, y es Estado de inmovilidad y la Totalidad de todos los seres; absolutamente es también Más que la Plenitud y que la Perfección, Más que el Lugar y que el Reposo, [516B] Más que la Totalidad de todos los seres. Pues es más que lo que se dice y se comprende de Él, cualquiera que sea lo que se diga de Él, y lo que se comprenda.

A. Estas cosas brillan claramente para mi, según opino.

N. Así pues, si atribuyes todo movimiento a la criatura, pero dejas a Dios libre de todo movimiento, ¿acaso eres de tanta lentitud que atribuyas a éste –de quien excluyes todo movimiento– el hacer o el padecer, cuando tú has concedido ingenuamente –como considero– que estas dos propiedades indudablemente no son inherentes sino en estos seres en los que el movimiento puede hacerse, según las anteriores conclusiones razonables?

*[De qué modo se predica de Dios el hacerse. Definición de la fe]*

A. Sobre el padecer no dudaría de ningún modo. Pues creo y entiendo que Dios es absolutamente impasible. Me refiero a la pasión que se opone a crear, esto es, crearse. Pues, ¿quién habrá dicho o creído, o incluso pensado, que Dios padece el crearse, cuando es el Creador, no [516C] la criatura? Pues cuando –como desde hace mucho tiempo fue establecido entre nosotros– se dice que Dios se crea, es manifiesto que se habla en un lenguaje figurado. Ciertamente, crearse en sus criaturas se considera, en general, cuando se comprende no sólo que subsiste en ellas sin el cual no pueden ser, sino que también es la esencia de éstas. "Pues[212] el ser de todos los seres es la Divinidad que está más allá del Ser", como dice San Dionisio. También se

---

[211] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XVI, 56 57 (CCSG 18, p. 134; PG 91, 1240A8 11). *Carta a los Romanos*, 11, 36.

[212] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, IV, 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 20, 16 17; PG 3, 177D1 2).

dice que se crea en las almas de los fieles cuando por la fe o por la virtud se concibe en ellos, o comienza a comprenderse de algún modo por la fe. Pues ninguna otra cosa es la fe –como opino– sino cierto principio por el que el conocimiento del Creador comienza a hacerse en la naturaleza racional. Sin embargo, todavía no veo con claridad sobre el obrar, escuchando que toda la Santa Escritura y la fe católica[213] confiesa que Dios es el Agente creador de todos los seres.

N. Ya concediste que no puede existir el hacer [516D] sin el movimiento del que hace.

A. Lo concedí.

N. Por tanto, o concedes el movimiento a Dios, sin el que no se comprende el hacer, o quitas de Él, simultáneamente, no sólo el movimiento sino también el hacer. Pues estas dos propiedades, se cuentan entre las que van unidas y simultáneamente nacen y mueren.

A. No puedo[214] otorgar el movimiento a Dios, quien solo es inmutable, ni tiene hacia dónde o hacia qué moverse, estando [517A] todos los seres en Él mismo, siendo el mismo enteramente todos los seres; sin embargo, no puedo quitar de Él el hacer, siendo el Agente creador de todos los seres.

N. Por tanto, ¿separarás el hacer y el movimiento?

A. Tampoco quiero decir esto, ciertamente, al observar que son recíprocamente inseparables.

N. ¿Qué habrás de hacer, por tanto?

A. Lo ignoro, y por ello, te suplico que me abras algún camino y me liberes de esta inmensa dificultad.

N. Así pues, acepta el razonamiento siguiente. ¿Qué te parece? ¿Existía Dios antes de que creara todos los seres?

A. Me parece que existió.

N. Por tanto, el hacer creador era para Él un accidente. Pues lo que no es coeterno a Él y coesencial, o es otra cosa fuera de Él, o un accidente para Él.

A. No creeré que otra cosa exista también fuera de Él, excepto Él mismo; pues en Él existen todos los seres y nada existe fuera de Él. Y no concederé que algo [517B] le suceda casualmente; de otra manera no sería simple, sino que sería cierta composición de la esencia y de los accidentes. Pues si se comprende en Él algo que Él mismo no es, o si algo le sucede, inmediata-

---

[213] *Symbolum Constantinopolitanum*, ed. Dosseti, Roma, 1967, p. 244.

[214] San Agustín, *De ordine*, II, ix, 26 (CCSL, 29, p. 122, 17 18; PL 32, 1007). Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 2 (CCCM 50, p. 12, 49 50); *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxvii, 76 77 (SC 180, p. 138; PL 122, 304C).

mente ni es infinito ni es simple. Lo cual niega muy firmemente la fe católica y la verdadera razón. Pues confiesa que Dios es infinito y más que infinito –pues es la Infinidad de los infinitos–, y simple y más que simple; pues es la Simplicidad de todos los seres simples. Y cree y entiende que nada existe con Él mismo, porque Él mismo es el Límite[215] de todos los seres que son y que no son, y que pueden ser y que pueden no ser, y los que parece que le son o contrarios u opuestos, por no decir semejantes y desemejantes. Pues Él mismo es la Semejanza de los semejantes [517C] y la Desemejanza de los desemejantes, la Oposición de los opuestos, la Contrariedad de los contrarios. Pues reúne y concilia todas estas cosas por una maravillosa e inefable armonía en una única concordia. Pues todos los seres[216] que en las partes del universo parecen opuestos entre sí, y contrarios y disonantes recíprocamente, cuando se consideran en la armonía generalísima del mismo universo son concordantes y consonantes.

N. Comprendes rectamente. Y procura que ninguna de las conclusiónes que has concedido ahora, te arrepientas de haberla concedido acerca de lo restante.

A. Prosigue por el orden que quieras. Te seguiré y no volveré sobre cualquiera de las cuestiones que ya haya concedido.

N. Por tanto, ¿no existía Dios, antes que creara todos los seres?

A. No existía. Pues si existiera, le sucedería crear todos los seres; y si le sucediera crear todos los seres, se comprenderían en Él el movimiento y el tiempo. [517D] Pues se movería a sí mismo para crear estos seres que todavía no había creado y Dios precedería a su acción en el tiempo, la cual no le sería ni consustancial ni coeterna.

*[Sobre el hacer]*

N. Por tanto, ¿su hacer creador es coeterno y [518A] consustancial a Dios?

A. Así lo creo y lo comprendo.

N. ¿Acaso son dos cosas Dios y su hacer creador (esto es, su acción) o una propiedad simple e individual?

---

[215] Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 4 (ed. Suchla, p. 147, 9 10; PG 3, 697C8 10; PL 122, 1130C9 11). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, III, 622A. 675A. IV, 823D.

[216] San Agustín, *De vera religione*, XL, 76 (CCCSL 48, 32, p. 237; PL 34, 156); *De civitate Dei,* XVI, viii, 2 (CCSL, 48, p. 509, 29 42; PL 41, 486). Eriúgena, *De praedestinatione*, XVIII, 135 140 (CCCM 50, p. 115).

A. Veo que es una sola propiedad. Pues Dios[217] no recibe el número en Él, porque Él solo es Innumerable y Número sin número y Causa de todos los números más allá de todo número.

N. Por tanto, para Dios no es una cosa ser y otra crear, sino que para Él ser y crear es lo mismo.

A. No me atrevo a resistirme a esta conclusión.

N. Por tanto, cuando oímos que Dios crea todos los seres, ninguna otra cosa debemos entender sino que Dios está en todos los seres, esto es, que subsiste como la esencia de todos los seres. Pues solo Él mismo es verdaderamente por sí y todo lo que verdaderamente en estos seres que son se dice que es, Él mismo solo es. Pues ninguno de estos seres que existen, existe verdaderamente por sí mismo; sin embargo, cualquier cosa [518B] que hay de verdad en ellos, lo reciben por la participación del mismo único Ser, quien solo por sí mismo verdaderamente existe.

A. Tampoco quisiera negar esto.

N. ¿No ves, por tanto, de qué manera la verdadera razón separa por completo la categoría del hacer de la Naturaleza divina y la atribuye a los seres mudables y temporales que no pueden carecer de principio y de fin?

A. También veo esto claramente. Y ya comprendo ahora que ninguna categoría puede aplicarse a Dios propiamente.

N. ¿Qué decir, pues? ¿Acaso no debemos mirar con la misma razón la propiedad de todos los verbos que la Santa Escritura predica de la Naturaleza divina, de forma que consideremos que ninguna otra cosa se significa, excepto la misma Esencia divina y Más que Esencia, Simple, Inconmutable e Incomprensible [518C] para todo entendimiento y toda significación? Verbigracia: cuando escuchamos que Dios quiere y ama o elige, ve, oye y los demás verbos que de Él se pueden predicar, ninguna otra cosa conviene que pensemos sino la inefable Esencia del mismo y la Potencia que nos persuade con las significaciones connaturales a nosotros, para que en tanto no calle la verdadera y pía religión cristiana sobre el Creador de todos los seres, hasta el punto de que no se atreva a hablar sobre Éste para la instrucción de los ánimos sencillos y de los herejes, que siempre atentan contra la verdad y arrancan ésta de quienes se esfuerzan y que sean refutadas las astucias de quienes desean engañar a los menos eruditos en ésta. Así pues, ninguna otra cosa insinúan[218] sobre Dios el ser y el querer y el hacer, y el amar y el elegir, y el

---

[217] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, iv, 8 (CSEL 28, 1, p. 100, 13-14; PL 34, 300). Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 3 (CCCM 50, p. 14, 96 97).

[218] San Agustín, *De Trinitate*, VI, iv, 6; vii, 8; XV, xiii, 22 (CCSL 50, p. 234, 16 19; p. 237, 1 7; p. 495, 38 43; PL 42, 927, 929, 1076); *Sermo* 341, vi, 8 (PL 39, 1498). Alcuino,

ver y los demás verbos de este tipo, que de Él –como dijimos– se pueden predicar, sino que [518D] todas estas propiedades han de ser tomadas en Él mismo por uno y lo mismo, y permite que su inefable Esencia sea significada de este modo por el que Él mismo se significa.

A. No, ciertamente, de otra manera. Pues donde está la verdadera y eterna e indisoluble simplicidad por sí misma, [519A] allí es imposible que se halle lo uno y lo otro y lo múltiple y lo diverso. Sin embargo quisiera que me convencieses con seguridad para que vea claramente que cuando oigo decir que Dios ama o es amado comprenda que su naturaleza no está afectada por ningún movimiento del amante o del amado. Pues cuando haya sido persuadido de esto, de ningún modo dudaré en cualquier parte que lea o escuche que Él mismo quiere o desea y es deseado, elige y es elegido, ve y es visto, apetece y es apetecido, y de modo semejante, que mueve y es movido. Pues todas estas cosas han de ser tomadas con una única comprensión. Pues como la voluntad y el amor y la predilección, la visión, también el deseo y el movimiento, cuando se predican de Dios insinúan para nosotros uno y lo mismo, así los verbos, sean activos o pasivos o neutros, y [519B] se profieran con el significado de cualquier modo –según creo– se comprenden sin discrepar por ninguna diferencia de significación.

*[Definición del amor. Sobre el padecer Comparación con el imán. De qué modo Dios es denominado Amor y Amable. Comparación con la luz corpórea. Semejanza con las artes liberales. El método afirmativo y el negativo]*

N. Confieso que no me has decepcionado; pues estas cuestiones son de la manera que juzgas. Así pues, primeramente recibe esta definición de amor: el amor es la conexión y el vínculo por el que la totalidad de todos los seres se une por la amistad inefable y por la unidad indisoluble. Puede definirse también así: amor es el fin y el reposo inmóvil del movimiento natural de todos los seres que están en movimiento, más allá del cual ningún movimiento de la criatura se persigue. En estas definiciones, abiertamente el santo Dionisio estipula en los himnos eróticos diciendo así[219]: "Entendamos por amor –puesto que hablamos del amor sea divino o angélico, o intelectual, o psíquico o físico– cierto poder que unifica y reúne, que mueve, en verdad, los seres superiores hacia la providencia [519C] de los inferiores, y a los de rango igual de nuevo a la reciprocidad mutua, y a los más bajos de la escala a convertirse hacia los mejores y hacia los que están más altos que ellos". El

---

*De fide sanctae et individuae trinitatis*, II, 13 14 (PL 101, 31D 33A). Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 19 20. 54 56 (CCCM 50, pp. 10. 12); *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, XIII, 253 258 (CCCM 31, p. 173).

[219] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 15 (ed. Suchla, p. 161, 1 5; PG 3, 713AB; PL 122, 1137A).

mismo en los mismos himnos[220]: "Porque ordenamos a partir de la unidad las diversas clases de amores que proceden del único Amor, llevémoslos todos de nuevo al único y sintético Amor, y juntémoslos todos en su Padre común a partir de la multiplicidad: primero reduciendo a las dos[a] potencias universales todas las potencias amatorias, a las que dirige y preside de manera absoluta la Causa imparticipable de todo Amor que transciende todas las potencias eróticas, y hacia la cual tiende el amor total de todos los existentes bajo un modo connatural a cada uno de los existentes". Y del mismo Dionisio[221], en los mismos himnos: "realiza ahora de nuevo éstas", esto es, las potencias eróticas, "para que se congreguen en la unidad –digamos que una determinada potencia simple– moviéndose a sí misma para realizar una fusión unitiva [519D] desde el Bien hasta el último de los existentes, y desde aquel, remonta de nuevo consecuentemente por medio de todos hasta el Bien supremo, realizando su revolución desde sí misma y por sí misma y hacia sí misma, efectuando perpetuamente su rotación en ella misma bajo el mismo modo". Por tanto, con razón se llama a Dios Amor[222], porque es toda causa de amor y se difunde a través de todos los seres, y reúne en la unidad a todos y hace que vuelvan de nuevo hacia sí mismo [520A] por un regreso inefable, y termina los movimientos amatorios de toda criatura en sí mismo. Se llama también acto de amor a la misma difusión de la Naturaleza divina en todos los seres que subsisten en ella y existen por ella, no porque se difunda de algún modo lo que carece de todo movimiento y colma a la vez todos los seres, sino porque difunde y mueve la mirada de la mente racional siendo la causa de la difusión y del movimiento del alma para buscarlo y encontrarlo y en cuanto es posible comprenderlo, Quien colma todos los seres para que existan y reúne y abarca inseparablemente a la totalidad de los seres como por una unión pacífica del amor universal hacia la Unidad indivisible, que es lo que Él mismo es. Así, se dice ser amado por todos los seres que existen por Él no porque padezca algo de ellos quien solo es impasible, sino porque todos los seres lo apetecen[223] a Él y su hermosura [520B] atrae hacia sí a todos los seres. Pues solo Él mismo verdaderamente es amable, porque solo es la suprema y verdadera Bondad y Belleza. Ciertamente, todo lo que en las

---

[220] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 16 (ed. Suchla, p. 161, 6 16; PG 3, 713BC; PL 122, 1137BC).

[a] Glosa: Llama dos potencias amatorias, de las que una es la que junta y unifica todos los seres sensibles entre sí, la otra, la que junta y unifica todos los seres inteligibles.

[221] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 17 (ed. Suchla, p. 162, 1 5; PG 3, 713D; PL 122, 1137C).

[222] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 7 (ed. Suchla, p. 150, 15 152, 9; PG 3, 701C 704B).

[223] San Agustín, *De vera religione*, IV, 113 (CCSL 32, p. 260, 128; PL 34, 172).

criaturas se comprende verdaderamente bueno y en verdad bello y amable, Él mismo es. Así pues, como aquella piedra que se llama imán, aunque por una natural virtud atrae hacia sí al hierro que se le acerca, de ningún modo, sin embargo, hace que éste se mueva y que padezca algo del hierro al que atrae hacia sí, así la Causa de todos los seres reduce a todos los seres que existen por Él hacia Él mismo, sin ningún movimiento de sí sino por el único poder de su Belleza. De ahí[224], el mismo santo Dionisio entre las demás cosas dice: "¿Por qué, sin embargo, [520C] los teólogos llaman a Dios unas veces Amor, otras veces Dilección, otras veces Amable y Deseable?". Concluyó el sermón diciendo así: "porque, ciertamente, en el primer caso, Dios es movido, sin embargo, en el segundo mueve". Y exponiendo esta conclusión más abiertamente, el venerable Máximo dice[225]: "Ciertamente, Dios como Amor subsistente y Dilección es movido; sin embargo, como Amable y Deseable mueve hacia sí mismo a todos los seres receptivos del Amor y de la Dilección. Y de nuevo, ha de proferirse más exactamente: en verdad se mueve como comunicando la unión inseparable del amor y de la dilección a todos los existentes que lo reciben; sin embargo, mueve como atrayendo por naturaleza a estos, que son movidos por el deseo hacia Él. Y de nuevo: mueve y es movido, como queriendo llegar a ser el objeto del querer, deseando llegar a ser el objeto del deseo, y amando ser el objeto del amor". Pues también esa luz sensible que llena todo el mundo sensible siendo siempre inmóvil, [520D] aunque el vehículo de esta luz que llamamos cuerpo solar gira alrededor de la tierra con un movimiento eterno a través de los espacios medios del éter, pero la misma luz como manando de una fuente inagotable del mismo vehículo se extiende de tal manera a todo el mundo por la difusión inconmensurable de sus rayos, que no deja ningún lugar por el que se mueva y siempre permanece inmóvil. Pues también la luz subsiste siempre [521A] en el mundo plena e íntegra, no abandonando o apeteciendo ningún lugar excepto una pequeña parte de éste aire inferior que rodea la tierra, a la que abandona para dejar un lugar a la sombra de la tierra que se llama noche. Sin embargo, esta luz mueve la mirada hacia sí de todos los animales que pueden sentir la luz, y atrae la misma para que a través de ella vean cuanto pueden ver en la medida que puede mirar. Y por ello se considera que se mueve, porque remueve los rayos de los ojos para que se muevan hacia sí, esto es, que la causa propia de ver corresponde al movimiento de los ojos. Y no te admires cuando escuches que la naturaleza de la luz, que es

---

[224] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XIX, 37 40 (CCSG 18, p. 148; PG 91, 1260B13 C3). Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 14 (ed. Suchla, p. 160, 1 4; PG 3, 712C1 5).

[225] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XIX, 41 47 (CCSG 18, p. 148; PG 91, 1260C3-12).

fuego, llena todo el mundo sensible e inmutablemente está por todas partes. Pues también San Dionisio enseña esto en el libro de *La jerarquía celeste*[226], también San Basilio[227] en el *Hexámeron* afirma estas mismas cosas: [521B] que la sustancia de la luz está por todas partes, que brota por alguna operación natural en las luces del mundo –grandes o pequeñas– no sólo para que ilumine sino también para que se distinga la totalidad del tiempo en secuencias por los movimientos de los cuerpos celestes. ¿Qué diré de las artes a las que los sabios llaman disciplinas liberales que cuando se las considera en sí mismas y por sí mismas permanecen plenas, íntegras e inmutables y que, sin embargo, se dice que se mueven cuando estimulan la mirada del alma racional para que las investigue y las encuentre y la atraen para que las examine, de forma que siendo en sí mismas inmutables –como dijimos– sin embargo parecen moverse en las mentes de los sabios, cuando son estas artes las que mueven sus entendimientos? Y muchos otros ejemplos en los que se ve cierta similitud oscura de la potencia divina. Pues ella misma está sobre toda semejanza y supera todo ejemplo, [521C] de la cual –mientras por sí y en sí existe inmutable y eternamente– se dice que mueve todos los seres porque por ella y en ella todos los seres subsisten y del no ser son llevados al ser; pues es por su mismo Ser[228] que todos los seres pasan de la nada al ser y los atrae a todos hacia sí. También se dice que se mueve porque se mueve a sí misma hacia sí misma, y por esto se mueve a sí misma y en cierta medida es movida por sí misma. Así pues, Dios por sí mismo es Amor, por sí mismo es Visión, por sí mismo es Movimiento, y no amor sino Más que Amor, Más que Visión, Más que Movimiento. Y es por sí mismo el Amar, el Ver, el Mover; sin embargo, ni es por sí el mismo mover, ver, amar, porque es Más que Amar, que Ver, que Mover. Igualmente, por sí mismo es Ser Amado, y Ser Visto y Ser Movido, [521D] sin embargo, por sí mismo no es ser movido, ni ser visto, ni ser amado, porque es Más que ser Amado y Ser visto y Ser Movido. Así pues, Dios se ama a Sí mismo y es amado por Sí mismo en nosotros y en Sí mismo, y, sin embargo, ni se ama a Sí mismo, ni [522A] es amado por sí mismo en nosotros ni en el mismo, sino que es más que el que Ama y más que el que es Amado por Sí mismo en nosotros y en Sí mismo. Se ve a Sí mismo y es visto por Sí mismo en Sí mismo y en nosotros, sin embargo, ni se ve a Sí mismo, ni es visto por Sí mismo en Sí mismo y en nosotros, sino que es más que el que Ve y es Visto en Sí mismo y en nosotros. Se Mueve a

---

[226] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XV, 2 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, pp. 52, 11 53, 5; PG 3, 329AC). Cfr. É. Jeauneau, *Études érigéniennes*, Paris, 1987, pp. 299 319 (Jean Scot et la métaphysique du feu).

[227] San Basilio, *Homiliae in Haexameron*, II, 7; VI, 8 (PG 29, 44C 45B, 133D 137B; SC 26bis, pp. 170 172, 364 370).

[228] Eriúgena, *Periphyseon*, III, 685C.

Sí mismo y se mueve por Sí mismo en Sí mismo y en nosotros, sin embargo no se mueve a Sí mismo ni es movido por Sí mismo en Sí mismo y en nosotros, porque es más que el que Mueve, y más que el que es Movido en Sí mismo y en nosotros. Y esta es la profesión cauta y saludable y católica que ha de ser predicada de Dios: que primeramente, prediquemos de Éste, según el método catafático (esto es, afirmativo), todos los seres nominal o verbalmente, sin embargo no propiamente sino de modo translativo; a continuación que todos los seres que de Él se predican por la vía catafática, [522B] por la vía apofática (esto es, la negación) neguemos que son Él, sin embargo no de modo translativo sino propiamente. Pues es más verdadero negar[229] que Dios sea alguna de estas cosas que se predican de Él, que afirmar que es. A continuación, sobre todo lo que de Él se ha predicado, ha de ser sobre esencialmente sobre alabada la naturaleza sobre esencial que crea todos los seres y no es creada. Por tanto[230], el Verbo Dios hecho carne dijo a sus discípulos[231]: "No sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu del Padre quien habla en vosotros". La verdadera razón nos fuerza a creer, decir, comprender de otras cosas semejantes, semejantemente: No sois vosotros los que amáis, quienes veis, quienes os movéis, sino el Espíritu del Padre quien habla en vosotros la verdad de Mí y de mi Padre y sobre Él mismo, pues Él mismo Me ama y Me ve y a mi Padre y a Sí mismo en vosotros, y mueve a Sí mismo [522C] en vosotros para que Me améis a Mi y a mi Padre. Si, por tanto, la Santa Trinidad se ama a Sí misma en nosotros y en Sí misma se ama y ve y mueve, verdaderamente es amada por Sí misma, es vista y movida según el modo más excelso, desconocido para la criatura, por el cual se ama y ve y mueve a Sí misma, y es amada y vista y movida por Sí misma y en Sí misma y en sus criaturas, estando por encima de todos los nombres que se dicen de ella. Pues, ¿quién y qué puede hablar de lo inefable? Y de éste no se halla un nombre propio, ni una palabra, ni una voz propia, ni existe ni puede hacerse, "quien solo tiene la inmortalidad y habita una luz inaccesible"[232]. "¿Pues quién conoce el pensamiento del Señor?"[233] Pero, si te parece, antes de que terminemos la presente discusión, me ha parecido [522D] que ha de ser intercalada en este lugar la opinión del santo Dionisio sobre el estado y el movimiento divino,.

---

[229] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, II, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, pp. 12 13; PG 3, 140C 141A). Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, II, 495 546 (CCCM 31, pp. 33 34).

[230] Eriúgena, *Vox spiritualis*, XIII, 16 26 (SC 151, p. 266; PL 122, 290D 291A).

[231] *San Mateo*, 10, 20.

[232] *I Timoteo*, 6, 16.

[233] *Carta a los Romanos*, 11, 34.

A. Me parece completamente. Y, con este último razonamiento creo que estoy libre de toda ambigüedad.

N. En el libro de los *Nombres divinos* dice[234]: "Sin embargo, en cuanto al resto, [523A] hablemos también de la Inmovilidad divina o de la Estabilidad. ¿De qué otra cosa se trata, sin embargo, sino de que el mismo Dios permanece idéntico a sí mismo y que está uniformemente estable en su inmutabilidad invariable natural, y que subsiste más allá de todos los existentes, y que actúa según una ley idéntica sobre los objetos idénticos y siempre bajo un modo idéntico, y que subsiste totalmente por Él mismo en su estabilidad absoluta, que es absolutamente inmutable, y alejado de toda mutación en su identidad, y todo esto, de un modo sobre esencial? Pues Él mismo es causa del reposo y de la estabilidad de todos los seres, quien subsiste más allá de toda estabilidad y de todo reposo y constituye en Sí mismo todos los seres inmutables y custodiados desde la estabilidad de los propios bienes. ¿Qué decir, sin embargo? Y de nuevo, cuando los teólogos dicen que también Dios inmutable desciende en todos los seres y se hace móvil, ¿acaso no ha de entenderse esto en un sentido divino? Pues ha de considerarse píamente que Él mismo se mueve no [523B] según la translación, o transmutación, o alteración o conversión, o retorno, ni por el movimiento local rectilíneo o circular, ni por la combinación de ambos[a], ni por un movimiento inteligible, ni psíquico, ni físico; sino que conduce a todos los existentes al ser y que los conserva y provee a todos universalmente sin excepción y está presente a todos en la inmensurable circunstancia de todos, y a todos los seres que existen provee con sus procesiones y operaciones. Pero no sólo ha de concederse alabar con la razón el movimiento inmutable de Dios de manera digna de la divinidad: también, en verdad, el movimiento rectilíneo ha de interpretarse como la procesión sin retorno e irrevocable de sus operaciones y como la generación de todos los seres a partir de Él mismo. Sin embargo, los movimientos helicoidales[b] –esto es, oblicuos– han de interpretarse como la procesión inmóvil[c] y el reposo generador; el movimiento circular, por último, ha de interpretarse como una auto-identidad que contiene a la vez los términos intermedios y los extremos, [524A] los cuales son a la vez continentes y contenidos, y como la conversión hacia Él de todos los seres que provienen de Él mismo".

---

[234] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IX, 7 9 (ed. Suchla, pp. 212, 15 213, 20; PG 3, 916A D; PL 122, 1162B13 1163A5).

[a] Se llama movimiento oblicuo el que es el resultado del movimiento rectilíneo y circular.

[b] Esto es, de peso.

[c] Llama procesión inmóvil y reposo generador al movimiento oblicuo, porque se compone, en parte, de líneas rectas, en parte de curvas, a las que llama generadoras. La línea curva se llama generadora, porque en sí misma impide que se llegue hasta el infinito.

*[Conclusión sobre el hacer y el padecer]*

A. El orden exige, como veo, que resumas en una breve conclusión esto que nadie puede predicar propiamente sobre Dios, del hacer y padecer, o hacer y ser hecho, y así pongas fin al libro.

N. Ya hace tiempo concediste, si no me equivoco, que en Dios no es diferente el ser y el obrar o el hacer, sino que uno y lo mismo es para Él, no sólo el ser, sino también el obrar y el hacer. Pues, una naturaleza simple no admite la alteridad de la sustancia y de los accidentes.

A. Sin duda, lo concedí firmemente.

N. Así pues, como de Dios se predica que es –cuando propiamente no es ser, porque es más que ser y causa de todo ser y de la esencia y de la sustancia–, así también se dice de Dios obrar y hacer, mientras es más que obrar y hacer [524B] y causa del hacer y del obrar de todos los seres, y lo es sin ningún movimiento que pueda comprenderse según el accidente sobre todo movimiento. Pues de todos los movimientos y de todos los accidentes, como también de todas las esencias, es la Causa y el Principio.

A. Y esto lo he concedido indubitablemente.

N. Así pues, ¿qué otra cosa queda sino que comprendas que es absolutamente necesario que de cualquier modo se aleje del Mismo, no sólo el ser sino también el obrar y el crear propiamente, así como también que sea quitado el padecer y el ser creado? Pues lo que no recibe el obrar y el crear, no veo de qué modo pueda recibir el padecer y el ser creado.

A. Fija el límite del libro. Pues ya es bastante complejo lo que hay en Él.

# LIBRO SEGUNDO

*[Comienza el segundo libro del Περιφύσεων en el que se tratan muchas cuestiones acerca del retorno]*

[523D] N. Dado que en el libro primero hemos hablado brevemente de la división general de la naturaleza universal, no como de un género en sus especies o del todo en sus partes[a], sino de una contemplación intelectual de la totalidad –llamo totalidad a Dios y a las criaturas–, ahora, si te parece oportuno, repitamos la misma división de la naturaleza de modo más detallado.

A. Sin duda me lo parece y, además, muy necesario. En efecto, si no se aclara la división mediante una investigación más amplia de la razón, parecerá que los puntos han sido sólo aludidos, pero que no han quedado aclarados.

N. Así pues –tal como pienso–, la división expuesta de la naturaleza universal era de cuatro formas: la primera forma o [525A] especie, la que crea y no es creada[b] –si es que debe llamarse debidamente forma o especie a la

---

[a] En efecto, Dios no es el género de la criatura, ni la criatura es una especie de Dios, de la misma manera que la criatura no es el género de Dios, ni Dios una especie de la criatura. El mismo orden de cosas se encuentra en relación al todo y a las partes, puesto que Dios no es el todo de la criatura, ni la criatura es parte de Dios, como tampoco la criatura es el todo de Dios, ni Dios la parte de la criatura, aunque en una especulación más profunda, según Gregorio el Teólogo, seamos parte de Dios quienes participamos de la naturaleza humana, puesto que "en Él vivimos, nos movemos y somos" y metafóricamente [524D] se diga que Dios es género y todo, especie y parte. En efecto, todo lo que hay en Él y procede de Él, puede predicarse pía y razonablemente de Él.

[b] Ahora bien, decimos que Dios es principio informe por esta razón: para que nadie estime que Él es colocado en el número de las formas, a pesar de que Él se considera la Causa de todas las formas. Evidentemente, Él es apetecido por todo lo que tiene forma, puesto que es por sí mismo infinito y más que infinito, pues es la infinidad de todas las infinidades. Así pues, no está limitado, ni es definido por ninguna forma, al no ser conocido por ningún entendimien to; y a Dios se le llama más razonablemente informe que forma, puesto que como se ha dicho con frecuencia , podemos hablar de Dios mediante las negaciones, con más verdad que me diante las afirmaciones.

Causa Primera de todos los seres, la cual transciende a cada una de las formas o especies, siendo principio informe de todas las formas y especies–; la segunda, la que no sólo es creada, sino que también crea; la tercera, la que es creada y [525B] no crea; finalmente, la cuarta, que ni crea, ni es creada.

A. Sin duda, así se hizo la división.

*[Que la totalidad considerada en Dios informe, en la criatura es multiforme]*

N. Así pues, dado que en la anterior disertación[1] se habló brevemente de las oposiciones de las formas citadas de la naturaleza pues hemos considerado cómo la tercera se opone a la primera, ya que se contraponen recíprocamente entre sí como diametralmente opuestas; en efecto, como hemos dicho, la naturaleza creada y que no crea se opone a la que crea y no es creada, de modo semejante, la segunda forma se relaciona en diversos sentidos con la cuarta: en efecto, la naturaleza creada y que crea se opone a la no creada y que no crea[a]–, considero que ahora ya se debe analizar la semejanza y desemejanza de éstas.

A. No de otro modo lo exige el orden de la exposición.

N. La segunda forma se asemeja a la primera en que ambas crean, y se diferencian en que la segunda es creada, y la primera no. En efecto, la primera crea y no es creada, pero la segunda crea y es creada. La tercera se asemeja a la segunda en que es creada; sin embargo, difiere de ella en que no crea nada. En efecto, la segunda es creada y crea, pero la tercera es creada y no crea. La tercera es semejante a la cuarta [525D] en no crear, pero es desemejante en ser creada. En efecto, la tercera es creada y no crea; en cambio la cuarta ni es creada, ni crea. Y, dado que se ha hablado de la oposiciones, y de las semejanzas [526A] y desemejanzas de estas formas, creo que se debe hablar brevemente del retorno de esas mismas formas y de la recapitulación mediante esta disciplina que los filósofos llaman ἀναλυτικήν.

A. El orden lo exige. Pues no hay ninguna división racional –bien sea de la esencia o del género en sus formas e individuos, bien sea del todo en sus partes –y esta división recibe el nombre propiamente de participación–, o bien se trate de la división de la Totalidad en estas subdivisiones que la verdadera razón contempla en sí misma– que no pueda de nuevo ser conducida por las mismas etapas por las que se había multiplicado antes la división,

---

[1] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 442A (CCCM 162, 29 39).

[a] Decimos que la naturaleza universal tiene formas por este motivo: puesto que nuestra inteligencia está informada por ella cuando intenta tratar de ella; pues la naturaleza universal, por sí misma, [525C] en ninguna parte recibe formas. Decimos no inadecuadamente que la naturaleza engloba a Dios y a la criatura; y porque es creadora no recibe forma alguna en sí misma; en cambio, confiere la multitud de las formas a las naturalezas formadas por ella.

hasta que se llegue al Uno que permanece indivisible en sí mismo, del que la misma división tomó su origen. Pero veo que es necesario que expliques antes algunas cuestiones sobre la etimología del nombre ἀναλυτική, pues, no lo tengo totalmente claro.

*[Sobre la analítica]*

N. ἀναλυτική se deriva del verbo[2] [526B] ἀναλύω, esto es, yo resuelvo o yo retorno; ἀνά, pues, significa *re,* y λύω *solvo*. De ahí también tiene su origen la palabra ἀνάλυσι, que se traduce semejantemente por resolución o retorno. Ahora bien, recibe el nombre de ἀνάλυσις propiamente la resolución de las cuestiones propuestas; por su parte, se llama ἀναλυτική al retorno de la división de las formas al principio de la misma división. Toda división –que es llamada por los griegos μερισμός– es como un descenso desde la unidad finita determinada hasta los individuos infinitos, esto es, un descenso desde el género más universal hasta lo más particular; en cambio, toda recapitulación, que como un cierto retorno comienza desde lo más particular hasta el género más universal, se llama ἀναλυτική. Así pues, la analítica es el retorno y la resolución de los individuos [526C] en sus formas, de las formas en sus géneros, de los géneros en las οὐσία, de las οὐσία en la sabiduría y en la prudencia[3], a partir de las cuales tiene su origen cada una de las divisiones y en ellas se termina.

A. Bastante se ha hablado ya de la ἀναλυτική. Sigue con lo demás.

*[Sobre el principio de todos los seres. Sobre el fin de todos los seres]*

N. Así pues, la recapitulación analítica –o reductiva– se produce reuniéndose en la sola unidad a cada uno de los pares de las cuatro formas antes expuestas. La primera y la cuarta, pues, son una sola cosa, ya que solamente se entienden de Dios. En efecto[4], es el principio de todos los seres que han sido creados por Él y el fin de todos los seres que lo buscan hasta que en Él descansen eterna e inmutablemente. Evidentemente, por este motivo se dice que Él crea como Causa de todos los seres, dado que de esta Causa procede la totalidad de los seres, que después de Ella y por Ella han sido creados, con una admirable y divina multiplicación, en géneros, especies, individuos,

---

[2] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1384 1417 (CCSG 18, pp. 92 93; PG 91, 1177B 1180A). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 472B (CCCM 161, p. 44); *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, VII, 575 603 y XV, 35 41 (CCCM 31, pp. 106 107 y 187 188; PL 122, 184C 185B y 252BC).

[3] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 181 195 (CCSG 18, p. 186; PG 91, 1113AB).

[4] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 10 (ed. B. Suchla, p. 189, 7 9; PG 3, 825B; PL 122, 1151A11 15). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 111 114 (CCSG 18, p. 25; PG 91, 1073C). Cfr. *Periphyseon*, I, 514C (CCCM 161, 3102 3105).

[526D] incluso diferencias, y todas las demás cosas que se contemplan en la naturaleza creada. Ahora bien, dado que todos los seres que proceden de Ella han de retornar a Ella cuando alcancen su fin, por este motivo se dice que es el Fin de todos los seres, y que ni crea ni es creada. En efecto, después de que todos los seres hayan retornado a esa Causa primera, nada [527A] más procederá de ella mediante generación en el lugar y en el tiempo ni en géneros y formas, puesto que en Ella todos los seres se encontrarán en reposo y permanecerán como una unidad indivisible e inmutable. En efecto, los seres que, en las procesiones de la naturaleza están divididos y separados de muchos modos, se encuentran unidos y subsisten como uno en las causas primordiales, a cuya unidad habrán de regresar para permanecer en ella eterna e inmutablemente.

Pero de esta cuarta consideración de la Totalidad, que al igual que la primera se entiende sólo de Dios, se expondrá más ampliamente en su propio lugar en la medida en que la luz de los entendimientos lo otorgue. Ahora bien, lo que se dice[5] de la primera y de la cuarta forma, esto es, que ni la una, ni la otra son creadas, siendo las dos una sola realidad –ambas se predican de Dios–, pienso que no es oscuro para ninguno [527B] de los que piensan con rectitud. En efecto, el que carece de una causa superior a él o igual a Él, no es creado por nadie. La Causa primera de todas las cosas es Dios, a quien nada antecede ni nada se entiende simultáneo a Él que no le sea a la vez coesencial[a]. ¿No se ve, pues, que la primera y la cuarta forma de la naturaleza se convierten en una sola cosa?

A. Lo veo bien y lo comprendo claramente[b].

N[c]. Así pues, ¿qué? ¿Por ventura debemos reducir de modo semejante la segunda y la tercera a una sola? Pues –según pienso– no se te oculta que de la misma manera que las formas primera y cuarta son identificadas con el Creador, así también la segunda y la tercera son identificadas con razón con la criatura. En efecto, la forma segunda –como previamente se ha dicho– tanto es creada como crea, y se reconoce en las causas originarias de los seres creados; por su parte, la tercera forma es creada y no crea, y se encuentra en los efectos de las causas originarias. Así pues, la segunda y la

---

5 Eriúgena, *Periphyseon*, I, 442B (CCCM 161, 43 44).

a Glosa. Esto fue dicho a causa de las tres sustancias coesenciales de la bondad divina.

b En Dios, la forma primera no se distingue de la cuarta. En efecto, en Él, no son dos formas, sino una sola. En cambio, en nuestra especulación, al concebir un aspecto de Dios según la consideración de principio, y al concebir otro aspecto suyo de acuerdo con la contemplación de fin, es evidente que parecen ser dos formas, formadas de la única e idéntica simplicidad de la naturaleza divina, debido a la doble perspectiva de nuestra consideración [527C].

c [lo ves claramente].

tercera forma están contenidas y son una sola cosa en el mismo género, esto es, en la naturaleza creada[a]. Así pues, ¿acaso no se ve que de las cuatro formas dichas, dos –esto es, la primera y la cuarta– se identifican con el Creador, y las otras dos –a saber, la segunda y la tercera– están identificadas con la criatura? [527D]

A. Lo veo perfectamente[b].

N. De cuatro, pues, se hacen dos.

A. No me opongo.

N. Y, ¿qué acaece si unes la criatura al Creador, [528B] de modo que no se entienda en la criatura ninguna otra cosa, sino a Éste que verdadera y únicamente existe? Pues fuera de Él no hay verdaderamente nada esencial, ya que todas las cosas que provienen de Él, en cuanto que existen, solamente son una participación de Aquel que por sí mismo subsiste única y esencialmente. ¿Se negará que el Creador y la criatura son una sola cosa?

A. Yo no lo negaría fácilmente. Es evidente que oponerse a esta reducción es una cosa ridícula, según mi criterio.

N. Así pues, la Totalidad que está contenida por Dios y la criatura, dividida antes en cuatro formas, se convierte en el Uno Indivisible, evidentemente, Principio, Causa y Fin.

A. En tanto, veo que se ha hablado bastante de la división general de la naturaleza universal y de su unidad. Pues analizaremos las subdivisiones de cada una de las formas en sus respectivos lugares[c]. Y por ello juzgo que se debe pasar a otras cuestiones que se han de exponer.

---

[a] [Las formas, sin duda, son una sola cosa en el género].

[b] Y admiro mucho la sutileza de las cosas. En efecto, las dos formas citadas no se distinguen en Dios, sino en nuestra consideración; y no son formas propias de Dios sino de nuestro entendimiento, debido a la doble consideración del principio y del fin; ni se convierten en Dios en una sola forma, sino en nuestra especulación, la cual, cuando considera el principio y el fin, crea en sí misma dos formas de su examen, [528A] a las cuales reduce de nuevo a una sola forma en su especulación, cuando comienza a tratar de la unidad simple de la naturaleza divina. En efecto, el principio y el fin no son nombres propios de la naturaleza divina, sino de la relación a las cosas que han sido creadas. Pues las cosas creadas tienen su comienzo en la naturaleza divina, y por ello se la llama principio; y dado que en ella se terminan de modo que en ella cesan, mereció que fuera denominada con el vocablo de fin. Por otra parte, las otras dos formas la segunda y la tercera-- se originan no sólo en nuestro análisis, sino también se encuentran en la misma naturaleza de los seres creados, en la cual las causas se distinguen de los efectos y los efectos se reducen a las causas, puesto que son una sola cosa en un solo género, esto es, en la criatura.

[c] [528C] [Hablo de retomar las subdivisiones de la forma segunda y tercera, pues he dicho que no es fácil sacar las subdivisiones de las formas primera y cuarta].

N. ¿Qué te parece? ¿Acaso para la investigación de las cuestiones propuestas ha de seguirse un orden distinto, de manera que no examinemos ahora la segunda forma de la naturaleza, puesto que –en la medida en que la capacidad nos lo permitía– ya analizamos la primera forma en el libro anterior –en el que se discutió más sobre los diez géneros de todos los entes que sobre la misma Causa de ellos, porque no pueden predicarse propiamente de la Causa creadora de todos los seres–? Pues hemos considerado que las cosas que deben decirse de Ella se reservarán para el estudio de la cuarta forma[a].

A. El desarrollo de la exposición no exige otra cosa más que después del examen de la primera[b]; pasemos a la segunda.

*[La división de las sustancias]*

N. Como ya se ha dicho, pues, la segunda forma de la naturaleza universal se muestra como la que es creada y crea y, tal y como pienso, solamente se ha de entender de las causas primordiales de los entes. Estas causas primordiales[6] [529B] de los entes son llamadas por los griegos πρωτότυπα –esto es, ejemplares primordiales–, o προορίσματα –esto es, predestinaciones o determinaciones–. Asimismo, las llaman θεῖα θελήματα –esto es, voluntades divinas–; suele llamarse[7] también ἰδέα –esto es, especie o forma en la que han sido creadas todas las razones inconmutables de todos los entes

---

[a] No que prometamos que en esa cuarta forma vamos a exponer alguna cosa sobre la naturaleza divina con toda propiedad y de modo digno, sino que, en cuanto que ella nos lo permita, hablaremos del retorno de todos los entes a ella por medio [528D] de las causas primordiales; de la misma manera que en esta segunda investigación filosófica, el propósito de nuestro esfuerzo intelectual, si Dios lo concede, se cifra en hacer una exposición de la procesión de las criaturas, partiendo de una única Causa y la primera de todas, a través de las esencias primordiales, creadas antes de todo lo demás, por Ella, en Ella, y mediante Ella, en los diversos géneros de los entes, [529A] en sus diversas formas e individuos hasta el infinito. Ni te admires si se observa que algunas cosas se dicen en este libro del retorno de las criaturas, al principio de él y al fin. En efecto, la procesión de las criaturas y su retorno salen al encuentro de la razón que las investiga, tan simultáneamente que parece que son inseparables una del otro; y nadie puede explicar algo digno y válido de una, en términos absolutos, sin la inclusión del otro, esto es, nadie puede hablar algo digno y válido de la procesión, sin incluir el retorno y la recapitulación.

[b] [cuestión].

[6] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 8 (ed. B. Suchla, p. 188, 6 10; PG 3, 824C; PL 122, 1150C13 D3). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 318 322 (CCSG 18, p. 31; PG 91, 1085A). Cfr. más abajo, 615D 616A.

[7] San Agustín, *De Trinitate*, IV, i, 3 (CCSL 50, pp. 162 163; PL 42, 888); *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 46, 2 (CCSL 44A, p. 71; PL 40, 30).

que se iban a producir, antes de que existieran–[a]. Y no sin razón[b] razones inconmutables, puesto que el Padre –esto es, el Principio de todas las cosas– preformó en su Verbo –esto es, en su Hijo unigénito– las razones constitutivas de todos los entes que deseó que fueran creados antes de que se distribuyeran en géneros, especies, individuos y diferencias, y todas las demás propiedades que en la criatura creada, o pueden ser consideradas [529C] y lo son, o no pueden ser consideradas y no lo son, y sin embargo existen.

Pero antes de que lleguemos a la especulación de las causas primordiales, me ha parecido conveniente incluir en esta disertación nuestra la opinión del venerable Máximo sobre la división de todas las naturalezas que han sido creadas, si es que te place. En efecto, si la múltiple división de todas las naturalezas y su recapitulación de nuevo ha sido demostrada de muchos modos, el camino aparecerá más fácilmente despejado para llegar al conocimiento de las causas primordiales que, primeramente, han sido creadas por Dios[c]. En el capítulo trigésimo séptimo de los *Ambigua* dice[8]: "Los santos, quienes reciben muchos de los misterios divinos que les fueron comunicados de quienes fueron discípulos y ministros del Verbo, y que fueron instruidos inmediatamente [530A] en el conocimiento de estos misterios de forma ininterrumpida por quienes vivieron antes de ellos, afirman que la sustancia de todas las naturalezas que han sido creadas se distribuye en cinco divisiones[d]. Y dicen que la primera[e] es aquella que divide la naturaleza creada en general y que recibe el ser por [530B] generación de la naturaleza no creada. Pues afirman que Dios, por su bondad, dispuso de modo simultáneo una

---

[a] [y de esto hablaremos más ampliamente en el transcurso de la obra y lo corroboraremos con los testimonios de los Santos Padres y].

[b] [se llaman]

[c] Principalmente porque es evidente que la división suya no discrepa en nada de la nuestra, ya expuesta, excepción hecha de que él subdivide la criatura sensible que nosotros hemos puesto como la tercera forma de la naturaleza, como lo demostrarán los textos siguientes. Pero nosotros reservaremos la subdivisión de la criatura sensible para la materia de la tercera cuestión nuestra, en cuanto que Dios nos lo conceda.

[8] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 1 26 (CCSG 18, pp. 179 180; PG 91, 1304D 1305B5).

[d] ¿No se ve con qué gran testimonio de autoridad recomienda el origen de la división? Este autor recuerda que la división expuesta ha comenzado por el mismo Verbo, esto es, por el Hijo de Dios, que es fuente de toda doctrina perfecta con razón, porque él es la Sabiduría de la que participan todos los sabios , a través de sus siervos, esto es, sus discípulos que le vieron a Él cuando vivía en carne mortal, y le oyeron cuando enseñaba, y fue transmitida también a través de los sucesores de los apóstoles, de modo inmediato, en la doctrina y sabiduría; y dice de modo inmediato, esto es, sin la interposición de otra autoridad, hasta su época.

[e] [dice].

clara ordenación de todos los existentes...[a] La segunda división es aquella por la que cada una de las naturalezas que recibe el ser por la creación, es dividida en seres inteligibles y sensibles. La tercera por la que la naturaleza sensible se divide en cielo y tierra. Del mismo modo, la cuarta es por la que la tierra se divide en Paraíso y orbe de las tierras. Y la quinta es aquella, por la que el propio hombre –cual crisol que sintetiza continuadamente todos los existentes, sobreañadido de modo adecuado y oportuno por medio de la generación a los seres que existen, y que ejerce naturalmente por sí mismo la mediación de todos los seres y de todos los extremos [530C], separados por las diferencias– se divide en macho y hembra; el hombre posee naturalmente –al ejercer la mediación de todos los extremos– la capacidad de unión como propiedad unitiva de sus propias partes que ejerce sobre todos los términos extremos". Pues –como el mismo Maestro dice en otro pasaje– el hombre, en cuanto que es cuerpo, posee esa parte suya juntamente con los seres sensibles, y en cuanto que es alma, posee esa parte con los seres inteligibles; y por ello precontiene en sí la creación universal.

Y poco después añade[9]: "Por esto, el hombre se introduce al final entre los existentes según cierta unión, constituyendo universalmente la mediación entre los extremos por medio de sus propias partes integrantes y reduciendo a la unidad en sí mismo a la multitud de los seres que según la naturaleza distan mucho unos de otros[b]; de modo que, comenzando primero con su propia división y avanzando después en conexión y orden por las divisiones intermedias hasta llegar a Dios, que es la Causa, [531A] por la unificación que recapitula todas las cosas alcance en Dios el fin de sí mismo: fin de la ascensión excelsa realizada en todas las criaturas mediante la unificación en Él, en donde no hay división".

Hasta aquí hemos ofrecido unos pasajes del venerable Maestro, no de modo continuo sino intercalando algunas observaciones; el Maestro empieza la división de la sustancia de los entes que han sido creados por la Causa

---

[a] [Y poco después...]

[9] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 32 39 (CCSG 18, pp. 180 181; PG 91, 1305B13-C8).

[b] Aquí llama extremos a la criatura inteligible y a la sensible; las cuales se diferencian recíprocamente entre ellas con una diferencia natural como por un espacio muy distante. En efecto, en las naturalezas creadas, hay dos términos extremos opuestos entre sí mismos, [530D] pero la naturaleza humana les garantiza la mediación: en efecto, en ella se unen recíprocamente y llegan a ser una sola cosa a partir de muchas. Pues desde la criatura más alta a la más baja, no la hay que no se encuentre en el hombre; y por esta razón el hombre es llamado con todo derecho: cima de todas las cosas. En la naturaleza humana confluyen todas las cosas que han sido creadas por Dios y componen una sola armonía de sus diversas naturalezas, cual sonidos distantes.

Suprema, y termina las diferencias de la sustancia universal en el hombre que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Puesto que el hombre[a] ha sido creado en tan grande dignidad[10] de la naturaleza creada que no hay naturaleza alguna, sea sensible o inteligible, que no pueda hallarse en él. [531B] Pues está compuesto por una unión admirable de las dos partes universales de la naturaleza creada: la parte sensible e inteligible, esto es, ha sido unido por los dos extremos de toda la naturaleza. En efecto, en la naturaleza de los existentes, no hay nada inferior al cuerpo, y no hay nada superior al entendimiento, según el testimonio de San Agustín en su libro *De vera religione*, quien se expresa en los siguientes términos[11]: "No hay criatura alguna que se interponga entre nuestra mente con la que conocemos al propio Padre y la verdad a través de la cual lo conocemos"[b]. Así pues, ¿no comprendes cómo la división de las sustancias se termina en la naturaleza humana?

A. Lo veo claramente y admiro en gran manera la dignidad de nuestra naturaleza entre todas las naturalezas que han sido creadas, cuando –persuadido por las razones dadas– veo en ella como una admirable composición de todas las sustancias creadas.

*[Sobre la unificación de las sustancias. Que el Señor, después de la resurrección, apareció en el sexo masculino aunque resucitó sin sexo. La distinción entre el Paraíso y el orbe de la tierra. Que la humanidad de Cristo, después de la resurrección, no está circunscrita al espacio, como no lo está la divinidad. Que la expulsión del primer hombre del Paraíso no se produjo por la cólera divina, sino más bien por pedagogía]*

N. Así pues, dado que ves claramente la división natural de todos los seres –división que comienza entre el Creador y la criatura y que termina en el

---

[a] [como dijimos y una vez más lo repetimos].

[10] San Agustín, *De civitate Dei*, IX, xiii, 71 76 (CCSL 47, p. 261; PL 41, 267). Gregorio de Nisa, *De imagine*, 16 (PG 44, 181BC; según la versión de Eriúgena, 17, ed. M. Cappuyns, RTAM 32 (1965), pp. 233 234).

[11] San Agustín, *De vera religione*; LV, 113 (CCSL 32, p. 259; PL 34, 172). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 759C; *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, IV, 406 408 (CCCM 31, p. 75); *Commentarius in Evangelium Johannis*, IV, v, 29 30 (SC 180, p. 306; PL 122, 336B); *Vox spiritualis*, XIX, 12 14 (SC 151, pp. 292 296; PL 122, 294AB)

[b] Con estas palabras del santísimo padre Agustín se da a entender que la naturaleza humana, incluso después de la transgresión, no ha perdido totalmente la dignidad, sino que aún la man tiene. Pues, el Maestro no dijo: "no había ninguna naturaleza interpuesta", sino, "ninguna criatura interpuesta hay". Por lo tanto, en medio de nuestras aflicciones [531C] no abandona mos totalmente a Dios, ni somos abandonados por Él, con tal de que no haya interpuesta ninguna naturaleza entre nuestra mente y Él. Pues, la lepra del alma o del cuerpo no elimina la perspicacia y agudeza de la mente, con la que lo conocemos y en la que ha sido formada, de modo muy especial, la imagen del creador.

hombre, quien ha sido creado en la cúspide de la operación divina[12], como en una [531D] perfección del número seis– ahora, examinando las palabras del ya citado padre Máximo, veamos la recapitulación unificadora de todas las sustancias que comienza en el hombre y que asciende, a través del hombre, hasta el mismo Dios, quien es Principio de toda división [532A] y Fin de toda unificación[a]. Dice así: "Empezando por la división propia", como si abiertamente dijera: puesto que la división de las sustancias, que comienza en Dios y que descendiendo gradualmente constituye el fin en la división del hombre en macho y hembra, de la misma manera la unificación de las mismas sustancias debe comenzar partiendo del hombre y, mediante los mismos grados, ascender hasta Dios mismo "en el que" –como él dice– "no hay división", puesto que en Él todas las sustancias son una sola. Por consiguiente, la unificación de las naturalezas comenzará con la gracia del Salvador en el hombre, en el que –como [532B] dice el Apóstol[13]– "no hay macho ni hembra", cuando la naturaleza humana retorne a su estado primitivo. Pues si el primer hombre no hubiera pecado, no hubiera sufrido la partición de la naturaleza en dos sexos, sino que permanecería inmutablemente en sus naturalezas primordiales en las que fue creado a imagen de Dios. Y el Maestro citado nos lo aclara con las siguientes palabras[14]: "Por esto, el hombre es introducido al final entre los existentes... para que propague por todas partes esta propiedad que distingue el macho y la hembra, la cual se comprueba contraria a la razón primordial del propósito divino para la generación del hombre, de ningún modo inherente a la unificación totalmente impasible de su naturaleza con el prototipo divino, para mostrar que según el proyecto divino el hombre habría sido únicamente hombre en cuanto tal, puesto que el hombre no habría de distinguirse por la denominación de macho y hembra. Y por esta razón el hombre fue originariamente creado sin división de las partes existentes

---

[12] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, ii, 2 6 y vii, 13 14 (CSEL 28, 1, pp. 94 98 y 102 103; PL 34, 296 299 y 301); *De civitate Dei*, XI, 30 (CCSL 48, p. 350; PL 41, 343 344). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 785D.

[a] [En efecto como previamente hemos dicho la recta razón no permite tratar absolutamente la división y dejar de lado la ἀναλυτικάμ, sino que nos ordena deliberar conjuntamente y esclarecer la verdad de ambas].

[13] *Carta a los Gálatas*, 3, 28.

[14] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 32 48 (CCSG 18, pp. 180 181; PG 91, 1305B13-D3).

ahora, debido a la perfecta unión con la propia naturaleza por la que subsiste"[a].

Y dado que después de la unión del hombre –esto es, la unión del doble sexo en la unidad originaria de la naturaleza, en la que no había ni macho, ni hembra, sino que simplemente existía el hombre– se seguiría al instante la unión del orbe de las tierras en el Paraíso, añade[15]: "A continuación, uniendo mediante su propio modo santo de vida el Paraíso y el orbe de las tierras, constituiría una sola tierra, no dividida según la diferencia de sus partes sino más unida, de modo que ninguna parte de ella sufriría separación alguna". Pero esta opinión parece muy oscura. En efecto, no está claro qué

---

[a] *[Sobre la abolición del sexo y sobre la unificación de todas las naturalezas, primero en Cristo, y después en toda la naturaleza humana al final del mundo]*

En estas palabras deja entrever abiertamente el propósito del plan divino hacia la creación del hombre, [532D] si no conociera previamente que prevaricaría. En efecto, el hombre solamente hubiera sido creado en la simplicidad de su naturaleza y se hubiera multiplicado del mismo modo con el que los santos ángeles han sido multiplicados numéricamente por sus entendimientos; [533A] pero abrumado por el pecado de su transgresión, padeció la división de su naturaleza en macho y hembra. Y dado que el hombre no quiso observar el modo divino de su multiplicación, con un justo juicio se vio obligado a una multiplicación animal y corruptible de macho y hembra. Pero esta división comenzó su unificación en Cristo Jesús, quien muestra con toda verdad el ejemplo de la restauración de la naturaleza humana y ofrece la analogía de la resurrección futura.

Dice: "Fue hecho sin la división en las mismas secciones existentes ahora". Llama secciones en el hombre después del pecado no sólo la división en macho y hembra, sino también a las múltiples variedades de las cualidades y de las cantidades, y de las diferencias de una sola forma. Puesto que la diversidad de los hombres, por sí mismos, por la que [533B] la especie de cada uno se diferencia de los demás, y el modo de la estatura o constitución varía, no proviene de la naturaleza, sino que proviene de la irregularidad y diversidad de los tiempos, las aguas, los aires, los alimentos y de las demás cosas semejantes en medio de las que nacen y se alimentan. Es superfluo hablar de la diversidad de las costumbres y de los modos de pensar, puesto que a todos les es manifiesto que ha tomado su inicio de la división de la naturaleza después del pecado.

Dice: "Debido a la perfecta unión con la propia naturaleza por la que subsiste". Como si dijera: El hombre no hubiera sufrido la división de su naturaleza, si no hubiera pecado, puesto que las mismas razones en las que ha sido creado perfectamente según la imagen de Dios, esto es, por las mismas causas en las que subsiste, estaría unido inseparablemente a ellas si voluntariamente no se hubiera separado de ellas [533C]. En efecto, el hombre no subsiste en estas causas en las que ahora parece encontrarse, sino que en cuanto que existe está contenido en unas causas ocultas en la naturaleza, según las cuales originariamente fue creado y a las cuales ha de volver.

[15] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 48 52 (CCSG 18, p. 181; PG 91, 1305D3 8).

es lo que quiere sugerir. ¿Acaso [533D] el orbe de las tierras, cuando todas las sustancias estén unificadas, se unirá al Paraíso, de modo que no se producirá ninguna diversidad de partes, [534A] sino que todo el globo será Paraíso? Pues en la ley de la unificación, es necesario que se observe siempre lo siguiente: que lo que es de un grado inferior debe moverse hacia lo que es de un grado superior –esto es, mejor . En efecto, la verdadera razón no permite que lo que es mejor pase[a] a lo inferior. Así pues, de la misma manera que la unión de la naturaleza humana hace volver la división del doble sexo a la simplicidad del hombre en cuanto tal –puesto que el hombre es más noble que el sexo–, así macho y hembra no son nombres de su naturaleza, sino que son nombres de su partición debida a la transgresión; en cambio, *hombre* es una denominación específica de la propia naturaleza. ¿Acaso de esta forma el orbe de las tierras, y el Paraíso, se unificarán en una sola tierra, [534B] de modo que la tierra no sólo vaya a carecer de la variedad de las partes, sino que será llevada a una determinada simplicidad de su naturaleza hasta el punto que se crea que es más espiritual que corporal? Y comprendamos que dijo: "no separada en éste –es decir, en el hombre–[b], según las diferencias de sus partes"[c]. No[d] habrá ninguna diversidad de partes en el hombre, puesto que no permanecerá en él ninguna composición, así también la naturaleza terrena se unirá a él, hasta el punto de que parezca que es una sola cosa con él y en él. Pues dice: "Sino más unificada, en cuanto que ninguna va a sufrir ninguna sujeción en sus partes –esto es, ninguna separación–. En efecto, la simplicidad verdadera se encuentra allí donde no se halla la variedad de sometimiento alguno –esto es, de separación alguna–. Es evidente que los textos siguientes suyos favorecen [534C] esta interpretación. Pues sigue[16]: "Después, unificando el cielo y la tierra a los ángeles por la semejanza total de vida su según la virtud, en cuanto les es posible a los hombres conseguir una tal semejanza, el hombre habría unificado, en él[e], a la creación sensible, llegada a ser siempre y en todo lugar indisociable de ella misma, sin ninguna separación local, el hombre convertido en un espíritu ingrávido y no retenido en la tierra por ninguna gravedad corporal, ni obstaculizado por ésta en su ascensión a los cielos hasta la perfecta ἀορασία

---

[a] [Esto es, retornar a la renovación de las naturalezas: de no ser así, no será unión, sino división].

[b] [pues en el hombre están unidas todas las cosas].

[c] [de las partes de la tierra].

[d] [de la misma manera que].

[16] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 52 59 (CCSG 18, pp. 181 182; PG 91, 1305D9 1308A8).

[e] [en el hombre].

–esto es, hasta el no conocimiento o ceguera perfecta– del espíritu que llega plenamente a Dios alcanzándolo por la sabiduría". En este pasaje se da a entender que el hombre, cuando sea devuelto a la gracia original de su naturaleza –gracia que perdió prevaricando– reunirá en sí mismo a toda criatura sensible inferior en una unidad [534D] mediante un poder admirable de la potencia divina en la restitución del hombre. En efecto –como Máximo dice– cuando el alma humana llegue plenamente a Dios, entonces sufrirá la [535A] ἀορασία divina –ceguera divina, esto es, la ignorancia de todas las criaturas a las que transcenderá totalmente–, llegando hasta Dios mismo y contemplándolo en todas las cosas. Pues –como él dice– cada uno de los hombres se convertirá en leve espíritu, y no lo detendrá en la tierra ninguna gravedad corporal, ni será impedido en su ascensión a los cielos.

Dice[17]: "Después, uniendo con estas –es decir, con todas las uniones citadas de las naturalezas– las cosas inteligibles y sensibles unificará a la criatura con los ángeles mediante la igualdad del conocimiento; al mismo tiempo unificará a cada una de las criaturas no separadas en Él según el conocimiento y la ignorancia, con un conocimiento gnóstico de las naturalezas no diferente al de los ángeles, en todo lo que es posible conocer; conocimiento mediante el que, al sobrevenir la infinita [535B] efusión de los dones de la verdadera Sabiduría en cuanto que sea "humanamente" permitido, otorgará inmediatamente una noción desconocida e inexplicable y pura de Dios acerca de todo lo demás a quienes son dignos de Él". La profundidad de esta opinión me parece[a] incomprensible, y con razón. En efecto, en los primeros textos, era evidente que solamente aconsejaba una cierta unión de todos los entes sensibles e inteligibles, de modo que no quedaba nada separable ni corpóreo ni variado, sino que las cosas inferiores pasen siempre a las superiores como por una admirable regresión. Pero ahora es evidente que muestra que la unificación de las sustancias naturales se encuentra solamente en el entendimiento, pero no en las propias sustancias, esto es, no son estas sustancias que por la generación recibieron la variedad[b] sensible o inteligible en los diversos [535C] géneros, en las diversas

---

[17] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 61 68 (CCSG 18, p. 182; PG 91, 1308A9 B4).

[a] [sobre todo cuando dice: "según la ciencia y la ignorancia, poseerá una ciencia que les será igual a la de los ángeles"].

[b] Pues no de otro modo entendemos que sea la unión de las sustancias creadas en los ángeles, a no ser por la ciencia gnóstica, pero no por la recapitulación de los propios entes en una sola cosa. En efecto, los ángeles conocen en sí mismos las causas de ser de todas las naturalezas creadas por un único principio de su inteligencia, del mismo modo que en el alma humana que sea sapientísima, el conocimiento de los diversas ciencias corresponderá a un solo e

formas y en los infinitos individuos de acuerdo con la providencia del Creador, sino que son sus propias causas primordiales y sus propias naturalezas las que se recapitulan en una cierta unificación por un acto de la inteligencia, pero no por la misma realidad. Sin embargo, antes de entrar en esta especulación –si de ella hay algo que decir– pienso que se deben exponer las cuestiones que quedan acerca de la citada unificación de las sustancias, según Máximo. [536A] Dice[18]: "Por último, al unificar en todas estas unificaciones, mediante el amor –¡Oh milagro de la clemencia divina hacia nosotros!– la naturaleza creada con la increada, mostraría que es uno e idéntico según el estado de la gracia: todo el hombre entero, circundado universalmente por la totalidad de Dios –y si es una cosa total–, convertido en Dios excepto en la semejanza según la esencia, recibiendo al mismo Dios entero, del mismo –es decir, de Dios–... como premio especialísimo de la ascensión habrá de poseer a Dios que es el fin del movimiento de todos los entes que se mueven, que es el estado firme e inmutable de todos los entes que son arrastrados hacia él, Quien es Fin Infinito y Término Ilimitado de todo fin establecido, de toda ley, de toda causa, de todo entendimiento y de toda naturaleza". Así pues, cuanto se nos da a entender de los textos del citado Maestro, entre las causas primordiales [536B] de los entes, el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, para que en él cada una de las criaturas, tanto inteligibles como sensibles, compuesto de ellas como de diversos extremos antagónicos, se constituyera una unidad inseparable, y para que el hombre fuera la mediación y la unificación de todas las criaturas. En efecto, no hay ninguna criatura[19] que no se pueda entender en el hombre; de ahí que también en las sagradas Escrituras el hombre suele ser denominado "toda la creación"; puesto que en el Evangelio está escrito[20]: "Predicad el Evangelio a toda la creación". De la misma forma en el Apóstol[21]: "Toda la

---

idéntico conocimiento, de manera que la ignorancia, bien sea en los ángeles pues vemos que algunos de ellos no están purificados de la ignorancia , bien sea en las almas racionales, produce la división de los entes, en cambio la ciencia llega a ser la causa de la unión. Pues el conocimiento de los entes coincide con toda verdad, con lo que los entes son, [535D] según dice San Dionisio: "El conocimiento de estas cosas que son, se identifica con las cosas que son".

18 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVIII, 68 77 (CCSG 18, p. 182; PG 91, 1308BC).

19 Primasius, *Commentarius in Apocalypsin*, II, v, 671 677 (CCSL 92, pp. 90 91). Grego rio Magno, *Moralia in Job*, VI, xvi, 10 28 (CCSL 143, p. 298; PL 75, 740BD); *Homiliae XL in evangelia*, Homilia 29, 2 (PL 76, 1214AC). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 760A, 774B; V, 912A; *Vox spiritualis*, XIX, 21 24 (SC 151, p. 296; PL 122, 294B).

20 *San Marcos*, 16, 15.

21 *Carta a los Romanos*, 8, 22.

creación gime y sufre hasta ahora". Si el hombre no hubiera pecado, no se encontraría en él la división de los sexos, sino que sólo existiría el hombre; no estaría en él separado el orbe de la tierra del Paraíso, sino que toda naturaleza terrenal sería en él el Paraíso, esto es, una morada espiritual; en él no [536C] estarían separados el cielo y la tierra, pues todo sería celeste; nada aparecería en él ni terrestre, ni pesado, ni corpóreo; pues existiría y sería multiplicado numéricamente, como algo predefinido por su Creador, del mismo modo que existen y se multiplican los ángeles; la naturaleza sensible no estaría en él separada de la inteligible, pues él entero sería intelecto inherente siempre y de modo inmutable a su Creador, y de ningún modo se hubiera apartado de las causas primordiales en las que fue creado; y toda criatura que ha sido creada en él, no sufriría en él división alguna. Pero dado que el primer hombre descuidó permanecer en dicha felicidad y, llenándose de arrogancia, se desprendió de ella, y puesto que la unidad de la naturaleza humana se dispersó en infinitas particiones y variedades, la divina clemencia determinó que en el mundo[a] naciese un hombre nuevo en el que la misma naturaleza que se había dividido en el hombre viejo [536D] volviera a la prístina unidad. De ahí que el mismo Máximo diga[22]: "Así pues, dado que el hombre, en cuanto que ha sido creado, no se movió como correspondía a su naturaleza hacia su Principio inmutable –esto es, hacia Dios– sino que se movió insensatamente hacia los seres que se encuentran por debajo [537A] de él y de los que el mismo fue ordenado por mandato divino que fuera principio, por su voluntad, y en contra de su naturaleza, abusó de la potestad natural que le fue concedida por el acto creador para la unión de los existentes separados, más bien que para la separación de los seres que debían ser unificados... las naturalezas son renovadas... y Dios se hizo hombre para salvar al hombre perdido; y uniendo por sí mismo universalmente en el todo las fisuras de la naturaleza que son contrarias a la naturaleza, y presentando universalmente las razones –mostradas previamente– de los seres divididos, razones por las que ha de producirse la unión de los seres divididos, cumpliría el gran plan de Dios Padre[23], recapitulando –esto es, reuniendo– en sí mismo todos los seres que hay en el cielo y en la tierra, en Él en el que también han sido creados. Así pues, en vista de la unión de todos los seres en él mismo, a partir de nuestra división, se hace Hombre perfecto, a partir de nosotros, [537B] por nosotros y como nosotros, Hombre que tiene todas nuestras propiedades... no como una consecuencia nupcial...; y –tal como

---

[a] [del mundo, esto es, el hombre de entre los hombres y por los hombres].

[22] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVIII, 78 105 (CCSG 18, pp. 182 183; PG 91, 1308C 1309B). Gregorio Nacianceno, *Orationes XL,* Oratio 39, 13 (PG 36, 348D).

[23] *Carta a los Efesios*, 1, 10.

pienso– mostrando con esto cómo Dios había conocido previamente otro modo de propagación de los hombres, si el primer hombre hubiera observado el mandato y no se hubiera arrojado a sí mismo, por el mal uso de sus propias potencias, a la animalidad, empujándolo dicho abuso retrógradamente a la diferencia de macho y hembra y a la división de la naturaleza; y –como he dicho– el hombre no tenía necesidad de que esto sucediera para nacer. Hubo quizá posibilidad de que el hombre se encontrara sin estos inconvenientes; [537C] y no hay necesidad de que esta división del hombre permanezca perpetuamente. El Apóstol divino dijo[24]: "En Cristo Jesús no hay distinción entre macho y hembra"[a].

Pero para no seguir uno por uno los textos en los que explícitamente enseña que la unión de toda la creación se hubiera producido en el primer hombre si no hubiera pecado, llevada a cabo en Cristo[b] antes que en todos los demás, insertaré algunos de los muchos textos que hay en relación a la presente disertación. [537D] Así pues, en primer lugar, nos enseña que el Señor Jesús unificó en sí mismo la división de la naturaleza humana. En efecto, resucitó de entre los muertos solamente en cuanto hombre, no en cuanto al sexo corpóreo. Pues en él no hay [538A] ni macho, ni hembra, aunque apareció a sus discípulos después de la resurrección para consolidar la fe en su propia resurrección, en el mismo sexo viril en el que nació de la virgen y en el que sufrió la pasión. Pues de otro modo no le hubieran conocido si no hubieran visto la forma conocida por ellos: aún no habían recibido el Espíritu Santo, quien les enseñó todas las cosas.

Acto seguido a su resurrección, unió en sí mismo nuestro orbe de las tierras al Paraíso. Así pues, regresando de entre los muertos al Paraíso, habló con sus discípulos en este mundo, mostrándoles claramente[25] que el Paraíso no era otra cosa sino la gloria de su resurrección, gloria que primero apareció en Él y que daría a todos sus fieles, enseñando que nuestro orbe de

---

[24] *Carta a los Gálatas*, 3, 28.

[a] ¿Acaso no se echa de ver en qué gran medida la causa de la división de la naturaleza debe achacarse al pecado del primer hombre? En efecto, dice: "Hubo quizá posibilidad de que el hombre se encontrara sin estos inconvenientes; y no hay necesidad de que esta división del hombre permanezca perpetuamente". Como si dijera abiertamente: si el hombre no hubiera pecado, podía permanecer sin la división de su naturaleza pues la división no le acaece por su naturaleza, sino por su pecado ; así pues, ¿acaso esta necesidad le obliga a que después de la unión de la naturaleza, en su originaria dignidad, permanezca esta división? En efecto, de la misma manera que antes del pecado pudo carecer de la división, así también después de la reintegración puede permanecer eternamente en ella.

[b] [al resucitar el primero de todos].

[25] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 17 (PG 44, 188C10 D1; según la versión de Eriúgena, 18, ed. M. Cappuyns, pp. 236, 35 237, 1). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, IV (SLH 13, p. 315).

las tierras no tiene diferencia en el Paraíso según la razón [538B] de ser de su naturaleza[a] y, porque la tierra, siendo una sola, se considera indivisible con ella misma, "salvando la razón de su naturaleza en la que subsiste en cuanto exenta de división por diferenciación"[26]. Pues el Paraíso no se distingue por la masa o por la distancia de este orbe habitable de las tierras, sino que se diferencia por la diversidad de estatuto y por la diferencia de la beatitud. En efecto, el primer hombre, si no hubiera pecado, hubiera podido vivir felizmente en el mundo, puesto que la naturaleza, en las causas principales del orbe de las tierras y del Paraíso, es una sola e idéntica; y nuestro Señor, en sí mismo, después de la resurrección, nos manifestó esto abiertamente. [538C] Pues simultáneamente se encontraba en el Paraíso y moraba en esta tierra con sus discípulos. No se debe creer que vino de otra parte, por translación local, para aparecérseles a los discípulos, y que se había alejado a otro sitio cuando no se manifestaba[b], sino que en un mismo tiempo y en un mismo lugar, [539A] se le aparecía en un instante en la forma en la que había sufrido la pasión, con el fin de avivar la fe de los discípulos, hasta que fueran iluminados por el poder del verdadero conocimiento, con el que fueron inundados poco después; y una vez transcurrido el espacio de la momentánea aparición, se tornó luego en una aparición intelectual e invisible de un cuerpo espiritual que transciende todo tiempo y todo lugar[c]. O –lo que es más creíble– en la gloria de la resurrección, de ningún modo se manifestaba abandonando el lugar, o el tiempo, o la cantidad, o la cualidad[d], sino que se manifestó a sí mismo para sus discípulos, después de la resurrección en esta forma en la que apareció al mundo, cuando vivía en el

---

[a] El Paraíso y el orbe de las tierras no están separados por la naturaleza sino por las cualidades, las cantidades y las demás diferencias que, debido al pecado general de la naturaleza humana universal, se añadió a esta tierra habitable para su pena, aún más, también para su corrección y ejercitación.

[26] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 113 114 (CCSG 18, p. 184; PG 91, 1309B11 12).

[b] Él, después de la resurrección había sobrepasado la naturaleza de los lugares y de los tiempos, no sólo por su Divinidad sino también por su humanidad. Yo no creo fácilmente que los cuerpos espirituales sean limitados por el lugar o por el tiempo, de la misma manera que ni varían por las cualidades, ni por las cantidades, ni por las circunscripciones de forma alguna: son naturalezas simplicísimas. Y esto se deduce sobre todo con el argumento del fuego puro, que, cuando se extiende por todos los cuerpos del mundo sensible, [538D] es de tanta sutileza que no se detiene en ningún lugar, y sin embargo se observa que se manifiesta su operación en todos los lugares.

[c] [como hemos dicho previamente].

[d] [no hay nadie que dude que los cuerpos espirituales carecen de todos esos accidentes].

mundo y para la salvación del mundo. Cuando la Potencia divina se hace valer, el razonamiento humano no tiene validez alguna[a]. [539B]

Así pues, Cristo se encontraba simultáneamente en el Paraíso y en el mundo, mostrando que la razón[b] del mundo y del Paraíso era una sola, al haber unido en sí mismo el mundo y el Paraíso. Pues en el mundo [539D] la razón verdadera no considera ni honra las masas corpóreas, ni las variedades extendidas en los espacios múltiples de sus diversas partes, sino que considera y honra las causas naturales y primordiales del propio mundo, unidas en sí mismas y armoniosas, a las que, cuando llegue su fin[c], habrá de regresar y en ellas[d] habrá de permanecer eternamente[e]. Evidentemente –como enseña la recta razón–, este mundo no procedería en las múltiples especies sensibles y en la diversa multiplicidad de sus partes, si Dios no hubiera previsto previamente la caída y la ruina del primer hombre que abandonó la primitiva unidad de su naturaleza[27], de modo que, advertido de su castigo, reconociera su miserable ruina y pidiera volver al estado[f] prístino [450B] de su dignidad, pasando, después de su ruina, de lo espiritual a lo

---

[a] Es lo que él mismo dice:"He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consu mación del siglo", indica suficiente y claramente que él mismo está siempre en todas las par tes, no sólo en cuanto Verbo que llena todas las cosas y que está sobre todas las cosas, sino también según la carne a la que asume en la unidad de su sustancia y la resucitó de entre los muertos y la transmutó en Dios, y está siempre y en todas las partes, no local, ni temporal mente, ni circunscrito de algún modo. Pues de forma admirable e inefable subsiste por encima de todas las esencias celestes y juntamente con el Padre, según su humanidad que está unida al Verbo del Padre, y es Dios, y en todo lugar gobierna el mundo y se aparece a los que le aman de modo invisible o visible. No abandona el cielo y gobierna el mundo. Está sentado a la derecha del Padre, gobernando todo en lo más alto, [539C] y, en lo más bajo, administrando la salva ción de la naturaleza humana. Luego no se fije un lugar a la humanidad de Cristo, que después de la resurrección se ha transformado en su Divinidad. La Divinidad de Cristo no se encuentra en un lugar, luego tampoco su humanidad. Del mismo modo entiéndase el tiempo, la cualidad, la cantidad y la forma circunscrita. Se cree pues, piadosamente que toda la humanidad de Cristo -cuerpo, alma, entendimiento carece de todas aquellas propiedades y se entiende que después del triunfo de la resurrección, que él habrá de conducir a la misma gloria a sus elegidos, después de la resurrección universal: en Él y con Él hemos de ser una sola cosa.

[b] [natural].

[c] [suyo].

[d] [en éstas].

[e] [pues no creemos que ha de haber otro fin de este mundo sensible, a no ser [540A] el re torno a Dios y a s us causas primordiales en las que el mundo subsiste naturalmente].

[27] San Agustín, *De vera religione*, XX, 38 (CCSL 32, p. 210, 2 8; PL 34, 138).

[f] [arrepintiéndose y deponiendo su arrogancia y cumpliendo las leyes que había transgredi do].

corporal, de lo eterno a lo temporal, de lo incorruptible a lo caduco, de lo supremo a lo ínfimo, de hombre espiritual a simple ser viviente[28], de una naturaleza simple a la división de sexos, de una dignidad y multiplicación angélica a la generación animal ignominiosa y corruptible según el cuerpo.

No es posible creer que la divina clemencia del Creador iba a arrojar al hombre pecador a este mundo, como movido por una cierta indignación o deseoso de un movimiento de venganza –pues el sentido común indica que la bondad divina carece de estos accidentes–, sino movido en cierto modo por una pedagogía inefable y por una misericordia incomprensible, con el fin de que el hombre, que no había querido mantenerse en su dignidad con el libre albedrío de su voluntad, instruido con sus penas buscara la gracia de su Creador y mediante ella, obediente a los preceptos divinos que antes había descuidado con su arrogancia, volviera cauto y circunspecto[a] a su estado prístino, del cual, protegido de nuevo por la gracia y por su libre albedrío[b], no cayera; es más, ni quisiera, ni pudiera caer. Pero volvamos a la unión de las naturalezas en Cristo. Continúa el citado Maestro[29]: "A continuación, con su ascensión al cielo, unificó ciertamente el cielo y la tierra, y con este cuerpo terrenal, connatural a nosotros –cambiado evidentemente en sustancia espiritual–, una vez vuelto al cielo, manifestó que toda la naturaleza sensible se había convertido en una sola... Después, pasando con su alma y cuerpo, esto es, con nuestra naturaleza integrada, a través de todos los órdenes intelectuales, celestes y divinos, unió las cosas sensibles y, sucesivamente, las inteligibles, mostrando que la convergencia de toda la creación según su más principal razón universal ha llegado a ser en Él mismo perfectamente inseparable e inmutable [540D]. Y finalmente, según la comprensión de su humanidad[c], después de realizar todas estas unificaciones, llega en presencia del mismo Dios, y, como está escrito[30] "apareciendo para nosotros, ante el rostro de Dios y Padre, en cuanto hombre, Él que, en cuanto Verbo, nunca, de ningún modo, puede separarse del Padre... Y, primero, nos unió a nosotros mismos en Él mediante la eliminación de la diferencia en macho y hembra; [541A] y, en vez de hombres y mujeres en los que el modo de división es el más evidente de

---

[28] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 17 (PG 44, 189D; según la versión de Eriúgena, 18, ed. M. Cappuyns, p. 237, 30 38).

[a] [recordando su primitiva negligencia [540C] y humilde por su arrogante caída].

[b] [de su voluntad].

[29] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVIII, 114 149 (CCSG 18, pp. 184 185; PG 91, 1309B13 1312B6).

[c] [esto es, según su propia humanidad].

[30] *Carta a los Hebreos*, 9, 24.

todos, mostró a los hombres en cuanto tales en su forma propia y verdadera, presentando estos una imagen limpia que de ningún modo tocan los estigmas de corrupción[a], y con nosotros[b] y para nosotros, recapitulando simultáneamente toda la creación por sus mediaciones como los extremos de sus propias partes, unificó en torno a sí mismo de modo indisoluble el Paraíso y el orbe de las tierras, el cielo y la tierra, los seres sensibles e inteligibles, puesto que posee como nosotros el cuerpo y el sentido, el alma y el intelecto, por las que, en cuanto partes, asociando universalmente a cada una de ellas el extremo semejante a cada una de ellas, conforme al modo antes expuesto, compendió divinamente todas las naturalezas en sí mismo[c],

---

[a] *[Los sexos espirituales del alma humana]*

¿No se ve cuán claramente da a conocer que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, ha carecido totalmente de la diferencia de sexo y sigue aún careciendo en la medida en que la imagen y semejanza del Creador permanece en él, y que la división debida al pecado solamente ha acaecido según el cuerpo? En efecto, aunque se entiendan en el alma los sexos espirituales puesto que el νοῦς (esto es, el intelecto) juega en el alma como el papel masculino sin duda se encuentra en el alma como una cosa masculina, en cambio, αἰσθήσις (la sensación) desempeña el papel femenino–, sin embargo, no reconocemos en ello la separación de las naturalezas, sino el misterio de Cristo y de la Iglesia y la consideración de un solo [541B] concepto para el Creador y para la creación.

[b] [ sigue diciendo–].

[c] Obsérvese atentamente la contundencia de las palabras, pues no están exentas de fuerza. Pues dice: "Teniendo se refiere a Cristo el cuerpo, el sentido y el alma, como también el entendimiento según nosotros". En efecto, la naturaleza humana queda constituida con esas cosas como con cuatro partes, [541C] a las que Cristo, verdadero hombre, no sólo asumió sino también unió en sí mismo. Evidentemente, fue hecho un hombre perfecto. Nada del hombre dejó de tener, a no ser el pecado, que no lo recibió en la unidad de su sustancia ni lo unió en sí mismo, esto es, no constituyó una unidad con Él. Pues en Él, después de la resurrección, el cuerpo, el sentido, el alma y el intelecto no son cuatro cosas, sino una sola; y no un compuesto, sino simplemente una sola cosa; "con las que –dice como partes asociando universalmente a través de cada una de ellas todos los extremos semejantes unos a los otros". Como si dijera abiertamente: puesto que Cristo asumió las cuatro partes de la naturaleza humana y las unificó en sí mismo, es evidente que asumió y unificó en sí mismo toda la creación, es decir, la creación inteleligible y sensible. [541D] En efecto, en el hombre, al que Él asumió en su integridad, está creada la totalidad de la creación; pues, como sigue diciendo Máximo, "a cada una de sus partes, asociándoles los extremos semejantes"; llamando términos semejantes a los extremos corporales y a todos los seres sensibles. Estos extremos corporales y todos los seres sensibles obtienen el lugar inferior de toda la creación, [542A] y son recíprocamente semejantes; en cambio, obtienen la extremidad superior todas las esencias intelectuales que entre ellas, recíprocamente, también son semejantes. Por lo tanto, los extremos semejantes, esto es, los extremos connaturales de la naturaleza, están asociados en Cristo a cada una de las partes de la naturaleza humana. Evidentemente, Cristo, al asumir el cuerpo como una cuarta parte del hombre, unió a Él a toda la creación corporal; y al asumir el sentido, unió en Él mis

mostrando que toda la creación simultáneamente subsiste como una sola unidad, al igual que un hombre se muestra compuesto con la unión de sus partes recíprocamente entre sí, contemplándose respecto a ella misma, a través de la subsistencia de la totalidad, según un único conocimiento, simple e indefinido, puesto que no es un conocimiento propio de la deducción; y, por este conocimiento, toda la creación puede percibir la única e idéntica causa, absolutamente unida".

Hasta aquí hemos hablado de las divisiones y de las uniones de las sustancias, siguiendo al venerable Maestro Máximo, en lo concerniente al tema de la presente cuestión. Y ya, si te parece, para volver a nuestro [542C] propósito –esto es, a la forma de la naturaleza universal que no sólo es creada sino que también crea, y que consiste en las causas primordiales–, vamos a analizarla, pues de ella nos hemos propuesto hablar en este libro.

A. Me parecería bien si explicaras más claramente algunas cuestiones que se han dicho en las exposiciones anteriores, puesto que me preocupan mucho.

N. Dime cuáles son esos puntos que, entre lo que yo he dicho, tanto te impresionan y de los que pides una explicación más precisa.

A. En la división de las sustancias creadas según Máximo, nada me impresiona o me parece que es muy oscuro o ambiguo, salvo la división del hombre en macho y hembra, y que esta división no procedía de la primera creación del hombre hecho a imagen [542C] de Dios, sino de la pena del pecado, y, además, que después de la resurrección universal de todos los cuerpos, que ha de suceder al final del mundo, esa división no ha de permanecer más, sino que se volverá a la unidad de la creación primordial de la naturaleza. ¿Quién, [543A] al oír semejantes afirmaciones, no se echa a temblar, y explota precipitadamente para decir estas palabras: luego, después de la resurrección no habrá macho y hembra, si es que ambos sexos se eliminan radicalmente de la naturaleza humana? ¿Cuál será la forma que aparecerá en el hombre, si nadie va a tener la forma de macho o de hembra? O, ¿cuál podrá ser el reconocimiento, si se va a producir la eliminación de ambos sexos y se va a realizar la mezcla de todos los hombres en una simple e inseparable unión de las formas sin diferencias, ya sea esta mezcla espiritual e incorpórea, ya sea sensible y corporal, circunscrita al tiempo y al

---

mo toda sensibilidad y el uso del sentido. ¿Qué se dirá del alma? ¿Acaso no asoció en sí mismo, en el alma que recibió, tanto el alma racional como también toda vida vegetativa y alimentativa? Ningún sabio tiene dudas sobre su intelecto. En efecto, todas las esencias intelectuales [542B] están inseparablemente adheridas al intelecto humano que Cristo asumió. ¿Acaso no se ve que toda la creación esto es, las naturalezas inteligibles, y medias y sensibles está unida en Cristo? Y esto lo concluyó el Maestro diciendo:...".

lugar? Y tú has dejado este punto de manera ambigua[a], aunque sea evidente que tú insinúas que en los cuerpos de la resurrección habrá cualidades y cantidades espirituales más que corporales, [543B] por no decir que esta doctrina se opone a la autoridad de todos o de casi todos los santos doctores de lengua latina; doctores que afirman unánimemente que después de la resurrección de todos habrá de existir la integridad de ambos sexos, de modo que el hombre vuelva a la forma de hombre, la mujer a la forma de mujer con todos los componentes de las partes corporales por las que ambos sexos se distinguen principalmente; y, así, ya permanezca en la gloria, ya permanezca eternamente en la pena[b].

Estas son las cuestiones –como he dicho– [543C] que me producen una gran inquietud en cuanto a las divisiones enumeradas de las sustancias creadas por Dios. Por otra parte, sobre el retorno y la unificación, confieso que todo lo que tú has dicho es, generalmente para mí, difícil y oscuro. En efecto, no veo con claridad cómo se produce en Cristo la unión de los dos sexos de la naturaleza humana al resucitar Él de entre los muertos, y cómo, terminado el mundo, se producirá[c] esa unificación en cada uno de los hombres; cómo se realizará la unión del orbe de las tierras con el Paraíso, de la tierra [543D] con el cielo, de cada una de las criaturas sensibles con las inteligibles; cómo todas estas sustancias se unirán a Dios, de modo que[d] sean una sola cosa[e]. Y sobre todo me preocupa lo que dijiste que ibas a explicar: [544A] cómo será el retorno de todas las sustancias enumeradas a la unidad y cómo será su unificación. ¿Acaso se tratará de un proceso real, esto es, del tránsito de todas las sustancias sensibles a sustancias intelectuales, de modo que, cumplido el ciclo de este mundo sensible, todas las sustancias sean espirituales y no permanezca nada sensible o corpóreo? ¿O se trata sólo de un proceso lógico producido por el entendimiento que contempla la unidad natural de todos los entes en sus naturalezas y en sus causas primordiales? Pues estos seres que aparecen externamente al sentido corpóreo como

---

[a] [y sin disipar dudas].

[b] [Pero, si la pena va a ser eterna como eterna es la gloria, el lugar de la discusión sobre esta cuestión será otro. En efecto, a muchos les parece una incongruencia el creer que la misma será coeterna con la beatitud. Es evidente que la palabra evangélica se opone a ellos: "Id, malditos, al fuego eterno".

[c] Pues creemos que Cristo ha resucitado y permanece siempre y siempre permanecerá en la misma forma con la que vivió en la carne. ¿Quién va a negar que Él ha sido revestido de la misma forma viril, antes de su pasión y en su resurrección? De modo semejante también, creemos que todos los hombres van a resucitar en la misma forma en la que se encuentran.

[d] [en Él].

[e] [y ninguna diversidad aparezca en ellos].

diversos y múltiples, sometidos a los lugares, a los tiempos, a las cualidades, a las cantidades y a las demás diferencias sensibles de la naturaleza, parecen ser y son evidentemente –para el entendimiento que indaga la verdad de todos los entes, que la encuentra [544B] y la contempla– una unidad indivisible en sus causas, según las cuales han sido creadas por el Creador de todo y subsisten eternamente en el estado inmutable de su naturaleza y bajo ciertas reglas de la providencia divina. En efecto, cuanto las naturalezas externas –quiero decir las naturalezas sensibles y corpóreas– aspiran a variar según los lugares, los tiempos y los demás accidentes –pues en estas variaciones radica sobre todo su belleza y por ello son amadas sin templanza y lujuriosamente por los espíritus carnales[a]–, tanto las naturalezas internas –esto es, las esencias inteligibles– muestran su unidad simple e indivisible sin distinción en sí mismas y entre sí mismas, y por ello son del agrado de los espíritus de los sabios que contemplan la belleza de su armonía y de su asociación[b]. Pues considero que no ha de creerse que las esencias celestes, a las que la sagrada Escritura nombra con diversas denominaciones, contemplan este mundo visible extrínsecamente y con los sentidos corpóreos; pero tampoco ha de pensarse que lo ignoran[31] totalmente, cuando es gobernado y administrado[c] por ellas, como enseña la sagrada Escritura[d]. Pero las esencias celestes conocen este mundo que gobiernan[32] en sus causas eternas a las que contemplan eternamente, no dividido por los espacios de los lugares, no distinto por los variados movimientos de los tiempos, no [544D] disperso por la multiplicidad de sus partes, no desemejante por las múltiples diferencias de las cualidades o cantidades, no dilatado por la magnitud de su masa, no extendido por los espacios diversos [545A] de longitud y altura, sino subsistente inmutablemente todo entero en sus causas, de modo simultáneo y simple.

Así pues, he pensado que debes analizar con más precisión estas oscuras cuestiones que yo, por mi mismo, no alcanzo a ver con claridad. Pero me ha

---

[a] [muy lejos de la verdad y de la unidad, distantes y dispersadas en la multiplicidad de las cosas temporales].

[b] [la contemplación de la verdad sola, unida e inmutable se promete como premio a quienes retornan de la inestable y diversa variedad de los lugares y de los tiempos] [544C].

[31] *Carta a los Hebreos*, 1, 4. *Apocalipsis*, Cap. 2-3.

[c] [todas estas cosas visibles].

[d] [Evidentemente, las leyes divinas han sido administradas por los ángeles; corregidas las costumbres de los hombres buenos, ordenadas, apartadas de los caminos depravados, ejercitadas por las múltiples enseñanzas de la divina providencia; y es debido a los ángeles el que los hombres vuelvan al modo prístino de la naturaleza].

[32] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 446A 447A (CCCM 161, 162 203).

parecido bien dejar a tu libre albedrío el orden en el que deben ser aclaradas –en la medida en que puedan ser aclaradas–, bien ahora, bien después.

N. El orden de la exposición exige otro lugar para la exposición de todos estos puntos que –como dices– no se han manifestado con claridad. [545B] En efecto, el texto del presente libro no nos exige más que exponer, de acuerdo con nuestras posibilidades, todo lo que la luz del espíritu nos ha concedido sobre las causas primordiales.

A. Comienza en el orden que consideres. Pues –no sin motivo– opino que las presentes cuestiones sobre la cuádruple división de la naturaleza universal deben ser expuestas del mismo modo con el que fueron propuestas.

N. Estimo que el punto de partida del razonamiento debe tomarse de los textos divinos.

A. Nada es más conveniente que esto. Pues es necesario que toda investigación de la verdad comience en ellos.

N. El más divino de los profetas –me refiero a Moisés–, en la primera página del libro del Génesis, dice[33]: [545C] "En el principio, Dios hizo el cielo y la tierra". Y en este pasaje todos los comentaristas de la sagrada Escritura ejercitaron la agudeza de su ingenio y explicaron, según los diversos modos de comprensión, qué es lo que el Profeta, o mejor aún, el Espíritu Santo mediante el profeta, quiso significar con la palabra de cielo y con la palabra de tierra. En efecto, unos[34] estiman que en esas palabras se insinúa una cierta comprensión abreviada de toda la creación: sin duda, con el nombre del cielo, se sugiere la totalidad de la criatura espiritual inteligible, perfectamente creada[a]; en cambio, con el nombre de tierra, piensan que se sugiere la totalidad de la creación corpórea y sensible, constituida en sus más perfectas definiciones. Otros[35] intentan demostrar que el Profeta se refiere a la informidad y al comienzo de una y otra creación, sin duda, de la creación espiritual con el nombre de cielo, en cambio, de la creación de este mundo corpóreo con el nombre de tierra. Otros[36] afirman que el Profeta quiso describir que estas palabras indican la producción de toda la [545D] creación sensible, la cual se realiza como de dos partes principales –me refiero al cielo y a la tierra– de manera que en este pasaje no se significaría

---

33 *Génesis*, 1, 1.

34 San Agustín, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, III, 9 (CSEL 28, 1, p. 464, 4 17; PL 34, 223, al sentido).

a [ y formada].

35 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, i iv (CSEL 28, 1, pp. 4 8; PL 34, 247 249, al sentido).

36 San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, I, 7 (SC 26bis, pp. 116 118; PG 29, 20AC).

nada sobre la producción de la creación espiritual, sino sólo la plenitud de la creación corpórea. En efecto, enseñan con ciertas razones que la totalidad de este mundo sensible ha sido dispuesto y agrupado con una determinada armonía natural como entre estas dos [546A] partes –me refiero al cielo y a la tierra– como entre ciertos términos extremos, separados recíprocamente entre sí, pero unidos por sus mediaciones.

Ahora bien, extender la exposición con las diversas, abundantes y variadas opiniones de los distintos comentadores es largo e inconveniente al propósito de nuestro presente[a] estudio. Por mi parte[37], habiendo considerado las interpretaciones de los diversos comentadores, ninguna me parece más probable y más verosímil que aquel significado por el que, en las palabras expuestas de la sagrada Escritura, esto es, que por el significado de cielo y tierra, entendamos las causas primordiales de toda criatura, a las que el Padre había creado en su Hijo unigénito, quien es denominado con el nombre de Principio, [546B] antes de todos los efectos que han sido creados; y consideremos que han sido significadas las causas principales: con el nombre de cielo, las causas primordiales de las esencias inteligibles y celestes; con la denominación de tierra las causas primordiales de los entes sensibles con los que se compone la totalidad de este mundo corpóreo.

A. Yo también hubiera elegido esta interpretación con preferencia a las demás, si no me perturbara un poco la ambigüedad que parece originarse en las divergencias expuestas de interpretación. En efecto, a mi parecer, hay poca diferencia, o la diferencia es nula entre la interpretación de los que afirman que en las palabras de la Escritura se describe la acción de la informidad de ambas naturalezas, esto es, de la inteligible y la sensible, y la de quienes juzgan que son descritas las causas primordiales de los entes inteligibles y sensibles[b].

*[Sobre la distinción de la causa y de la materia informe]*

N. Así pues, estáte más atento y observa agudamente las diferencias de las naturalezas y expulsa de raíz las nieblas de la incertidumbre por la mirada de tu atención. En efecto –tal y como pienso–, es imposible que se te oculte que unas son las acciones de informidad de los entes y que otras son las causas

---

[a] [parecerá superfluo el introducir la interpretación de los otros en un asunto de esta índole, a no ser que lo exija una necesidad suma].

[37] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 441A (CCCM 161, 1 6).

[b] Pues decimos que la materia informe y su [546C] informidad es una causa de los entes. Evidentemente los entes comienzan en la materia, aunque de manera informe –esto es, aún imperfectamente y casi no son nada; pero no se entiende que no sean nada, sino que son un comienzo en cierto modo y desean la forma y la perfección.

de los entes[a]. Pues si el ser y el no ser se oponen recíprocamente y son contrarios, y nada hay más cercano al verdadero ser que las causas creadas de los entes creados, y nada hay más próximo al verdadero no ser que la materia informe –pues, [546D] como dice Agustín[38], "lo informe es casi nada"–, ¿acaso te parece pequeña la distancia entre lo que es cercano a la esencia verdadera, y lo que es próximo[b] a la privación de la verdadera esencia que es la nada[c]?

A. Me parece que tal diferencia no es pequeña. Evidentemente, por sí mismas, las causas primordiales que han sido creadas perfectísimamente en sus esencias inmutables –por un único y supremo Principio de todos los seres, que no proviene de nadie–, y las informidades de todos los entes –que no sólo no llegan aún a la perfección de la forma, sino que [547B] apenas comienzan todavía a ser y no están muy alejadas del no ser–, distan mucho. En efecto, aunque sea evidente que las informidades de los entes ocupan un lugar intermedio entre el ser y el no ser, comenzando desde el no ser al ser –puesto que comienzan una determinada procesión del no ser al ser, pero aún no se entiende que hayan llegado a la perfección de la forma y de la esencia–, se juzga que se aproximan más al no ser que al ser. Pues la informidad de los entes solamente es un cierto movimiento que no abandona por completo el no ser y que desea su estado en lo que verdaderamente es. Ahora bien, las causas primordiales han sido creadas en el Principio –esto es, en el Verbo de Dios, que verdaderamente se dice que es y lo es–, de modo que con ningún movimiento desean su perfección en algo salvo en Aquel en el que se encuentran inmutablemente y han sido formadas perfectamente. Pues siempre [547C] se forman convertidas hacia la única Forma de todos los seres a la que todos buscan –me refiero al Verbo del Padre[39]–, y nunca ni

---

[a] [y principios perfectos].

[38] San Agustín, *Confessiones*, XII, vi, 6 (CCSL 27, p. 219, 15; PL 32, 828).

[b] Y no afirmamos que la informidad de los entes es la causa de la esencia y de la forma y de la perfección de estos seres, sino que es más bien privación [547A] de la esencia, de la forma y de la perfección de los entes. Evidentemente, la causa, si verdaderamente es causa, abarca en sí misma perfectísimamente todas las cosas de las que es causa y perfecciona todos sus efectos en sí misma, antes de que hagan acto de presencia en los entes. Y cuando se manifiestan en géneros y formas visibles por la generación, no abandonan en ella su perfección, sino que permanecen plena e inmutablemente, y no necesitan de ninguna otra perfección sino es de la misma en la que subsisten una sola vez, simultáneamente y siempre.

[c] [totalmente]. (Por el orden de la traducción en castellano, cambiamos el orden de las notas respecto al original latino de Jeauneau).

[39] San Agustín, *De vera religione*, LV, 113 (CCSL 32, pp. 259 260; PL 34, 172). Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 90 95 (CCCM 50, p. 14); *Periphyseon*, I, 448C (CCCM 161, 270 272).

en ningún lugar abandonan su formación. Y los entes que bajo ellas se encuentran en los órdenes inferiores de los seres, son creados por ellas, de modo que los atraigan a sí mismas y busquen el único Principio de todos los seres, y de ningún modo contemplen a estos seres que están bajo ellas, sino que miren siempre a la Forma superior a ellas, hasta el punto de no dejar de ser siempre informadas por ella. Pues[40] son informes por sí mismas, y en esta su Forma universal –quiero decir, en el Verbo– se conocen a sí mismas, perfectamente creadas.

¿Quién de los que comprenden rectamente osaría decir de la informidad de los entes estas propiedades que pueden decirse de las causas primordiales? [547D] Principalmente, cuando se cree que la materia informe de los entes solamente dimana de las causas primordiales. En efecto, si las causas primordiales son llamadas primordiales porque originariamente son creadas por la única Causa creadora de todos los entes y crean estos seres que [548A] se encuentran bajo ellas mismas –pues previamente hemos dicho que las causas primordiales no sólo son creadas, sino que también crean–, ¿por qué extrañarse si de la misma manera que en el número de estos seres que han sido creados después de las causas primordiales y por las causas primordiales, creemos y aseguramos con argumentos ciertos que se encuentra la materia informe y confesamos que ella ha sido también creada por las causas primordiales?

N. Así pues, uno es el concepto de las causas primordiales y otro el concepto de las materias informes.

A. Nos vemos obligados a decir que así es, debido a los argumentos expuestos. Considera los textos siguientes.

*[Diversas opiniones sobre la tierra vacía y el abismo tenebroso.*
*La creación de las causas primordiales de los seres sensibles.*
*Sobre las causas primordiales de los seres inteligibles]*

N. De modo semejante también el texto que sigue[41] lo interpretan de varias maneras: "La tierra era inane y vacía" –o según los Setenta: "invisible y no compuesta"–, "y las tinieblas del abismo se extendían sobre su faz". En efecto, algunos[42], con el nombre de tierra inane y vacía o tierra invisible y no compuesta, quieren que se signifique figuradamente la informidad de la criatura visible; [548B] en cambio, con los vocablos de abismo tenebroso, la informidad de la esencia invisible. Efectivamente, toda criatura corporal y sensible está constituida de materia y de forma, y por ello la materia que

---

40 San Agustín, *Sermones*, Sermo 117, 3 (PL 38, 662).

41 *Génesis*, 1, 2; Cfr. *Septuaginta y Vetus Latina*.

42 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, i, 3 (CSEL 28, 1, pp. 4 22 5, 13; PL 34, 247).

carece de forma es denominada informe, que significa lo mismo que carente de forma, invisible y no compuesta o inane y vacía; pero cuando accidentalmente se le añade la forma, la materia informe es denominada visible y compuesta, sólida y perfecta, circunscrita por los límites determinados de su naturaleza. En cambio, la criatura inteligible[43] –esto es, la criatura intelectual y racional– es informe antes de convertirse hacia su forma, esto es, hacia su Creador. En efecto, no le es suficiente para su perfección el subsistir por la esencia y por la diferencia esencial –pues toda criatura intelectual consta de esos dos componentes–, a no ser que, convertida, se perfeccione en el Verbo unigénito, esto es, en el Hijo de Dios [548C] que es la Forma de toda vida intelectual. De no ser así, permanece imperfecta e informe.

Otros[44] juzgan que la tierra inane y vacía, o invisible y no compuesta, es esta masa del cuerpo terreno, masa creada primeramente sin duda vacía e inane –según les parece a ellos–, porque aún no había sido dotada por los diversos géneros y formas de las semillas reproductoras y de los animales; sin embargo se la llama invisible, o porque la abundancia del agua estaba desparramada y cubría todas las partes, o porque el hombre que podría contemplarla aún no había surgido, mediante la generación, de las causas primordiales[a]. Y aunque San [548D] Agustín[45] se oponga a esta interpretación, sin embargo no es totalmente refutado por nosotros, puesto que es la interpretación de San Basilio. Nosotros no tenemos la misión de enjuiciar las interpretaciones de los Santos Padres, sino acatarlas con piedad y con veneración. Sin embargo, no nos impide elegir lo que parece que es [549A] más conveniente a los textos sagrados según una consideración racional. Y si alguno ha afirmado que las palabras citadas del profeta no significan nada más que las causas primordiales de los entes, no parecerá que se desvía de la verdad. ¿Pues qué? ¿Acaso es increíble que el πρωτότυπον –esto es, el ejemplar principal– de la naturaleza corporal, significado con el nombre de tierra, y que Dios había creado eternamente y de un modo perfecto[46], antes de este mundo sensible, en el Principio –esto es, el Padre en

---

[43] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, iv, 9 I, v, 10 (CSEL 28, 1, pp. 7 9; PL 34, 249 250).

[44] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, II, 1 (SC 26bis, pp. 140 142; PG 29, 29AC)

[a] [Dicen que las tinieblas se encontraban sobre el abismo, puesto que el aire, que no había rodeado al abismo por doquier, aún no era lúcido, y por ello no podía iluminar aún el abismo constituido dentro de él].

[45] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xiii, 27 (CSEL 28, 1, pp. 19 20; PL 34, 256).

[46] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, i, 2 (CSEL 28, 1, p. 4; PL 34, 247). Cfr. Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, III, xii, 39 46 (SC 180, pp. 272 274; PL 122, 330AB); *Vox spiritualis*, VII, 12 15 (SC 151, p. 232; PL 122, 287AB).

el Hijo– puede ser llamado vacío e inane?; evidentemente, "vacío" porque estaba exento de todo efecto suyo sensible, antes de mostrarse en los géneros y en las formas de la naturaleza sensible mediante la generación en los tiempos y en los lugares; e "inane" porque el entendimiento del Profeta que se había adentrado en los misterios divinos aún no había contemplado en él ninguna cualidad, ninguna cantidad, nada denso por la masa corporal, nada mudable en el tiempo [549B]. En efecto, estos adjetivos, inane y vacío, significan la más plena e inmutable perfección de la naturaleza primordial, creada en el Verbo antes de todas los seres, más que la mutable e imperfecta, todavía informe, procesión de este mundo sensible, procesión dispersa en los lugares y en los tiempos y que comenzando a través de las generaciones, desea ser formada en los diversos individuos de la creación sensible.

A menudo, inane y vacío suelen también emplearse en las alabanzas de los entes corporales. Pues todo el espacio establecido en la zona intermedia entre el globo de la tierra como centro del mundo, y los coros de los astros fijos como límite último del mundo, ha sido dividido en dos partes, según los especialistas del mundo y de la sagrada Escritura. [549C] En efecto, la parte inferior, desde la tierra hasta la luna, recibe el nombre de aire –esto es, espíritu–, en cambio, la superior[a] es el Éter –esto es, Espíritu puro–, llamado por los griegos[47] κοῦφος –ligero–, y por los latinos vacío o inane, puesto que es evidente que el éter, totalmente puro y claro es siempre absolutamente sereno[b], lleno de luz divina, excepto la porción a la que afecta[c] la sombra de la tierra. Y por eso se llama vacío. Y no sin razón, puesto que está exento de toda masa terrena y densa y no está ocupado por ningún peso corpóreo. [549D] Ciertamente, los globos de los planetas son levísimos y espirituales, no están gravados de ninguna cualidad terrena, no producen oscuridad alguna. Sin duda, la humedad y oscuridad de la luna que aparecen en ésta, no provienen de la pureza de la naturaleza, sino que acaecen debido a la proximidad de la masa[d] terrena y del húmedo abismo. La nebulosidad y la oscuridad de este aire más denso y más bajo no sobreviene del propio éter, sino

---

[a] [Desde la luna hasta los astros de la última esfera].

[47] Epifanio, *Adversus haereses*, VII, i, 4 (GCS 25, p. 187, 2 8). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXIV, 25 y XXXVII, 56 (CCSG 18, p. 174 y p. 181;PG 91, 1330A8 y 1308A3.

[b] [En efecto, se encuentra en reposo y en un silencio eterno, exceptuadas las armónicas consonancias de los planetas, superando con su agudeza de tonos y semitonos, toda mortal y terrena sensación y deslizándose entre los movimientos del sutilísimo fuego].

[c] [que se llama noche].

[d] [por los vapores a los que [550A] los griegos llaman ἀτμίδας vapor húmedo ].

de la cercanía de las aguas y las tierras[a]. También los truenos, los rayos, las lluvias, la nieve, el hielo y los diversos azotes de los vivientes no tienen su origen de ninguna otra parte, sino de los vapores terrenos y acuáticos.

Por consiguiente, ¿qué hay de extraño si las causas primordiales de los entes visibles se manifiestan figuradamente con el vocablo de tierra inane y vacía a causa de su excesiva sutileza y de la inefable simplicidad de su naturaleza inteligible, antes de desembocar mediante la generación en géneros, formas e individuos[b] sensibles, cuando los espacios citados del mundo sensible, debido a su sutileza y a una radical incorporeidad, son llamados convenientemente inanes o vacíos? Como dice un poeta:

*Lanzarás con un salto tu cuerpo a través del aire vacío*[48].

Del mismo modo Virgilio, en el libro XII[49]:

*Entonces, hecha rodar la misma piedra del hombre a través del vacío inane.*

La explicación del segundo texto, el cual dice que la tierra fue invisible y no compuesta, es la misma. En efecto, la invisibilidad de la tierra mística, ¿qué otra cosa va a significar más razonablemente que la oscuridad de las causas primordiales de la creación corporal, aún no desvelada por ninguna luz dotada del color, por ninguna distinción de las formas, que supera además a los intelectos más puros? [550C] Con razón también se dice que las causas primordiales están no compuestas: en efecto, son simples y completamente carentes de toda composición. Pues en ellas hay una inefable unidad y una armonía universal, indivisible y no compuesta, que sobrepasa a toda combinación de las partes diferentes y semejantes.

¿Qué voy a decir de las causas principales de la esencia inteligible? ¿Acaso no son llamadas muy convenientemente por el Espíritu Santo con los vocablos de "abismos tenebrosos"? En efecto, se llaman abismos debido a su incomprensible profundidad y por su difusión a través de todos los seres; profundidad que no es percibida por ningún sentido y merecieron ser denominadas con el nombre de tinieblas a causa de la inefable excelencia de su pureza. Pues también este sol sensible les produce tinieblas a quienes lo miran, [550D] no pudiendo ver su excesivo fulgor. Así pues, las tinieblas se encontraban por encima del abismo de las causas primordiales. Antes de que desembocasen en la multiplicidad de las esencias celestes, ningún intelecto creado pudo conocer qué eran esas causas primordiales. Y [551A] las tinie-

---

a [de donde proviene la humedad de la luna, de ahí también proviene la nebulosidad del aire].

b [en los que, como en algunas brumas, aparecen a los sentidos corpóreos] [550B].

48 Iuvencus, *Evangeliorum libri quattuor*, 1, 388 (CSEL 24, p. 23).

49 Virgilio, *Aeneis*, XII, 906.

blas aún se encuentran por encima del abismo, dado que no es percibido por ningún entendimiento, excepto Éste que lo formó en el Principio –en el Hijo–. Sin embargo, de sus efectos, esto es, de sus procesiones hacia las formas inteligibles, sólo se conoce que el abismo existe, pero no se conoce qué es. Pero se necesita una investigación no pequeña para saber si la tierra mística invisible[50] será perpetuamente tierra invisible y si el abismo tenebroso inteligible de las primeras causas permanecerá eternamente abismo tenebroso, o si en algún momento[a] habrán de llegar al conocimiento de las esencias inteligibles y racionales.

*[Cuestión relativa a las causas]*

A. Yo diría que se necesita una investigación máxima. Y te pido encarecidamente que no pases por alto este punto sin tocarlo.

N. Por favor, dime qué te parece: ¿acaso las causas primordiales de los entes que juzgamos que han sido significadas con los términos de tierra y [551B] abismo, y que debido a su profundidad incomprensible y transcendente han recibido el calificativo de tenebrosas, van a dejar de ser invisibles e incomprensibles cuando desemboquen, mediante la generación, en géneros y formas, en individuos y diferencias de los entes, comprensibles ya por el sentido, ya por el entendimiento? O, ¿acaso van a permanecer siempre en la transcendencia de su naturaleza en la que fueron creadas en el Principio antes de todos los existentes, y no van a ser accesibles a ningún sentido o entendimiento, de modo que de ninguna manera aparezcan a los sentidos o a los entendimientos en los entes de los que son causa, y no van a abandonar la excelsitud de su incomprensibilidad y van a permanecer siempre como en ciertas tinieblas –quiero decir, en los secretísimos arcanos de la Sabiduría divina–?

A. Yo habría creído[51] que las causas primordiales son perfectamente invisibles y tenebrosas [551C]. En efecto, si la Sabiduría de Dios Padre –en la cual han sido creados todos los seres, y en la cual subsisten verdaderamente y fuera de ella no se comprende la existencia de nada– permanece en sí misma incomprensible e invisible –pues su luz es inaccesible al superar a todo entendimiento[52]–, ¿qué tiene de extraño si las causas de todos los seres que han sido creadas en Ella[53], por Ella y para Ella, se considera que permanecen eternamente invisibles e incom-prensibles, y

---

50 Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 771B C, 779C; V, 1010D.

a [esto es, después del fin de este mundo visible].

51 San Agustín, *De Trinitate*, IV, i, 3 (CCSL 50, pp. 162 163; PL 42, 888).

52 *I Timoteo*, 6, 16. *Carta a los Filipenses,* 4, 7.

53 *Carta a los Romanos*, 11, 36.

permanecen existiendo de un modo inconmutable? Podemos ilustrar esto con un ejemplo sacado de nuestra naturaleza. Pues lo que nuestro entendimiento primeramente y de modo racional concibe[a] en sí mismo, no sólo lo retiene, sino también lo manifiesta exteriormente mediante determinados signos. Verbigracia, si un espíritu sabio percibe un verdadero conocimiento de una cosa sensible o inteligible, [551D] el propio conocimiento continúa fijo en él y mediante los conceptos, primeramente en el pensamiento y después en los sentidos[b], no tarda en comunicar el conocimiento a los demás [552A] espíritus mediante signos naturales y artificiales.

N. Así pues, las causas principales no sólo proceden en estos efectos de los que son causas, sino que tampoco abandonan el Principio –esto es, no abandonan la Sabiduría del Padre en la que han sido creadas–. Y, por así decirlo, invisibles[c] en sí mismas y escondidas siempre en las tinieblas de su excelencia, no cesan de aparecer en sus efectos, como presentadas para dar luz al conocimiento.

*[Segunda cuestión sobre las causas]*

A. Estas palabras pueden convencer probablemente. Pero yo quisiera saber si los principios de los seres que se denominan con el nombre de causas primordiales, se conocen a sí mismos antes de llegar a las mismas realidades de las que son causa, o no.

N. A esa pregunta voy a responder con brevedad[54]. En efecto, si Dios ha hecho en su Sabiduría todas las cosas que ha creado, según el testimonio [552B] de la Escritura que dice[55]: "Has hecho todas las cosas en la Sabiduría", ¿a quién se le permite dudar que, como la misma Sabiduría se conoce a sí misma y conoce todos los seres que han sido creados en la Sabiduría, todas las causas primordiales que han sido creadas en la Sabiduría, no sólo se conocen en ellas mismas, sino que no carecen del conocimiento de los entes de los que son principios? En efecto, no es creíble que se haya creado en la Sabiduría divina algo sin sentido y que se desconozca a sí mismo.

---

[a] [y lleva al hábito de la inteligencia pura y perfecta].

[b] [a continuación, con los signos verbales y con otras señales no orales con las que el alma suele abrir sus secretos resortes, gradualmente descendentes].

[c] [permaneciendo].

[54] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, V, xiii xiv, 29-332 (CSEL 28, 1, pp. 156 157; PL 34, 331 332).

[55] *Salmos*, 103, 24.

*[Tercera cuestión sobre las causas]*

A. Hágase así. Pues esta cuestión requiere una investigación no breve y de pasada. Si las causas primordiales se conocen a sí mismas, puesto que han sido creadas en la Sabiduría y subsisten eternamente en ella que no contiene nada sin sentido en sí misma, ¿cómo es posible que de causas sabias procedan muchos seres insensatos? En efecto, no todo lo que de ellas dimana es sabiduría. [552C] Sin lugar a duda, creemos que hay dos naturalezas partícipes de la sabiduría: la intelectual en los ángeles y la racional en los hombres; pero pensamos que los demás seres que pueden ser comprendidos por los sentidos o el intelecto, están exentos de la sabiduría.

*[Sobre la supereminencia del Espíritu de Dios]*

N. ¿Qué significa, pues, lo que sigue[56]: "y el Espíritu de Dios se movía sobre la superficie de las aguas"? ¿Acaso se ha añadido esto para que no se considerase que las causas primordiales superaban no sólo la capacidad de la criatura intelectual y racional, [552D] sino también el conocimiento inteligible del Creador de ellas, debido a la excelencia de su excesiva naturaleza? "El Espíritu de Dios –dice– se movía sobre la superficie de las aguas". Como si dijera: El abismo infinito e incomprensible de las causas primordiales, y por ello llamado con razón invisible [553A] y tenebroso, escapa a todo entendimiento y a toda razón, debido a la profundidad de su oscuridad, pero no hasta tal punto que no pueda ser superado y comprendido también por el Espíritu de Dios. En efecto, Dios hizo en el Principio las causas primordiales como ciertos fundamentos y principios constitutivos de todas las naturalezas que provienen de él, por su poder las comprende en su sobreeminente e infinito entendimiento y su espíritu es llevado sobre ellas no mediante un movimiento local, sino por la eminencia de su conocimiento. "El Espíritu de Dios se movía sobre la superficie de las aguas", puede interpretarse también así. Pues no debemos creer que las causas primordiales de todos los seres sean de una excelencia tan grande que no las preceda ninguna causa superior que las supere. En efecto[57], hay una sola e idéntica Causa de todas las cosas, de la cual, por la cual, en la cual y para la cual han sido creadas originariamente las causas de todos los entes y sus [553B] razones preexistentes. Y por ello la Sagrada Escritura atestigua que la Causa es llevada por encima de todos los seres, puesto que precede el orden del ser de la criatura que empieza por ella y en ella acaba. No que esto se ha creado en ella antes y aquello se ha creado después según el tiempo –pues todos los seres se encuentran eternamente en ella y por ella han sido creados sincrónica y sintéticamente–, sino que por un orden inefable e

---

[56] *Génesis*, 1, 2 (*Vetus Latina*).

[57] *Carta a los Romanos*, 11, 36.

incomprensible a todo entendimiento, la providencia divina produjo la totalidad de la naturaleza creada partiendo de los seres no existentes para llegar a los existentes. Y unos aventajan a otros por cierta dignidad esencial, de modo que estos seres que se considera y se comprende que se encuentran al lado de la Causa universal de todos los seres –me refiero a Dios–, de modo próximo e inmediato –esto es, sin la interposición de una criatura superior– se consideran y con toda justicia principios [553C] primeros del universo creado; y después unos descienden de otros, desde lo más sublime a lo más bajo[a].

Por consiguiente, el Espíritu de Dios aletea sobre el tenebroso abismo de todas las causas primordiales creadas, puesto que solamente el Espíritu creador supera por la excelencia de su conocimiento todas las causas creadas, y de todas las causas que había creado, es la única causa que precede y destaca sobremanera, la cual es la fuente más principal de la que fluyen y a la que retornan, y si se entiende propiamente del Espíritu Santo, Él no emana de ningún otro[58], sino del Padre. Del Padre, pues, proviene el Hijo por inefable generación; y en Él, como en el Principio, creó todos los seres; del Padre procede el Espíritu [553D] Santo por procesión, el cual aletea sobre todos los existentes. Evidentemente, el Padre quiere, el Hijo actúa y el Espíritu Santo perfecciona[b].

---

[a] [esto es, desde el inicio de la criatura intelectual hasta la última que es el cuerpo].

[58] E. Jeauneau advierte que Eriúgena aquí profesa la doctrina genuina de los griegos sobre la procesión del Espíritu Santo. En otros textos, parece no opinar lo mismo.

[b] Y es evidente que esto no se opone a la Teología que dice que el Padre ha hecho todas las cosas en el Hijo. En efecto, no es distinto que el Padre [554A] quiera que todas las cosas sean hechas y que el Padre haga todas las cosas en el Hijo, sino que es una sola cosa y se identifica que el Padre quiera y que el Padre haga: su acción es su querer. De modo semejante debe entenderse del Hijo y del Espíritu Santo: su operación no es nada más que su voluntad. Ni es una la voluntad del Padre, otra la voluntad del Hijo y otra la del Espíritu Santo, sino que la voluntad es una y la misma y uno solo el amor de las tres sustancias de una sola bondad esencial: con este amor el Padre mueve a hacer todas las cosas en el Hijo y perfeccionarlas o terminarlas en el Espíritu Santo. Y todo lo que hace el Hijo y perfecciona el Espíritu Santo, hace referencia y se relaciona con el Padre que obra y perfecciona, porque de Él provienen todas las cosas; en efecto, de Él proviene el Hijo por generación, que hace todas las cosas; de Él procede el Espíritu Santo por procesión que perfecciona: se conoce que la Santísima Trinidad existe debido a las cosas que existen; se reconoce que es sabia por estas cosas que conoce; y se prueba que claramente vive [554B] por estas cosas que se mueven. Así pues, existe, conoce y vive.

Pero si –como se cuenta[59] que tradujo un cierto Sirio, quien (como dice San Basilio) "se retiró de la sabiduría mundana tanto cuanto más se aproximaba a la doctrina de la Verdad"– se lee "El Espíritu de Dios cubría las aguas", la interpretación se presenta más fácil. En efecto, el Espíritu Santo cubría, esto es, nutría con la incubación del amor divino las causas primordiales que el Padre había creado en el Principio –esto es, en su Hijo– de modo que procedieran hasta estos seres de los que son causa. Pues respecto a esto, los huevos son cubiertos por las aves, de los que está tomada la metáfora, para que la íntima e invisible fuerza de la semilla, que está oculta en ellos, brote, a través de la multiplicación individual de los lugares y de los tiempos, en formas visibles y en las bellezas corporales, operando por el fuego y el aire en las [554C] humedades de las semillas, y sobre la materia terrena.

*[Recapitulación]*

A. Tampoco esto es incompatible con un entendimiento sano. Pero yo quisiera que tú hicieses una breve y clara ἀνακεφαλαίωσιν –esto es, una recapitulación– para que yo pueda conocer de manera clara y distinta qué palabras especialmente de la Sagrada Escritura quieren significar las causas primitivas de los entes, y cuáles quieren significar la Causa de todas las causas.

N. Así pues, presta atención para que las veas con bastante claridad.

A. Estoy dispuesto.

N. Comprende que las causas primitivas a las que San Dionisio[60] llama principios constitutivos de todos los seres, han sido significadas absolutamente y de modo general con las siguientes palabras[61]: "En el principio Dios hizo el cielo y la tierra", esto es, Dios creó universalmente en su Verbo las causas de las esencias inteligibles [554D] y sensibles. Ahora bien, el Profeta quiso dividir en especial lo que enunció de modo general. Así pues, comprende que las causas de los seres sensibles, por las que este mundo está constituido y que, debido a la excesiva sutileza de su naturaleza y a su eximia pureza, al carecer de toda densidad corpórea, [555A] no son contemplables a los ojos de la mente, se significan con estas palabras[62]: "La

---

[59] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, II, 6 (SC 26bis, pp. 166 170; PG 29, 44AB). Cfr. San Ambrosio, *Hexaemeron*, I, viii, 29 (CSEL 32, pp. 28 29). San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xviii, 36 (CSEL 28, 1, pp. 26 27; PL 34, 260).

[60] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 5 (ed. B. Suchla, p. 184, 6 7; PG 3, 820B8 10; PL 122, 1148C14 D1). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 617D.

[61] *Génesis*, 1, 1 (*Vetus Latina*).

[62] *Génesis*, 1, 2 (*Septuaginta*).

incomprensible a todo entendimiento, la providencia divina produjo la totalidad de la naturaleza creada partiendo de los seres no existentes para llegar a los existentes. Y unos aventajan a otros por cierta dignidad esencial, de modo que estos seres que se considera y se comprende que se encuentran al lado de la Causa universal de todos los seres –me refiero a Dios–, de modo próximo e inmediato –esto es, sin la interposición de una criatura superior– se consideran y con toda justicia principios [553C] primeros del universo creado; y después unos descienden de otros, desde lo más sublime a lo más bajo[a].

Por consiguiente, el Espíritu de Dios aletea sobre el tenebroso abismo de todas las causas primordiales creadas, puesto que solamente el Espíritu creador supera por la excelencia de su conocimiento todas las causas creadas, y de todas las causas que había creado, es la única causa que precede y destaca sobremanera, la cual es la fuente más principal de la que fluyen y a la que retornan, y si se entiende propiamente del Espíritu Santo, Él no emana de ningún otro[58], sino del Padre. Del Padre, pues, proviene el Hijo por inefable generación; y en Él, como en el Principio, creó todos los seres; del Padre procede el Espíritu [553D] Santo por procesión, el cual aletea sobre todos los existentes. Evidentemente, el Padre quiere, el Hijo actúa y el Espíritu Santo perfecciona[b].

---

[a] [esto es, desde el inicio de la criatura intelectual hasta la última que es el cuerpo].

[58] E. Jeauneau advierte que Eriúgena aquí profesa la doctrina genuina de los griegos sobre la procesión del Espíritu Santo. En otros textos, parece no opinar lo mismo.

[b] Y es evidente que esto no se opone a la Teología que dice que el Padre ha hecho todas las cosas en el Hijo. En efecto, no es distinto que el Padre [554A] quiera que todas las cosas sean hechas y que el Padre haga todas las cosas en el Hijo, sino que es una sola cosa y se identifica que el Padre quiera y que el Padre haga: su acción es su querer. De modo semejante debe entenderse del Hijo y del Espíritu Santo: su operación no es nada más que su voluntad. Ni es una la voluntad del Padre, otra la voluntad del Hijo y otra la del Espíritu Santo, sino que la voluntad es una y la misma y uno solo el amor de las tres sustancias de una sola bondad esencial: con este amor el Padre mueve a hacer todas las cosas en el Hijo y perfeccionarlas o terminarlas en el Espíritu Santo. Y todo lo que hace el Hijo y perfecciona el Espíritu Santo, hace referencia y se relaciona con el Padre que obra y perfecciona, porque de Él provienen todas las cosas; en efecto, de Él proviene el Hijo por generación, que hace todas las cosas; de Él procede el Espíritu Santo por procesión que perfecciona: se conoce que la Santísima Trinidad existe debido a las cosas que existen; se reconoce que es sabia por estas cosas que conoce; y se prueba que claramente vive [554B] por estas cosas que se mueven. Así pues, existe, conoce y vive.

Pero si –como se cuenta[59] que tradujo un cierto Sirio, quien (como dice San Basilio) "se retiró de la sabiduría mundana tanto cuanto más se aproximaba a la doctrina de la Verdad"– se lee "El Espíritu de Dios cubría las aguas", la interpretación se presenta más fácil. En efecto, el Espíritu Santo cubría, esto es, nutría con la incubación del amor divino las causas primordiales que el Padre había creado en el Principio –esto es, en su Hijo– de modo que procedieran hasta estos seres de los que son causa. Pues respecto a esto, los huevos son cubiertos por las aves, de los que está tomada la metáfora, para que la íntima e invisible fuerza de la semilla, que está oculta en ellos, brote, a través de la multiplicación individual de los lugares y de los tiempos, en formas visibles y en las bellezas corporales, operando por el fuego y el aire en las [554C] humedades de las semillas, y sobre la materia terrena.

*[Recapitulación]*

A. Tampoco esto es incompatible con un entendimiento sano. Pero yo quisiera que tú hicieses una breve y clara ἀνακεφαλαίωσιν –esto es, una recapitulación– para que yo pueda conocer de manera clara y distinta qué palabras especialmente de la Sagrada Escritura quieren significar las causas primitivas de los entes, y cuáles quieren significar la Causa de todas las causas.

N. Así pues, presta atención para que las veas con bastante claridad.

A. Estoy dispuesto.

N. Comprende que las causas primitivas a las que San Dionisio[60] llama principios constitutivos de todos los seres, han sido significadas absolutamente y de modo general con las siguientes palabras[61]: "En el principio Dios hizo el cielo y la tierra", esto es, Dios creó universalmente en su Verbo las causas de las esencias inteligibles [554D] y sensibles. Ahora bien, el Profeta quiso dividir en especial lo que enunció de modo general. Así pues, comprende que las causas de los seres sensibles, por las que este mundo está constituido y que, debido a la excesiva sutileza de su naturaleza y a su eximia pureza, al carecer de toda densidad corpórea, [555A] no son contemplables a los ojos de la mente, se significan con estas palabras[62]: "La

---

[59] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, II, 6 (SC 26bis, pp. 166 170; PG 29, 44AB). Cfr. San Ambrosio, *Hexaemeron*, I, viii, 29 (CSEL 32, pp. 28 29). San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xviii, 36 (CSEL 28, 1, pp. 26 27; PL 34, 260).

[60] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 5 (ed. B. Suchla, p. 184, 6 7; PG 3, 820B8 10; PL 122, 1148C14 D1). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 617D.

[61] *Génesis*, 1, 1 (*Vetus Latina*).

[62] *Génesis*, 1, 2 (*Septuaginta*).

tierra era invisible y no compuesta" –los Setenta hicieron así la traducción–; o según la traducción hebrea: "La tierra era inane y vacía". Comprende, después, que los principios primordiales de las esencias celestes e inteligibles, debido a su profundidad tan grande, a su gran sutileza y a la oscuridad de su naturaleza –puesto que superan todo entendimiento– están significadas con estas palabras –y están de acuerdo la traducción de los Setenta y la hebrea–[63]: "Las tinieblas se encontraban sobre el abismo". Pero, dado que la Causa de todas las causas, el Principio de todos los principios y la Fuente única de la que dimanan todos los seres que se encuentran en el cielo y en la tierra, transciende absolutamente y conoce sobre eminentemente por la inaccesible e incomprensible excelencia todos los seres que creó en las causas primordiales, [555B] y comprende que su eminente esencialidad y excelencia está significada con estas palabras[64]: "Y el Espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas". Pues lo que la Teología nos ofrece en especial sobre el Espíritu Santo, esto es lo que la fe sana cree y entiende comúnmente sobre la suma y Santa Trinidad. En efecto, la santa e indivisible Trinidad aletea sobre el abismo infinito, creado por ella, debido a la excelencia de su esencia y sabiduría.

Ahora bien, si quieres seguir al Sirio –a quien San Basilio[65] en su *Hexaemeron* ensalza con tan grandes elogios–, quien en vez de lo que tradujeron otros intérpretes –esto es:"El Espíritu de Dios aleteaba sobre las superficies de las aguas"–, tradujo en lengua siria, que es hermana de la hebrea: "El Espíritu de Dios cubría las aguas", o "el Espíritu de Dios fecundaba las aguas", encontrarás insinuada en estas palabras [555C] a la providencia divina, que supera por la profundidad de su clemencia el abismo tenebroso de las causas primordiales y que lo cubre y lo fecunda, para que, desde los repliegues ocultos y desconocidos de su naturaleza, estas causas se presenten en el campo del conocimiento, a través de la generación, y mediante los géneros, y las formas y las propias especies, la múltiple procesión de las sustancias sensibles e inteligibles en sus variados e innumerables efectos, hallarás que fue insinuado con estas palabras: "Y el Espíritu de Dios cubría las aguas". Y con esto sobreentiende[66] la Causa Suprema y singular de todo –me refiero a la Santa Trinidad– declarada abiertamente en estas palabras[67]: "Dios hizo el cielo y la tierra en el

---

63 *Génesis*, 1, 2.

64 *Génesis*, 1, 2.

65 San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, II, 6 (SC 26bis, pp. 166-170; PG 29, 44AB).

66 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, vi, 12 (CSEL 28, 1, p. 10; PL 34, 250 251). Eriú gena, *Periphyseon*, IV, 786AB.

67 *Génesis*, 1 (*Vetus Latina*).

Principio", esto es, al Padre con el nombre de Dios, al Verbo con la denominación de su Principio, y poco después al Espíritu Santo, cuando dice[68]: "El Espíritu de Dios aleteaba". [555D] Pues la sagrada Escritura en este pasaje no se refiere a otro espíritu distinto, sino al Espíritu Santo. Y, si es que no me equivoco, aquí tienes declaradas abierta y distintamente, con las palabras citadas [556A] de la Teología, tanto las causas primordiales, como la Causa de las causas.

A. Lo tengo claro y lo recibo gustosamente: con el nombre de Dios se ha significado al Padre; con el nombre de Principio, al Hijo; y con el nombre del Espíritu de Dios, se ha designado al Espíritu Santo. En cambio, con el vocablo de tierra están indicadas las causas de las sustancias visibles; con el término de abismo, las causas de las esencias inteligibles; por otra parte, la absoluta eminencia de la naturaleza divina –esto es, la transcendencia de la Causa de las causas– está insinuada con el símbolo del sobrevuelo, o de la incubación, o de la fecundación.

*[Sobre la suprema causa de todos los seres]*

N. Así pues, antes de que vengamos a la consideración de la serie de las seis causas primordiales, distinguidas por la Teología en los seis primeros días inteligibles, pienso que se deben decir –si te parece– algunas cosas acerca de la primera y suprema Causa de todos los seres: me refiero a la Santa Trinidad.

A. Nada intento conocer más ardientemente, nada quiero oír con más gusto, [556B] nada creo que sea más saludable, ningún conocimiento hay más profundo que lo que se dice sobre la fuente universal e inefable de todos los seres y sobre las investigaciones verdaderas y más probables. En efecto, la salvación de las almas de los fieles no es otra que creer lo que se predica verdaderamente del único Principio de todos los seres, y conocer qué es lo que verdaderamente se cree.

N. Por favor dime, pues, qué entiendes cuando oyes que la Teología dice[69]: "Dios hizo en el Principio".

A. No entiendo otra cosa distinta de lo que estaba convenido entre nosotros: que el Padre ha creado todos los seres en su Verbo. En efecto, cuando oigo la palabra Dios, pienso en Dios Padre; cuando oigo la palabra Principio, entiendo que es Dios Verbo.

N. ¿Qué es lo que significan las palabras del teólogo, cuando dice "Dios hizo en el Principio"? ¿Acaso se entiende que el Padre ha engendrado primero a su Verbo, y que después hizo el cielo y la tierra en Él? ¿O hay que

---

[68] *Génesis*, 1, 2 (*Vetus Latina*).

[69] *Génesis*, 1, 1 (*Vetus Latina*).

entender, tal vez, que el Padre ha engendrado a su Verbo eternamente y que ha creado todos los seres en Él desde toda la eternidad [556C] de manera que la procesión del Verbo a partir del Padre por generación no precediera de ningún modo la procesión de todos los existentes a partir de la nada en el Verbo por creación?[a].

*[Que el Verbo precede a todos los seres no temporal, sino causalmente. Sobre el que genera y lo engendrado. Sobre los esplendores de los santos. Lucifer]*

A. Yo no concedería fácilmente la primera posibilidad. En efecto, no veo cómo puede preceder temporalmente la generación del Verbo procedente del Padre a la creación de todos los seres por el Padre en el Verbo y por el Verbo; pienso que le son coeternas –me refiero a la generación del Verbo y a la creación de todos los seres en el Verbo–. Pues todos conocen perfectamente que en Dios no hay ningún accidente que implique movimiento temporal, [556D] ni precedencia temporal. La hipótesis que se ha propuesto [557A] en segundo lugar, la voy a conceder sin inconveniente alguno, esto es[70], que la generación del Verbo por el Padre de ningún modo precede a la creación de todos los seres por el Padre en el Verbo, sino que le son coeternas. Pues también el Profeta, dirigiéndose al Padre, dice[71]: "Has hecho todas las cosas en la Sabiduría". En efecto, el Padre simultáneamente engendró no sólo su Sabiduría sino también en ella creó todos los seres. Y, en otro pasaje, el propio Profeta pone en boca de la persona del Padre[72]: "Mi corazón pronunció una palabra buena, yo dedico mis obras al rey". Como si dijera abiertamente: naciendo mi Verbo de la profundidad de mi esencia, en Él hago mis obras: obras que yo le entrego, reinando. Y, de nuevo, dirigiéndose al Padre[73]: "El Principio está contigo"[b]. Como si hubiera dicho: siempre se encuentra Contigo y en Ti se halla el Principio de todos los seres, esto es, tu Verbo. Por consiguiente, si siempre es Principio en [557B] el Padre y con el Padre, nunca existía y no era Principio, sino que

---

[a] [Y para hablar con más claridad: ¿acaso las causas primordiales no han existido siempre en el Verbo de Dios en el que han sido creadas, y existía el Verbo cuando no existían aún las causas? O, ¿acaso le son coeternas, y nunca existía el Verbo sin las causas escondidas y creadas en Él, y de ningún otro modo se entiende que el Verbo precede a las causas escondidas y creadas en Él, si no es que el Verbo crea las causas y las causas son creadas por el Verbo y en el Verbo?]

[70] Eriúgena, *Vox spiritualis*, VII, i-19 y XVIII, 10-12 (SC 151, pp. 230 234 y 288; PL 122, 287AB y 293C).

[71] *Salmos*, 103, 24.

[72] *Salmos*, 44, 2.

[73] *Salmos*, 109, 3.

[b] [en el día de tu Potencia].

siempre era Principio. Y, porque ser Principio no le sucede como algo accidental, nunca existía sin aquello de lo que es Principio. "En el día de tu Potencia", esto es, en el conocimiento que la criatura intelectual y racional adquiere de tu generación. "De tu potencia", esto es, de tu Sabiduría. En efecto, en este pasaje, el día de la potencia del Padre, se entiende el conocimiento de la inefable generación de Dios Verbo, procedente de Dios Padre[a]. Así pues, la Potencia[74] del Padre es la Sabiduría del Padre, en la que ha creado todos los seres.

Ahora bien, ese conocimiento[b] se encuentra en mí por la fe, en el ángel, por la visión. Aún más, incluso ni en mí ni en el ángel se encuentra por la visión. En efecto, "¿quién osará narrar su generación?"[75]. Pues ninguno de los hombres, ninguna de las potencias celestes puede conocer la generación del Verbo, procedente del Padre, cómo es y cuál es; de la misma manera que ningún hombre, ni ningún ángel, conoce qué es[c] el que engendró, y[d] qué es lo que ha sido engendrado; por Él[e] conoce qué engendró quien engendró y por qué ha sido engendrado lo que ha sido engendrado. Ahora bien, quien engendró se conoce a sí mismo y conoce qué es, y [557D] cómo engendró, de qué manera engendró lo que de sí mismo engendró. De modo semejante, quien ha sido engendrado, se conoce a sí mismo y conoce qué es y de qué modo y cómo ha sido engendrado; y conoce a Aquel que lo engendró, pues conoce quién es y qué es[f]; pero si se dice de la naturaleza divina quién y qué es –es más que una persona y más que una sustancia–, de modo semejante con toda propiedad, el modo y la cualidad deben predicarse de esta

---

[a] [en la medida en que se otorga a la criatura el conocer lo que supera a todo entendimiento; y se concede el acceso a la luz inaccesible mediante las teofanías –esto es, mediante las apariciones divinas–, que la teología impone en los entendimientos puros, y las fija en ellos de modo inefable y no conocido por nadie, para que de lo completamente desconocido por sí mismo, posean en sí [557C] mismos un cierto hábito del conocimiento verdadero].

[74] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 579C.

[b] [de la generación divina].

[75] *Isaías*, 53, 8.

[c] [o quién es].

[d] [quién es, o].

[e] [Solo].

[f] Pues si "nadie conoce al Padre, si no es el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelar", ¿acaso no [558A] es consecuente decir: nadie conoce al Hijo, a no ser el Padre y aquel a quien el Padre quiere revelar? De modo que debemos entender: revelar mediante teofanías. Pues es imposible que la esencia y la sustancia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo sean reveladas a la criatura directamente por sí mismos. De la misma manera se debe entender el conocimiento del modo y la cualidad de la generación divina.

raleza que supera todo modo y toda cualidad y todas las demás cosas que se dicen según el accidente. Pero sobre estas cuestiones estábamos de acuerdo entre nosotros en el libro primero[76].

"En los esplendores de los santos, yo te he engendrado de mi seno, antes del lucero de la mañana"[77]. El orden de estas palabras: de mi seno, yo te he engendrado [558B] en los esplendores de los santos antes del lucero de la mañana. Entiende aquí por seno las partes más arcanas y profundas de la esencia paterna de las que ha nacido el Hijo unigénito que es el Verbo del Padre y en las que, en tanto que nace siempre, siempre permanece. Sobre esta cuestión se ha dicho en el Evangelio[78]: "A Dios nadie lo vio jamás; al Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, Éste nos lo ha dado a conocer". Quien se encuentra en el Padre eterna e inmutablemente no está, pues, separado del Padre, como Él mismo dice[79]: "Yo me encuentro en el Padre y el Padre está en mi". Así pues, el Padre engendró de su seno a su Hijo entre los esplendores de los santos. En efecto, al nacer el Hijo del Padre, se producen los resplandores de los santos, esto es, los conocimientos previos de los elegidos y las predestinaciones[a]; y con el testimonio del Apóstol[80] "antes de los tiempos seculares", [558C] Él nos predestinó al reino. No ha dicho "antes de los tiempos eternos"[b] sino "antes de los tiempos seculares"[c]. Pues las predestinaciones y el conocimiento previo de los santos, a los que el salmista da el nombre de "esplendores"[81], creemos que son las causas primordiales de todos los seres visibles e invisibles, coeternas al Padre y al Hijo [558D]. "En la economía del Verbo de Dios no han sido creadas, sino eternas", como dice Agustín. No dice que han sido creadas todavía,

---

76 Eriúgena, *Periphyseon*, I, 463A y sg. (CCCM 161, pp. 32 y sg.)

77 *Salmos*, 109, 3.

78 *San Juan*, 1, 18.

79 *San Juan*, 14, 10.

a [sustanciales en el Verbo de Dios].

80 *I Tesalonicenses*, 2, 12; *II Timoteo*, 1, 9; *Carta a Tito*, 1, 2.

b [Los tiempos eternos son la eternidad coesencial del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, eternidad en la que han sido creados eternamente los esplendores sustanciales de los santos y las causas primordiales de todos los entes; y los efectos de esas mismas causas no sólo han sido conocidos previamente, sino también han sido predestinados].

c [antes de los tiempos seculares: en los que las causas, creadas eternamente de un modo sintético y sincrónico en el Principio, proceden bajo la administración de la Providencia divina a sus efectos, sean sensibles o inteligibles, de acuerdo con una sucesión temporal definida y conocida de antemano].

81 *Salmos*, 17, 13; 96, 4.

mediante generación, en la existencia de los tiempos y de los lugares[82], [559A] sino que han sido creadas eternamente en el Verbo juntamente con la creación de las causas primordiales. "Dios hizo el cielo y la tierra en el Principio"[83]. Agustín comenta en otro pasaje[84]: "El Verbo de Dios, por quien todos los seres han sido creados, es Aquel en el que todas las criatura viven de forma inconmutable, no sólo las que existieron, sino también las que han de existir; y sin embargo ni existieron en Él, ni existirán en Él, sino que simplemente existen y todos los entes son una sola cosa y el todo es más bien uno en Él". Del mismo modo Juan, el Teólogo, dice en el Evangelio[85]: "Cuanto ha sido hecho en Él, era la vida". Así pues, en los esplendores de los santos, el Padre engendró de su seno a su Hijo, esto es, en su Hijo unigénito engendró el conocimiento de los santos futuros, aún más, incluso los creó. Pues el conocimiento de los santos[86] en la Sabiduría del Padre es la creación de los mismos. El conocimiento, pues, [559B] de todos los seres es la esencia de todos ellos[a]. Dios no conoció[87] todos los seres después de haberlos creado, sino que, antes de haberlos creado, conoció a todos los que iban a ser creados. Y lo que es más digno de admiración: todos los entes existen porque previamente han sido conocidos. La esencia de todas las cosas no es nada más que el conocimiento de todas ellas en la Sabiduría

---

[82] Beda, *De natura rerum*, 1 (CCSL 123, p. 192, 4 5; PL 90, 188A). Cfr. Eriúgena, *De prae destinatione*, III, 222 224 (CCCM 50, p. 25; PL 122, 369B); *Periphyseon*, III, 640B.

[83] *Génesis*, 1, 1 (*Vetus latina*).

[84] San Agustín, *De Trinitate*, IV, i, 3 (CCSL 50, p. 162; PL 42, 888). Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, IX, 130 134 (CCCM 50, p. 60; PL 122, 393A); *Vox spiritualis*, X, 1 8 (SC 151, p. 246; PL 122, 288CD).

[85] *San Juan*, 1, 3 4. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, V, xiii xv, 30 33 (CSEL 28, 1. pp. 156 159; PL 34, 331 333). Cfr. Eriúgena, *Vox spiritualis*, IX, 16 30 (SC 151, pp. 242 244; PL 122, 288BC); *Periphyseon*, III, 667AC.

[86] San Agustín, *De ordine*, II, ix, 26 (CCSL 29, p. 122, 17 18; PL 32, 1007). Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 49 50 (CCCM 50, p. 12; PL 122, 361B); *Periphyseon*, I, 486A (CCCM 161, p. 61); III, 632D, 659A; IV, 770A; *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxvii, 75 77 (SC 180, p. 138; PL 122, 304C).

[a] [Evidentemente, en Dios se identifican el conocer antes de ser creados los seres que creó y el crear las cosas que conoce. Por lo tanto, el conocer y el obrar de Dios es una sola cosa. Al conocer obra y al obrar conoce. El conocimiento no precede a la obra, ni la obra al conoci miento, puesto que todos los seres existen sintética y sincrónicamente como coeternos, salvo en razón de Creador y de creado].

[87] San Agustín, *De Trinitate*, VI, X, 11 y XV, xiii, 22 (CCSL 50, p. 241, 26 28; PL 41, 931 932 y p, 495, 27 29; PL 41, 931 932 y 1076); *In Johannis Evangelium*, tr. 37, 8, 17 21 (CCSL 36, p. 336; PL 35, 1674).

divina. "Porque en Él vivimos y nos movemos y somos"[88]. San Dionisio dice[89]: "El conocimiento que Dios tiene de los seres que existen es su propia esencia".

Así pues, los esplendores [559C] de los santos son las sustancializaciones claras y conocidas por Dios de ellos en la Sabiduría divina y en sus causas primordiales. Y todo esto –es decir, no sólo la generación del Verbo del Padre, sino también el esplendor del conocimiento de los santos, aún más, incluso, el conocimiento de cada una de las naturalezas en sus causas principales[a]– "precede al lucero de la mañana". Los sabios tratan de muchos y variados modos el tema de qué es este lucero, antes de cuyo nacimiento se entiende que todos los seres citados existen previamente. Sería cuestión de nunca acabar el presentar ahora sus opiniones[b].

Así pues, a mi[c] me es suficiente mi simplicidad[d]. Parece verosímil que este lucero místico y profético, antes de cuyo nacimiento se entiende que existen los esplendores de los santos en el Verbo unigénito de Dios, significa este mundo visible, que nos es significado por esta forma de locución[90], la cual en griego se llama συνεκδοχή y se interpreta como aquella figura retórica por la que la parte es significada por el todo y el todo por la parte. Así pues, antes de que este mundo visible procediera a la división en [560B] géneros, especies, y en todos los individuos sensibles mediante la generación, antes de

---

88 *Hechos de los Apóstoles*, 17, 28.

89 Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 66, 16; PG 3, 376A7; PL 122, 1073A14 15).

a [precede al lucero].

b Pues lo que se dice en el profeta Isaías: "¿Cómo cayó del cielo el lucero, hijo de la aurora?" se entiende abiertamente del diablo y de su cuerpo; lo que se reconoce sobre todo en los impíos, en los apóstatas y en los herejes. A algunos les parece que el lucero del Salmista significa el diablo; a otros que significa [559D] la brillantísima estrella que suele preceder a la salida del sol, antes de cuya aparición arriba [560A] en el horizonte, cuenta la tradición que Cristo nació de la Virgen, según la carne; como lo escribe el santo padre Agustín en sus Décadas. Ahora bien, dado que la interpretación de la sagrada Escritura es infinita, yo juzgo que se debe decir lo que parezca más conveniente a la exposición presente.

A. Habla, por favor, y explica.

N.

c [en este pasaje].

d [puesto que la sagacidad de otros no es conveniente].

90 Cfr. Donato, *Ars maior*, ed. H. Keil, *Grammatici Latini* IV (Lipsig, 1864), p. 400, 25, 29. San Agustín, *De doctrina christiana*, III, xxv, 50 (CCSL 32, pp. 110 111; PL 34, 86); *Quaestiones in Heptateuchum*, I, cxvii, 4 (CCSL 33, pp. 43 44; PL 34, 578). San Isidoro, *Etymologiae*, I, xxxvii, 11.

los tiempos seculares, Dios Padre engendró a su Verbo, en el cual y por el cual creó las causas primordiales perfectísimas de todas las naturalezas. Y estas causas primordiales, bajo la administración de la providencia divina, con una admirable armonía en sus procesiones realizadas mediante la generación por las unidades de los lugares y de los tiempos, de los géneros, como también de las especies de múltiples diferencias, perfeccionan en su curso natural este mundo visible desde su inicio en el que comienza, hasta el fin en el que dejará de ser[a]. Y no te admires de que este mundo sea significado todo entero por una parte suya que es el lucero, puesto que ves que mediante el sol, al cual siempre está asociado el lucero –pues no se retira lejos de él, [560C] sino que nace poco antes o se pone poco después de la puesta del sol–, es significado místicamente este mundo sensible, al decir Salomón[91]: "¿Qué es lo que fue? Lo mismo que lo que será. ¿Qué es lo que se hizo? Eso es lo que se hará. No se hace nada nuevo bajo el sol". Aquí entendemos que el sol[b] es cada una de las criaturas visibles. Con estas palabras del Teólogo se significa no sólo la parte de este mundo que está comprendida dentro del círculo solar –quiero decir la tierra, las aguas, también el aire con la parte inferior del éter con la que es rodeado el globo lunar– sino también los espacios superiores del mundo desde la línea solar hasta el último movimiento circular de la esfera celeste. Pues no hay una cosa nueva en todo lo que hay bajo [560D] el sol –esto es, bajo el mundo–, bien sea que uno entienda que nada nuevo hay en el curso de la vida presente, que no apareciera [561A] en el orden natural de las cosas –ninguna otra cosa se percibe y se entiende en los tiempos, excepto el paso de uno a otro de los mismos entes–, bien sea que –como Máximo[92] interpreta este pasaje de la Escritura– lo que existió antes de este mundo, eso mismo existirá después de él. Esto quiere decir que estas solas cosas que son eternas antes de este mundo, lo han sido y lo serán; y nada hay nuevo bajo el sol, esto es, todo lo que es nuevo bajo este mundo es nada. Pues este mundo es totalmente nuevo porque no es eterno; y por ello es nada. Perecerá, pues, con todas las cosas que hay en él[c].

---

[a] [no por la abolición de la esencia, sino por la mutación de las cantidades y de las cualidades].

[91] *Eclesiastés*, 1, 9 10.

[b] [y no de modo inconveniente].

[92] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, LXVII, 82 94 (CCSG 18, pp. 257 258; PG 91, 1412CD).

[c] Con el testimonio del salmista que dice: "Las obras de tus manos son propias del cielo". Ahora bien, si la mayor parte del mundo que se dice que es el cielo y que, hermosísima circunda por todas las partes todas las demás partes, no se ignora que va a perecer, ¿quizá piensas [561B] que la preexistencia será permanente en las demás partes suyas interiores y más viles?

N. Razonas cauta y solícitamente. Así pues, las causas principales de todos los entes son coeternas a Dios y al Principio en el que han sido creadas. En efecto, si Dios no precede de ningún modo al Principio –esto es, al Verbo engendrado por Él y de Él–, y de ningún modo el Verbo precede a las causas de los entes creadas en Él, [561C] la consecuencia es que todas las cosas –quiero decir Dios Padre, Dios Verbo y las causas de los entes creadas en Él– son coeternas.

*[Las causas primordiales de los seres son coeternas al Verbo, pero no absolutamente coeternas. Sobre las propiedades de las tres Personas. Sobre la operación común de la Trinidad y sobre sus operaciones distintas]*

A. No son igualmente coeternas. Creemos que el Hijo es totalmente coeterno al Padre, pero las causas que el Padre crea en el Hijo, decimos que son coeternas al Hijo, pero no completamente coeternas. Evidentemente son coeternas, porque el Hijo nunca existió sin las causas primordiales de las naturalezas, creadas en Él. Pero, sin embargo, estas causas no son completamente coeternas a Éste en el que han sido creadas. Pues las cosas creadas no pueden ser coeternas a su Creador, ya que el Creador precede a las realidades que ha creado. Las realidades que son total e igualmente coeternas, están recíprocamente unidas entre sí, de modo que ninguna de ellas puede permanecer sin la otra; pero el Creador, aunque no cree nada, puede existir en sí mismo. Ahora bien, lo creado sin Creador, no puede tener subsistencia por sí mismo. [561D] De aquí se deduce lógicamente que afirmemos que las causas primordiales son coeternas a Dios, puesto que subsisten siempre en Dios sin ningún principio temporal, [562A] pero, sin embargo, no son totalmente coeternas a Dios, ya que comienzan a tener el ser no por sí mismas, sino por su Creador. El Creador, por su parte, de ningún modo comienza a ser. Él solo es eternidad verdadera, carente de principio y de todo fin, puesto que es principio y fin de todas las cosas[a]. Ahora bien, si en la causa de todas las cosas, quiero decir en la Trinidad, se entiende una cierta precedencia –en efecto, la Divinidad que engendra y que envía, precede a la Divinidad generada y a la Divinidad [562B] que procede, con tal de que sea una sola e inseparable Divinidad–, ¿acaso hay que

---

En cada uno de los cuerpos, cuando perecen estas cosas las cuales contienen, las que están contenidas no pueden permanecer. Ahora bien, dado que no podrá volver totalmente a la nada, al ser hecho por Dios, y todo lo hecho por Dios, permanece siempre, se debe averiguar me diante una búsqueda diligente qué es lo que en él perecerá y qué no perecerá; pero esto se reser va para el momento oportuno. Ahora sigue con lo que nos apremia.

[a] [No hay eternidad verdadera que comience en un cierto modo a ser, sino que es una partici pación de la eternidad verdadera que es llamada ἄναρχος esto es, que carece de principio . Ahora bien, toda criatura comienza a ser, porque no era cuando no existía]. (Glosa: Existía en sus causas cuando no existía en sus efectos).

admirarse o es una cosa increíble que la Causa de todas las causas preceda a todas las cosas de las que es causa y que ha existido en ella inconmutable y eternamente sin inicio temporal? Por consiguiente, si el Padre precede[93] a los tiempos de los entes que creó en el Hijo del mismo modo que el Autor ejecuta sus obras, y si el Verbo precede a estas causas que el Padre creó en Él del mismo modo que el arte del artífice precede a las naturalezas o esencias que en el arte son creadas por el artífice, ¿qué obstáculo hay en conceder que el Espíritu Santo, que aletea sobre el abismo de las causas primordiales que el Padre creó en el Verbo, preceda a estas causas sobre las que aletea? Luego, el Espíritu Santo, eternamente en sí mismo, en virtud de su eternidad, no sólo transciende sino que también precede las aguas místicas a las que cubre y fecunda. [562C]

Ahora bien, si estas cuestiones sobre la creación de las causas primordiales han sido respondidas razonablemente, te suplico que expliques a fondo y claramente qué es lo que debe ser atribuido de modo especial al Padre, qué al Verbo y qué al Espíritu Santo. En efecto, aunque se cree y se entiende que la operación de las tres sustancias de la bondad divina es una sola, idéntica y común, sin embargo no se debe decir que no carezcan de alguna diferencia y propiedad específica. Pues hay papeles que son atribuidos por la Sagrada Teología a cada una de las personas, como una propiedad específica; y no dudo[a] que los ejemplos de esas atribuciones te son conocidos.

N. La investigación de tu razonamiento me parece válida; pues opino que no se aparta de la verdad. Y por ello intentaré averiguar lo que me pides, teniendo como guía a quien nos ilumina y nos invita a examinarlo. Me parece que la Teología atribuye a Dios Padre, causalmente la propiedad de la creación de las naturalezas. En efecto, "En el Principio, Dios hizo el cielo y la tierra"[94]. Del mismo modo en otro texto[95]: "Hiciste todas las cosas en la

---

[93] San Agustín, *De libero arbitrio*, III, xv, 42 (CCSL 29, p. 300; PL 32, 1292); *De vera religione*, xxxi, 57 (CCSL 32, p. 224; PL 34, 147). Cfr. Eriúgena, *Vox spiritualis*, X, 25 29 (SC 151, p. 250; PL 122, 289A).

[a] Para utilizar pocos ejemplos, oigamos lo propio del Padre hablando la palabra divina: "Mas al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley". Lo propio del Hijo: [562D] "Quien, existiendo en forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, sino, más bien, se anonadó tomando la forma de siervo", etc. El Evangelio manifiesta lo propio del Espíritu Santo, en la administración de la Encarnación del Verbo, cuando el ángel dice a la santa Madre de Dios: "Lo que ha sido concebido en ella, es obra del Espíritu Santo" [563A].

[94] *Génesis*, 1, 1 (*Vetus Latina*).

[95] *Salmos*, 103, 24.

Sabiduría". Y de nuevo[96]: "Tú que has creado el mundo de la materia informe". Uno más[97]: "Dios ha hecho todo lo que ha querido en el cielo y en la tierra, en el mar y en todos los abismos". Y mil textos más. Por otro lado, nos dice que las sustancias de todos los entes han sido creadas en el Verbo; lo atestiguan los testimonios citados[a]: "Dios hizo el cielo y la tierra en el Principio", y "todas las cosas han sido hechas en [563B] la Sabiduría". El Principio, la Sabiduría y el Verbo no son cosas distintas, sino que con todos estos nombres se significa el Hijo unigénito de Dios, en el cual y por el cual el Padre ha creado todo. Del mismo modo, el Apóstol dice[98]: "En el que vivimos, nos movemos y somos"[b]. Vemos que la Teología aplica al Espíritu Santo la distribución de todas las causas que el Padre creó universal y esencialmente en su Verbo. Pues si el reparto de las donaciones divinas y su distribución se le otorga al Espíritu Santo, ¿por qué no se le va a otorgar la división de las causas primordiales sustancialmente creadas en [563C] el Verbo de Dios? En efecto, el Apóstol dice[99]: "A uno, el Espíritu le da la palabra de Sabiduría; a otro, la fe en el mismo Espíritu; a otro, el don de las curaciones en el mismo Espíritu; a otro, la profecía; a otro, el discernimiento de los espíritus; a otro, el don de lenguas; a otro, la interpretación de lenguas; el único e idéntico Espíritu que distribuye a cada uno, según lo que quiere, obra todas estas cosas". También podemos demostrar esto mismo en el libro sagrado del Génesis, en el que está escrito[100]: "El Espíritu de Dios cubría las aguas". ¿Para qué otra cosa ha de pensarse que el Espíritu de Dios cubría, fecundaba y nutría las aguas de las causas primordiales, si no es para distribuir y ordenar estas causas que uniformemente, de modo unitario [563D] e indivisible fueron creadas en el Verbo con las diferencias de géneros, de formas, de los todos y de las partes, y de todos los individuos?[c].

---

96 *Sabiduría*, 11, 18 (según la *Vulgata*); 11, 17 (según los *Setenta*). Cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xiv, 28 (CSEL 28, 1, pp. 20 21; PL 34, 256).

97 *Salmos*, 134, 6.

a [los mismos].

98 *Hechos de los Apóstoles*, 17, 28.

b [El mismo Apóstol: Él es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; puesto que en él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados y las potestades; todo fue creado por Él y para Él].

99 *I Carta a los Corintios*, 12, 8 11

100 *Génesis*, 1, 2.

c Y si [564A] ninguno de los que creen razonablemente y que entienden con rectitud, duda en afirmar que los dones espirituales que el profeta Isaías predijo que descansarían sobre la cabeza de la Iglesia (que es Cristo) eran distribuidos solamente mediante el Espíritu Santo, una vez encarnado el Verbo de Dios, ¿por qué hay que admirarse si el mismo Espíritu divide y

En efecto, el candelabro místico del profeta Zacarías[101] –pasando por alto lo relativo[102] a Moisés[a]– simboliza la Iglesia. La antorcha del candelabro colocada en lo alto es la luz del Padre y la verdad, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo[103], es decir, nuestro Señor Jesucristo. Y dado que éste no sólo fue concebido y nació, sino también se manifestó al mundo, recibe el nombre de antorcha sobre el candelabro de la Iglesia, en tanto que es, según su naturaleza, la Sabiduría sustancial y el Verbo de Dios y del Padre. Y sobre Él reposan, primordialmente, según la economía de su humanidad[104] –en tanto que es, sin duda, la cabeza del cuerpo [564C] de la Iglesia–, los dones del Espíritu Santo, los cuales suelen significarse con el número siete.

Evidentemente, los dones divinos que a través del Espíritu Santo son distribuidos en la Iglesia, al ser distribuidos por un solo Espíritu y al comenzar por su propia cabeza –me refiero a Cristo– suelen ser significados con el nombre del propio Espíritu. Por su propia naturaleza, Él no puede ser llamado don, sino distribuidor de dones. Por esto es denominado Septiforme, porque distribuye universalmente a la Iglesia, y con toda propiedad, la plenitud de los dones divinos, la cual se manifiesta en el número siete. El Espíritu es coesencial al Hijo[b] según la Divinidad; y sobre Él[c] hace descansar los dones divinos que distribuye. El Profeta dice[105]: "Y sobre Él descansará el Espíritu de Dios". Como si abiertamente [564D] dijera: Sobre Él reposa-

---

da no sólo los dones de la gracia a través de Cristo, sino también los dones de la naturaleza, a través del propio Cristo? [Glosa: Aquí puso don por lo dado]. Ciertamente el don es propio de la gracia, lo dado es propio de la naturaleza. Además otorgó a cada una de las criaturas sensibles e inteligibles el don de la esencia para que existan, a aquellas que sólo existen; a las que viven, el don de la vida por el que viven; a las que sienten, el don del sentido por el que sienten; a las dotados de razón, el don de la razón por el que buscan y encuentran, en el acto de razonamiento, las naturalezas de los entes; a las dotados de intelecto, el don de comprender, por el que se mueven con un movimiento circular [564B] alrededor de Dios, esto es, en torno a la Causa de todas las donaciones, ejerciendo un movimiento inefable y una rotación admirable, según un modo que excede a todo conocimiento y a toda criatura.

101 *Zacarías*, 4, 2. Máximo el Confesor, *Quaestiones in Thalassium*, LXIII, 1 42 (CCSG 22, p. 144-147; PG 90, 665B 668A).

102 *Éxodo*, 25, 31.

a [en tanto que pertenezca a este mismo misterio].

103 *San Juan*, 1, 9.

104 Máximo el Confesor, *Quaestiones in Thalassium*, LXIII, 121 127 (CCSG 22, p. 152 155; PG 90, 672B). Cfr. Eriúgena, *Vox spiritualis*, xxiii, 23 31 (SC 151, pp. 312 314; PL 122, 296C).

b [y al Padre].

c [me refiero al Hijo].

105 *Isaías*, 11, 2.

rán los dones que reparte el Espíritu de Dios, "el Espíritu de la Sabiduría y del entendimiento, el Espíritu del consejo y de la fortaleza, el espíritu de la ciencia y [565A] de la piedad; y lo llenará el Espíritu del temor del Señor"[106]. Y la cabeza de la Iglesia, que es Cristo, al recibir primeramente[a] por su humanidad todos estos espíritus –esto es, todos los dones del Espíritu–, los reparte mediante su espíritu a la Iglesia. "El Espíritu Santo[107], como subsiste en la naturaleza[b] según la esencia de Dios y del Padre, así también subsiste en la naturaleza del Hijo[c] según la esencia, puesto que procede esencialmente del Padre mediante el Hijo nacido inefablemente". Por esto, los dones que distribuye no son sólo suyos[108], sino que también son del Padre del que procede, y del Hijo mediante el cual procede.

Y no vayas a pensar que los dones multiformes del Espíritu, por los que los multiformes gérmenes del pecado son expulsados de la Iglesia y son extinguidos en ella constituyen los únicos dones distribuidos por el Espíritu. [565B] "La sabiduría[109] consigue la destrucción de la insensatez; el intelecto, la eliminación de la necedad; el consejo o deliberación destruye la indiscreción; la fortaleza disuelve la debilidad; la ciencia llega a abolir la ignorancia; la piedad persigue la impiedad, y erradica la perversión de las obras implicadas en ella; el temor echa fuera la ceguera debida al desprecio". Pero además de estos dones de la gracia[110] con los que la Iglesia se purifica, se edifica, es iluminada y es perfeccionada, están los[d] de todos los bienes; y ninguno de los fieles pone en tela de juicio que tales bienes, según la esencia y según los accidentes naturales, no provienen de otra parte sino de la causa de todos los bienes –quiero significar al Padre–, por el que se hacen todos los bienes en el Hijo en el que están todos y la distribución de estos bienes sólo se realizan a través del Espíritu Santo que los reparte todos a todos, según quiere.

---

106 *Isaías*, 11, 2 3.

a [para su cuerpo].

107 Máximo el Confesor, *Quaestiones in Thalassium*, LXIII, 167 172, según la versión de Eriúgena, 137 140 (CCSG 22, pp. 154 155; PG 90, 672C).

b [en].

c [en].

108 *I Carta a los Corintios*, 12, 11.

109 Máximo el Confesor, *Quaestiones in Thalassium*, LXIII, 143-147 (CCSG 22, pp. 154 155; PG 90, 672D).

110 Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 449D (CCCM 161, 324 326).

d [dones].

El Teólogo dice[111]: "Todo [565B] lo óptimo otorgado y todo don perfecto desciende de arriba abajo desde el Padre de las luces". ¿Qué cosa puede ser más evidente? ¿Qué más claro? Dice que no proceden de otra parte, sino del Padre de las luces, esto es, del Padre de todos los bienes que lo son por naturaleza y por la gracia. Bellamente, todos los dones son denominados luces, los cuales descienden de la luz ingénita a través de la luz engendrada y a través de la luz que procede a cada uno de los entes, y son divididos según sea la capacidad[a] de cada una de las esencias de la sustancia, ya sea general, ya específica. Ahora bien, es evidente que lo que el apóstol dice como aplicado al hombre solo –"Hombre, ¿qué tienes que no hayas recibido?"[112]–, puede decirse universalmente de toda la criatura visible e invisible. Pues no hay naturaleza creada que tenga algo que no haya sido recibido de la Naturaleza creadora. En efecto, si existe[b], de ella recibe el ser; si es viviente, de ella recibe el vivir; si siente, de ella recibe el sentir; si goza de razón, de ella recibe la razón; si entiende, de ella recibe el entendimiento y otras mil cosas del mismo género. [566A] Así pues, si en la naturaleza de los entes creados sólo se conoce lo que ha sido donado por el Creador, se sigue que la criatura, tanto esencial, como accidentalmente, no es nada más que dones del Creador. La Teología concede al Espíritu Santo, como una cierta propiedad suya, la distribución de los dones. Así pues, todas las cosas que el Padre hace en el Hijo, el Espíritu Santo las distribuye y se las reparte a cada uno, según quiere.

¿No ves cómo la Teología entiende atribuir a cada una de las Sustancias o de las Personas de la Bondad divina, sus propiedades? En efecto, al Padre le da el crear todas las cosas. Al Verbo le concede el hecho de que lleguen a ser en Él universal, esencial y absolutamente todas las causas primordiales de todos los entes. Al Espíritu[c] le asigna el distribuir las causas primordiales, creadas en el Verbo, para fecundarlas en sus efectos; esto es[d], distribuirlas en géneros y especies, en individuos y diferencias, se trate de las esencias celestes que carecen totalmente de cuerpos, o de las que están inherentes a los cuerpos sutilísimos y espirituales, [566B] formados a partir de la

---

[111] *Santiago*, 1, 17. Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, I, 23 56 (CCCM 31, pp. 1 2); *Commentarius in Evangelium Johannis*, III, ix, 51 74 (SC 180, pp. 252 256; PL 122, 325C 326A); *Periphyseon*, III, 631D 632A.

[a] [de la naturaleza y la generosidad de la gracia].

[112] *I Carta a los Corintios*, 4, 7.

[b] [Como [565D] hemos dicho antes].

[c] [Santo].

[d] [en].

simplicidad de los elementos[a], bien se trate de los seres sensibles de este mundo visible, universales o particulares, separados por los lugares, movibles en el tiempo, diferentes[b] por la cantidad y la cualidad, no porque la operación de la indivisible unidad de las sustancias divinas sea una operación divisible –pues lo que hace el Padre, eso hace el Hijo y también el Espíritu Santo–, sino porque es evidente que la divina Teología distribuye a cada una de las personas determinadas propiedades individuales[c].

A. Lo veo claramente y me parece que es muy verosímil y apropiado a las expresiones divinas. Pero, ¡ojalá!, tú nos convencieras con una semejanza tomada de nuestra naturaleza, puesto que se manifiesta que ésta es semejante a Dios en lo dicho sobre las propiedades de la economía divina.

N. Difícilmente creo que se te oculte la trinidad de nuestra naturaleza. [567A]

A. ¡Por favor!, dime cuál es.

N. ¿No recuerdas sobre qué estábamos de acuerdo entre nosotros en la disertación del libro primero? ¿Acaso no fue evidente para nosotros que no había ninguna naturaleza que no subsistiese en estos tres términos, que los griegos[113] –como hemos dicho a menudo– llaman οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια esto es, esencia, potencia, operación–?

---

[a] [universales].

[b] Quien aprobase que las causas primordiales carecen de cuerpo visible o invisible, de cualidad y de cantidad, no lo admitirá sin motivo. Ahora bien, llamamos cuerpo invisible a la subsistencia, considerada simple y por sí misma, de cada uno de los elementos de este mundo. Pero aunque se juzgue no inconvenientemente que las esencias celestes esto es, las potencias angélicas debido a la excelencia de su naturaleza inteligible, están más allá de este mundo sensible, sin embargo consultadas las opiniones de los Santos Padres no se debe pensar que están totalmente carentes de cuerpos espirituales. En efecto, no [566C] se debe creer que esas esencias celestes o virtudes angélicas caen bajo cuerpos espirituales extraños, sino bajo cuerpos siempre espirituales, que están inherentes a ellas y que aparecen a los sentidos humanos con frecuencia.

[c] Y se entiende con toda verdad que las tienen. Evidentemente, en la Santa Trinidad, no sólo se conoce la unidad de la operación común, sino que tampoco se excluye la propiedad de las operaciones separadas. En efecto, si en la Trinidad hay unidad de esencia y diferencia de sustancias, no veo por qué no se va a creer y a entender que hay en ella una operación común y una operación diferente, de manera que la operación común se atribuya a la esencia común [566D] y la acción trina no se elimine de la Trinidad sustancial.

[113] Jámblico, *De mysteriis*, II, 1 (ed. E. Des Places, Paris, 1966, p. 77). Proclo, *Elementatio theologica* 169 (ed. Dodds, Oxford, 1963, p. 146, 24 25); *Platonica theologica*, I, 18 (ed. H. D. Saffrey, Paris, 1968, p. 86, 2 4). Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XI, 2 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, pp. 41 42; PG 3, 284D). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1539 1540 (CCSG 18, p. 97; PG 91, 1184D).

A. Lo recuerdo perfectamente y lo sostengo con firmeza[114].

N. Así pues, nuestra naturaleza, que se llama humana, por el hecho de ... de ella participan todos los hombres, subsiste por su esencia, potencia y operación.

A. Considero que ningún experto de la filosofía divina tiene dudas sobre este punto.

N. ¿Qué te parece? ¿No es verdad que, según el testimonio de la Santa Escritura, nuestra naturaleza ha sido creada a imagen y semejanza de Dios?[115]

A. Tu pregunta es innecesaria. No es hombre quien duda de eso. [567B]

N. ¿Piensas que Dios, quien creó nuestra naturaleza a su imagen, es cuerpo o espíritu?

A. Dudar sobre eso es también ridículo. Dios es espíritu, y quienes lo adoran lo adoran en espíritu y en verdad[116].

N. Luego, la imagen[117] de Dios ha sido impresa en nuestra naturaleza no según el cuerpo, sino según el alma.

A. También eso hay que confesarlo como muy verdadero.

*[Acerca del símbolo de la fe]*

N. Dios, pues, es Trinidad y unidad, esto es, tres sustancias en una esencia y una esencia en tres sustancias o personas. Como[118] dicen los griegos μίαν οὐσίαν τρεῖς ὑποστάσεις o τρία πρόσωπα –esto es, una sola esencia y tres sustancias o personas–, y así también dicen los latinos una sola esencia y tres sustancias o personas. Pero parece que se diferencian en esto: no encontramos que los griegos[119] digan [567C] μόνην ὑπόστασιν –esto es, una sustancia–, en cambio los latinos con mucha frecuencia suelen decir una sustancia, tres personas. Los griegos dicen ὁμοοῦσιον, ὁμάγαθον, ὁμοθέον

---

[114] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 486BC, 490AB, 505CD (CCCM 161, 1883 1891, 2044 2048, 2727 2734).

[115] *Génesis* 1, 27.

[116] *San Juan*, 4, 24.

[117] San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, Salmo 42, 6, 21-33; Salmo, 48, 11, 11, 26 37; Salmo 54, 3, 42 48 (CCSL 38 39, pp. 479, 574, 657; PL 36, 480, 564, 629). Cfr. Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, III, vi, 19 21 (SC 180, p. 232; PL 122, 321A).

[118] San Agustín, *De Trinitate*, V, viii ix, 10 (CCSL 50, pp. 216 217; PL 42, 917 918).

[119] *Nicaenum symbolum* (ed. G. L. Dossetti, Rome, 1967, p. 230; PG 20, 1540B). Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 5 (ed. B. Suchla, p. 116, 9; PG 3, 593B). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVIII, 649 (CCSG 18, p. 209 y p. 284; PG 91, 1348B).

esto es, de una única esencia, de una única bondad, de una única Divinidad [a].

A. La fe católica de la Iglesia universal confiesa todo esto y en cuanto es posible, lo hace comprender. Pero, ¿a dónde lleva todo esto?

N. A ninguna otra parte se dirige, sino a aclarar, de acuerdo con nuestras capacidades, cómo la trinidad de nuestra naturaleza [567D] expresa la imagen y la semejanza[b] de la Trinidad creadora , esto es, qué [c] es lo más conveniente al Padre, qué al Hijo, y qué se debe añadir[d] al Espíritu Santo. [568A]

*[Sobre la imagen. Acerca de la Divinidad Trina y Una]*

A. No se me ocurre nada más probable que acomodar la esencia a la imagen del Padre, la potencia a la imagen del Hijo y la operación al Espíritu Santo. [568B] Evidentemente, la sustancia paterna es primordialmente sustancia, porque de ella el Padre engendró la sustancia de la filiación y de ella también emitió la sustancia de la procesión. No quiere decir que la única esencia de la Santa Trinidad sea divisible –pues es una sola e indivisible–, sino que siendo una sola esencia no carece de diferencias sustanciales. Pues hay una Divinidad generadora, una Divinidad generada y una Divinidad procedente, con tal de que sea una Divinidad única e indivisible, pero no indivisible por diferencias sustanciales. También la potencia se une de modo conveniente a Dios Hijo, puesto que el Hijo es denominado con frecuencia por la Teología Potencia del Padre. Pero, para recibir un solo testimonio de entre los muchos posibles, oye al Apóstol[120]: "Lo invisible de Dios, su eterna potencia y su eternidad son conocidos mediante las cosas que han sido

---

[a] O una esencia sola, una bondad, una Divinidad. Pues estos nombres que entre los griegos manifiestan la inseparabilidad de la naturaleza divina, no se traducen fácilmente a la lengua romana y de ningún modo con plena exactitud según opino . Y por ello se traduce mediante περίφρασιν el sentido de ellos separadas las palabras de modo que sólo se entienda su valor; pero su interpretación no se expresa con una traducción literal.

[b] [en sí misma].

[c] [en ella].

[d] Digo lo más conveniente: aunque la trinidad de nuestra naturaleza es convenientemente la imagen total de toda la trinidad divina toda ella lleva la imagen del Padre, toda la del Hijo, y toda la del Espiritu santo , sin embargo según opino en ella sucede que puede ser acomoda da con toda evidencia a cada una de las personas. Pues en ella toda nuestra trinidad se encuentra en cada una de ellas. Se encuentra en ella su esencia, su poder y su operación; su potencia, su esencia y su operación; su operación, su esencia y su potencia: como el Padre se encuentra en el Hijo y en el Espíritu Santo; el Hijo en el Padre y en el Espíritu Santo; y el Espíritu Santo se encuentra en el Padre y en el Hijo.

[120] *Carta a los Romanos*, 1, 20.

creadas". En este pasaje entendemos que la Potencia [568C] del Padre es la Sabiduría del Padre[a], y que la Eternidad es el Espíritu Santo, según el testimonio del venerable maestro Máximo. Que el Espíritu Santo suele ser llamado[121] en las Escrituras con el nombre de Potencia, está atestiguado en el Evangelio, en el momento en el que el Señor decía a la mujer αἱμαροῦσαν –que padecía un flujo de sangre– al curarla[122]: "He sentido que una potencia ha salido de mí", esto es, el Espíritu Santo que reparte los dones de la curación. ¿Qué voy a decir de la operación esencial de nuestra naturaleza? ¿No es verdad que se asocia al Espíritu Santo de modo muy apropiado dicha operación, puesto que a Él se le atribuye la operación propia de las potencias y las donaciones divinas y su distribución de modo universal y propio para cada uno? Así pues, la propiedad de la sustancia del Padre es reconocida en la esencia de nuestra naturaleza; la propiedad de la sustancia del Hijo es conocida en la potencia de nuestra naturaleza; y la propiedad de la sustancia del Espíritu Santo, en la operación. [568D]

N. Pienso que tu respuesta no discrepa de la verdad[123]. Pero mira qué te parece la famosísima trinidad de nuestra naturaleza, que [569A] está comprendida en el intelecto, en la razón y en el sentido. ¿Acaso se diferencia de la que hemos hablado, o es una sola e idéntica, y no son dos distintas de nuestra naturaleza una e idéntica? Al hablar del sentido me refiero al interior, no al exterior. Pues el interior es coesencial a la razón y al intelecto. En cambio, el exterior, aunque parece pertenecer al alma[b], sin embargo no constituye la esencia del alma, sino que –como dicen los griegos[124]– es una unión del alma y del cuerpo; en efecto, liberado el cuerpo y retirándose la vida, desaparece totalmente. Pues si permaneciera en el alma y perteneciera a su sustancia, evidentemente también se serviría de él fuera del cuerpo. Ahora bien, dado que sin el cuerpo, el alma ni se sirve, ni puede servirse del sentido externo, queda que ni permanece en el cuerpo [569B] una vez abandonado, ni está adherido al alma que abandona la dirección del cuerpo[c]. Y si uno con

---

[a] [me refiero al Hijo].

[121] San Ambrosio, *Explanatio psalmorum*, *Salmos,* 47, cap. 17 (CSEL 64, p. 357, 7 12).

[122] *Lucas*, 8, 46.

[123] Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 743C (SLH 13, p. 4, 22 24 y pp. 278 279); *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, XI, 94 103 (CCCM 31, p. 160).

[b] [más que al cuerpo].

[124] Gregorio de Nisa, *De imagine*, XV (PG 44, 176B; ed. M. Cappuyns, p. 230, 24 29). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 792CD. Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 397 (CCSG 18, p. 57; PG 91, 1128A5 6).

[c] *[Definición del sentido exterior].* Incluso en la definición con la que San Agustín quiso definir el sentido exterior, parece que no está enumerado dentro de las partes sustanciales del

suficiente atención examina la propiedad de la lengua griega, encontrará en el nombre la propiedad de los dos sentidos. En efecto, en ella[125] el intelecto es νοῦς, la razón λόγος, el sentido διάνοια; no el sentido exterior, sino el interior. Y la trinidad esencial del alma, constituida a imagen de Dios, subsiste en estas tres facultades. Hay, pues, un intelecto, una razón y un sentido, el cual [569C] es denominado interior y esencial. En cambio, el sentido externo[126] –al que hemos denominado nexo del cuerpo y del alma– recibe el nombre de αἴσθήσις, en cambio el órgano en el que reside es αἰθητήρια, como si dijera αἰσθῆσεως τηρία esto es, guardianes del sentido–. Pues en los órganos, el sentido es protegido y opera. Y son numéricamente cinco: vista, oído, olfato, gusto y tacto.

Ni te debe impresionar que yo haya denominado con los nombres del sentido dividido en cinco partes, a su propio órgano dividido en cinco partes también. En efecto, el llamar a las sedes de los sentidos con los nombres de los cinco sentidos es un uso muy frecuente, tanto en la expresión común, como en la Santa Escritura. El órgano de la vista se llama ojo, oreja el del oído; y de modo semejante los demás sentidos dan su significado a sus órganos. Pero no se dice[127] que el sentido está dividido en cinco partes porque en sí mismo sea dividido numéricamente en cinco partes [569D] –pues es simple y uniforme y posee en el corazón su sede principal–, sino porque mediante el órgano del cuerpo, dividido en cinco partes, recibe interiormente, como mediante las cinco puertas de una ciudad, las imágenes de las realidades sensibles procedentes[a] de las cualidades y de las cantidades del mundo exterior; y [570A] como mensajero anuncia al sentido interior, que es el que preside, estas percepciones que introduce del exterior.

---

alma. Lo define: "El sentido es una pasión del cuerpo del que el alma en cuanto tal no es ignorante". Del mismo modo, hay otra definición que dice: "El sentido es una φαντασια sacada de los entes sensibles por los órganos del cuerpo". De modo semejante, es evidente que este sentido externo no está unido a la naturaleza del alma sino que está constituido como intermediario del cuerpo y del alma.

[125] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 119 121 (CCSG 18, p. 48; PG 91, 1112D). Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 11, 22 24.

[126] Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 397 y XVII, 106 (CCSG 18, p. 57 y p. 139; PG 91, 1128A6 y 1248B6 7). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 497CD (CCCM 161, 2371 2376).

[127] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 10 (PG 44, 152C 153C; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, pp. 220 221). San Agustín, *De libero arbitrio*, II, iv v, 10 11 (CCSL 29, pp. 243 245; PL 32, 1246 1247).

[a] [y con las demás con las que se forma el sentido exterior].

A. No me impresiona que con los nombres de los sentidos se signifiquen sus órganos, ni se me oculta la diferencia de los sentidos que estableciste claramente –según creo–. Y en conformidad con la capacidad de mi escaso ingenio manifestaré qué es lo que pienso sobre la trinidad de nuestra naturaleza citada anteriormente. Es evidente que existen las dos trinidades con las que se prueba que nuestra naturaleza subsiste, en cuanto que ha sido creada a imagen de Dios; pero, una vez examinada la verdad, se encuentra que no se diferencian recíprocamente entre sí realmente, sino que se diferencian por los nombres solos. En efecto, νοῦς y οὐσία –esto es, el intelecto y la esencia– significan[a] la parte más excelsa de nuestra naturaleza. Pues la esencia de nuestra alma es el intelecto, que preside[b] el universo de la naturaleza humana. λόγος o δύναμις esto es, la razón o la potencia– manifiesta como una segunda parte[c]. La parte de la διάνοιας y de la ἐνέργειας –esto es, la parte del sentido y de la operación– es denominada con esos vocablos[d]. Y con esto hay que entender no dos trinidades sustanciales, sino una sola y la misma, hecha a semejanza de su Creador.

Sin embargo, me sorprende por qué motivo la vida misma, que es denominada[128] por los griegos θρεπτική y αὐξητική, y por los nuestros nutritiva y aumentativa –pues nutre los cuerpos y les otorga el aumento–, veo que no es enumerada por ti ni como una cuarta [570D] sustancia de la naturaleza humana, ni dentro de la trinidad esencial; y es pasada por alto

---

a *[Sobre los tres movimientos inherentes a la imagen de Dios]*

Aún más, un movimiento muy excelso. Evidentemente –como tú entiendes– no son cosas distintas el ser de nuestra naturaleza [570B] y el ser movida. Pues su esencia es un movimiento estable en torno a Dios y a la criatura, y un estado móvil. Ahora bien, cuando se mueven en torno a Dios, quien transciende todo lo que existe, su movimiento es máximo. Cuando gira en torno a sus causas primordiales que se encuentran próximas e inmediatamente después de Dios, se entiende que se mueva con una cierta moderación intermedia. Por otro lado, cuando intenta profundizar en los efectos, tanto visibles como invisibles de las causas primordiales, se reconoce que padece el mínimo movimiento suyo; no porque un movimiento idéntico sustancial pueda, en sí mismo, aumentar o disminuir, sino que se juzga que es mínimo, medio y máximo, según la dignidad de los entes en torno a los que gira.

b [570C] [puesto que se mueve en torno a Dios, por encima de toda naturaleza y de todo conocimiento].

c [no sin razón, puesto que se mueven en torno a los principios primordiales de los entes que vienen después de Dios].

d [obtiene el lugar último del alma humana; y no sin razón, puesto que se mueve en torno a los efectos de las causas primordiales, tanto visible como invisibles].

128 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVIII, 452-453 (CCSG 18, p. 202; PG 91, 1337C).

totalmente y como no perteneciente de ninguna manera a la constitución de nuestra naturaleza.

N. No te extrañes. No hemos hecho eso sin motivo. Evidentemente, la exposición ahora no es de la naturaleza universal humana que consta, evidentemente, de cinco partes –esto es, de cuerpo [571A] y movimiento vital, sentido, razón e intelecto–, sino que se refiere sólo a aquella parte en la que se ve la imagen y semejanza del Creador, esto es, el intelecto, la razón y el sentido interior; o, por decirlo de otra manera, la esencia, la potencia y la operación. En estos tres componentes se reconoce la imagen expresa de la Trinidad Suprema y Santa. Pues es distinto el lugar para explicar el movimiento vital con el que el alma nutre, unifica, vivifica y gobierna al cuerpo, y también le da incremento[a], y se hará la exposición[129] al hablar de las naturalezas sensibles, con la ayuda de Dios. Pues esa parte, puesto que se conoce fuera de la propiedad de nuestra esencia inteligible por la que hemos sido creados a imagen de Dios, precisamente por eso, [571B] ha sido omitida ahora por nosotros,

| | |
|---|---|
| mientras haya un movimiento de nuestra operación sustancial que –como hemos dicho–, se llama sentido interior. | Mientras haya un movimiento, fuera de la naturaleza primordialmente creada, sometida a nuestra operación sustancial –que (como hemos dicho) se llama sentido interior– y añadido a la pena del pecado. |

Y el cuerpo con este –es decir, movimiento– gobierna los accidentes que han sido añadidos a la naturaleza humana –después de su esencia primordial–; me estoy refiriendo al cuerpo corruptible y mortal, diferente en los lugares y en los tiempos, dividido por el número de las partes, extenso en el espacio, sometido a los aumentos y disminuciones, sujeto a las cualidades y a las cantidades, inclinado a todos los movimiento irracionales, asilo de un alma aún carnal por razón de su desobediencia y soberbia, alma encadenada a las diversas calamidades, y a todas las demás limitaciones que pueden decirse y conocerse experimentalmente sobre la infelicidad de la naturaleza humana, en esta vida, expulsada de la felicidad [571C] del Paraíso.

Así pues, el movimiento de la naturaleza humana, para gobernar estos accidentes que le han sido añadidos como castigo de la transgresión del

---

[a] [y del cuerpo, que obtiene el último lugar de cada una de las criaturas].

[129] Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 754CD, 786C 787D, 790B 791C, 824C 825C.

precepto divino –me refiero al castigo[130] no como una venganza de un Dios encolerizado, sino a la pedagogía de un Dios misericordioso–, es dejado no sin razón fuera de los términos de nuestra trinidad esencial[a]. Y, por tanto, este cuerpo se desarrolló no por causa de la naturaleza, sino a partir del pecado, del que inmediatamente carecerá nuestra naturaleza, una vez renovada en Cristo y restituida a su prístino estado. Pues el cuerpo no puede ser coeterno a la naturaleza, el cual está inherente a ella por el pecado; y –tal y como pienso– no es un inconveniente el que no sea enumerado entre los componentes sustanciales de la propia trinidad de nuestra naturaleza. [572A]

A. En absoluto, no es inconveniente, sino que es muy conveniente a la investigación sutil y sopesada y al hallazgo de la naturaleza racional. Pero aún no veo con qué fin dices esto.

N. Sé paciente. El tema que tenemos entre manos, no es un tema de poca monta; y no puede ser investigado, ni hallado, si no es con muchas vueltas de un razonamiento muy atento, si [572B] es que realmente puede ser resuelto con claridad. Pues no le está permitido a ningún entendimiento humano, por muy perspicaz que parezca en su capacidad de investigación, sin que pueda ser acusado de temeridad, pretender resolver por sí mismo esta cuestión que excede sus fuerzas[b]. Si no me equivoco, tratamos de averiguar cómo, partiendo del argumento de la trinidad sustancial de nuestra naturaleza creada a imagen de Dios, podemos investigar la Trinidad suprema, que es Dios, y cómo podemos atribuir sus operaciones propias a cada una de las Personas en relación a la naturaleza creada.

A. Eso es lo que intentamos saber. El orden de los hechos exige que busquemos[c] de ese modo la verdad, la cual, [572C] cuanto con más afán y trabajo se busca, tanto más ardientemente se ama y más claramente se

---

[130] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 540B; IV, 849B; V, 864B, 953B; *De praedestinatione*, 14, 165 166 (CCCM 50, p. 86).

[a] Y no se vaya a juzgar que con estas palabras nosotros pretendemos enseñar que la citada trinidad de la naturaleza humana, creada a imagen de Dios en el Paraíso, ha carecido completa mente de cuerpo antes de pecar; ¡Lejos, lejos esté de nosotros el creer eso, o en cierto modo pensarlo! En efecto, sintética y sincrónicamente, el Creador creó nuestras almas y nuestros cuerpos en el Paraíso, me refiero a los cuerpos celestes espirituales, como han de ser después de la resurrección. Pues no se debe de dudar que los henchidos [571D] cuerpos mortales corrup tibles, con los que ahora somos oprimidos, no son ocasionados por la naturaleza, sino por el pecado.

[b] [al prometer, por sí mismo, encontrar lo que supera sus fuerzas. Pues si se resuelve, no lo resuelve el que indaga, sino que lo soluciona quien es buscado y es la luz del mundo].

[c] [evidentemente, con el argumento de la imagen se debe buscar la verdad, cuya imagen es].

encuentra. En efecto, ¿qué provecho tiene la rapidez aquella a la que escapa la contemplación pura de la verdad? O, ¿por qué va a dañar la lentitud a la que sale al encuentro el rostro deseado?

N. Así pues, empecemos nuestro razonamiento con las palabras del venerable Máximo, sirviéndonos de sus palabras no literalmente, sino del sentido de ellas.

A. Comienza el camino del razonamiento, como quieras.

*[Sobre los tres movimientos del alma. La distinción del sentido exterior y el sentido interior. El primer movimiento]*

N. Los tres movimientos del alma son: el primero según el espíritu; el segundo según la razón; el tercero según el sentido. El primer movimiento es simple[131], transciende la naturaleza del alma misma y carece de interpretación[a]; "mediante [572D] este movimiento realizado en torno al Dios desconocido, el alma movida no conoce de ningún modo, a través de los existentes, al mismo Dios, debido a su excelencia"; esto es, no conoce nada de su esencia[b]. El movimiento segundo[132] es aquel por el que la razón define al Dios desconocido [573A] en cuanto que es Causa de todos los seres; pues define que Dios es la Causa de todo. Y este movimiento se encuentra dentro de la naturaleza del alma "mediante el cual el alma es movida de manera natural", y asimila por la operación del conocimiento –esto es, expresa en sí misma con el conocimiento de las causas– "todas las causas naturales formadoras de todos los entes que subsisten creadas eternamente en El mismo que es conocido sólo como[c] Causa[d]; y este conocimiento se origina en el segundo movimiento, a partir del primero. El tercer movimiento[133] es el "compuesto por el que, a los objetos que están

---

[131] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 121 123 (CCSG 18, p. 48; PG, 91, 1112D 1113A).

[a] [esto es, carece del conocimiento del Mismo en torno al que se mueve].

[b] [esto es, no puede encontrarlo en ninguna esencia o sustancia o en alguna cosa que pueda ser dicha o entendida. En efecto, la esencia divina transciende todo lo que es y todo lo que no es; y de ningún modo puede definirse qué es].

[132] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 124 127 (CCSG 18, p. 48; PG, 91, 1113A).

[c] Glosa: Esto es, que de Dios ninguna otra cosa se conoce sino que es causa de todos los seres. Así pues, el alma conociendo únicamente de Dios que es la causa de todos los seres conforma las causas creadas de todos los seres en el mismo en sí misma.

[d] [se conoce porque es causa].

[133] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 127 129 (CCSG 18, p. 48; PG, 91, 1113A).

fuera", el alma, "como tocándolos por medio de ciertos signos, reconstruye las razones de los objetos sensibles en ella misma". Y este movimiento recibe el nombre de compuesto, no porque él no sea simple en sí mismo –de la misma manera que el primero y el segundo son simples también [573B]–, sino porque no comienza a conocer por sí las razones de las realidades sensibles por sí mismas. En primer lugar, el alma, recibiendo, reuniendo en sí misma, dividiendo y ordenando las fantasías de las mismas realidades, mediante el sentido externo –el cual se subdivide en cinco partes, según el número de los órganos corporales en los que y por los que actúa– dispone dichas fantasías; después, llegando mediante ellas a las razones de estas realidades a las que pertenecen las fantasías, el alma las trata[a] y las conforma[b] dentro de sí misma.

Ahora bien, cuando el tercer movimiento[134] del alma abandona las fantasías de los objetos sensibles y conoce claramente las razones despojadas de toda imagen corporal al conocerlas en su simplicidad propia, el tercer movimiento transmite entonces al primer movimiento, a través de la intermediación del segundo, las razones de los objetos sensibles despojadas ya de toda fantasía y contempladas pura y verdaderamente tal y como esas razones subsisten en ellas mismas en cuanto operación simple de una facultad también simple, es decir, [573D] que las transmite como razones universales por una operación universal. Sin embargo, el mismo primer movimiento refiere[c] cualquier cosa que percibe del tercero al segundo, después el primer movimiento refiere cualquier cosa que percibe a partir del mismo segundo movimiento en las configuraciones de los seres creados

---

[a] [me refiero a los modos de ser de las realidades sensibles].

[b] Y no te extrañe que antes hayamos dado la definición de que el sentido externo es la fantasía de las realidades sensibles, y ahora enseñemos que mediante él las fantasías de las mismas realidades sensibles lleguen al sentido interno. En efecto, el movimiento tercero tiene el principio de su movimiento partiendo de las fantasías de las realidades exteriores que le son comunicadas [573C] a través del sentido externo. Pues hay dos especies de fantasías, de las que la primera es la que partiendo de la naturaleza sensible se origina primero en los órganos de los sentidos y se llama propiamente imagen impresa en los sentidos; la otra, en cambio, es la que en un orden siguiente se forma de la imagen dicha y es la fantasía que propiamente acostumbra a ser denominada sensación externa. La primera está siempre inherente al cuerpo, la segunda, al alma. La primera, aunque esté en el sentido, no se siente a si misma, pero la segunda no sólo se siente a sí misma, sino que también recibe a la primera.

[134] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 131 132 (CCSG 18, p. 48; PG, 91, 1113A, al sentido).

[c] [esto es, conoce que proceden de Dios mediante esas causas hasta llegar a todas las cosas que existen después de Él, y de nuevo conoce que todo retorna a Él mediante las mismas causas].

[574A] por Dios, quien siendo desconocido por sí mismo de modo directo en cuanto a la esencia, sin embargo llega[135] a ser conocido de modo indirecto en cuanto Causa de todos los seres y en los principios de todos los seres –esto es, en las causas primordiales creadas por Él y en Él y por Él distribuidas–.

Así pues, el movimiento del alma[136], purificada por la acción, iluminada por el conocimiento, perfeccionada por la teología, es el movimiento por el que el alma siempre y eternamente se mueve[137] en torno a Dios desconocido, y comprende que Dios mismo subsiste más allá de su naturaleza y de la naturaleza de todos los seres como absolutamente transcendente a todo lo que puede decirse y conocerse sobre Él, y además de todo lo que ni puede decirse, ni conocerse sobre Él; y sin embargo en cierto modo comprendiendo que existe, negando que Él mismo sea alguno de los existentes o de los no existentes, [574B] y considerando que todas las cosas que se predican de Él, no se predican con propiedad, sino metafóricamente. Los griegos lo llaman νοῦς, los nuestros lo llaman intelecto[138], ánimo o mente; es sustancial y se entiende que es la parte principal del alma. Es propio del alma ser esencialmente y moverse sustancialmente. Evidentemente, ella subsiste en sus movimientos y sus movimientos subsisten en ella. Es una naturaleza simple e individual y solamente separada por las diferencias sustanciales de sus movimientos. Pues, si es tradición de los Santos Padres que las esencias celestes[139] –a las que también las expresiones divinas las denominan virtudes celestes y angélicas–, no son sustancialmente nada más que movimientos eternos e incesantes en torno al Principio de todas las cosas desde el cual, mediante el cual, y en el cual y [574C] para el cual se mueven y subsisten[a], ¿qué obstáculo va a haber para que no vayamos

---

[135] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 2 (ed. B. Suchla, p. 110, 4 6; PG 3, 588C). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 538 542 (CCSG 18, p. 62; PG, 91, 1133C).

[136] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 449D (CCCM 161, 324 326); II, 565B.

[137] Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxxii, 68 69; IV, v, 27 28 (SC 180, pp. 186 y 304; PL 122, 312C y 336B.

[138] Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, II, 664 672 (CCCM 31, pp. 37 38).

[139] Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 8 (ed. B. Suchla, p. 153, 4 9; PG 3, 704D 705A).

[a] Pues el movimiento de las virtudes celestes alrededor de su principio es circular, esto es, este movimiento parte de él como de su principio, se despliega por Él, como por sus causas creadas en Él, se mueve en Él, como en sus leyes naturales que en Él se encuentran y fuera de las cuales ni quieren, ni pueden, ni quieren poder salir, y a Él, sin duda, vuelven como a su fin. Este movimiento se encuentra en la sola inteligencia. En efecto, las virtudes celestes conocen

a entender, de modo semejante, que los intelectos humanos[140] incesantemente se muevan en torno a Dios, puesto que existen y son por Él, mediante Él[141], en Él y para Él?[a]. Principalmente, cuando las expresiones divinas hacen referencia al hombre, hecho a imagen de Dios. Pero no se encuentra que esto haya sido dicho abiertamente de los ángeles. También leemos[142] que las potencias celestes están de pie junto a Dios y que le sirven; [575A] por otro lado, la fe católica[143] da testimonio de que la naturaleza humana, hecha Dios en el Verbo de Dios, está sentada a la derecha de Dios y reina.

Pues lo que el Señor dice en general de cada uno de los hombres, después de la resurrección de todos[144]: "Serán como los ángeles de Dios en el cielo", pienso que no debe entenderse de la codignidad de la naturaleza, sino de la igualdad de la inmortalidad; y también debe entenderse que carecerán de sexo corpóreo y de toda generación corruptible. En efecto, no hay inconveniente en creer que la primera creación del hombre antes del pecado en el Paraíso –esto es, en la beatitud celeste– fue igual a la de los ángeles y como connatural[b]. Puesto que "el hombre, encontrándose en medio del honor, no lo entendió"[145], y "fue comparado a las bestias necias y fue hecho semejante a ellas"; se alejó mucho de la dignidad angélica y cayó en la calamidad de esta vida mortal. Pero, una vez que el Verbo se hizo carne –esto es, Dios se hizo hombre– se cumple lo que está escrito en el Salmo[146]: "¿qué es el hombre, puesto que te acuerdas de él, o qué es el hijo del hombre, dado que lo visitas?[c]. Lo hiciste un poco menor que los ángeles[d]. Lo

---

que existen por Él y que su intelecto es ejercitado en Él y saben que ellas no tienen otro fin nada más que Él.

[140] Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 9 y 10 (ed. B. Suchla, p. 153, 10 16; PG 3, 705Ay 705BC).

[141] *Génesis*, 1, 26 27.

[a] [pues los intelectos humanos se encuentran dando vueltas en el mismo [574D] círculo inteligible].

[142] *Tobías*, 12, 15; *Daniel*, 7, 10; *San Lucas*, 1, 19.

[143] Cfr. *Symbolum Constantinopolitanum*, ed. G. L. Dosseti, Roma, 1967, pp. 28 249: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 86.

[144] *San Marcos*, 12, 25.

[b] [De estas dos naturalezas, la angélica y la humana, la teología se pronuncia diciendo: "Tú que hiciste los cielos en el intelecto", esto es, para que fueran intelectos esencial y [575B] sustancialmente].

[145] *Salmos*, 48, 21.

[146] *Salmos*, 8, 5 8.

[c] [a saber, admirando la altura de la primera condición humana].

coronaste en medio de la gloria y del honor [575C]; le diste el señorío sobre las obras de tus manos, todo lo has puesto debajo de sus pies". ¿No se ve hasta qué punto la naturaleza humana fue humillada en el primer hombre después del pecado y cuánto, mediante la gracia, fue exaltada en el segundo hombre –me refiero a Cristo–? Evidentemente, no sólo fue restituido al estado primero de su naturaleza, sino también fue exaltado por encima de todas las virtudes celestes. "Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia"[147].

Así pues, si la naturaleza humana, renovada en Cristo, no sólo llega a la dignidad angélica, sino que también fue tomada en Dios más allá de toda criatura y es impío negar que lo que se ha hecho en la cabeza se hará en los miembros, ¿qué extraño es si los intelectos humanos no son nada más que movimientos inefables e [575D] incesantes –quiero decir entre estos hombres que son dignos– en torno a Dios[148], en el cual viven, se mueven y existen?[a]. [576A]

A. No sólo lo concedo, sino que también comprendo que el más excelso movimiento del alma en torno a Dios como desconocido, más allá de toda criatura, recibe con toda verdad el nombre de intelecto y subsiste como intelecto[b]. Pero, ¿cómo o por qué razón el intelecto, en tanto que está incluido dentro de los términos de la naturaleza humana, puede ascender sobre sí mismo y por encima de cada una de las criaturas, para poder perfeccionar sus movimientos sustanciales acerca del Dios desconocido que está muy alejado de cada una de las criaturas?

*[Sobre la incapacidad de la razón en cuanto a los entendimientos deificados]*

N. En esta parte de la teoría que examina las sustancias intelectuales y racionales, cuando se llega a la consideración de cómo la naturaleza creada, más allá de sí misma, puede ascender hasta llegar a adherirse a la naturaleza creadora, falla toda investigación acerca de la capacidad de la naturaleza [576B] de los que razonan. En efecto, en esa búsqueda no se contempla la

---

d Esto es, tú has permitido que el hombre fuera rebajado en su condición por causa de su soberbia y, por su propia voluntad, lo has dejado caer en la torpeza de una vida irracional. Pues según un cierto modo retórico de hablar, se dice que Dios hace lo que permite que sea hecho.

147 *Carta a los Romanos*, 5, 20.

148 *Hechos de los Apóstoles*, 17, 28.

a [Existen, sin duda, debido a las causas por las que existen; se mueven por las causas de las potencias por las que les es posible existir bien, y viven por las causas por las que existen siempre].

b Glosa: El supremo movimiento del alma humana se llama y es el entendimiento.

razón de la naturaleza, sino la altura inefable e incomprensible de la gracia divina. Evidentemente, no se encuentra en ninguna sustancia creada de modo natural la facultad, mediante la cual pueda superar tanto los términos de su naturaleza, como llegar por sí misma de modo inmediato a Dios. Pues esto es propio de la sola gracia, no, sin embargo, de ninguna facultad de la naturaleza[a].

A. Aunque de modo breve, la respuesta es suficientemente clara; y por esto dirige la agudeza de tu mente a la consideración del segundo movimiento del alma que es lo que nos apremia.

*[Sobre el segundo movimiento. La distinción del entendimiento y de la razón]*

N. Como hemos dicho[149], el movimiento segundo del alma es el que está contenido dentro de los términos de la naturaleza y define al propio Dios como causa, esto es, sólo conoce del Dios desconocido que existe; conoce que es la causa de todos los seres que existen; y también conoce que las causas primordiales de todos los seres han sido creadas por Él y en Él [576D] eternamente; y este segundo movimiento del alma imprime el conocimiento de estas causas conocidas por Él, en el alma de la que constituye el movimiento[b] propio, en cuanto se lo permite su capacidad receptiva, no para que el alma conozca qué son sustancialmente –pues esto supera a todo movimiento del alma–, sino para conocer universalmente que existen y que fluyen sobre sus efectos mediante una procesión inefable. Este es el movimiento que es llamado por los griegos λόγος o δύναμις, y es llamado por los nuestros razón o potencia; tiene su origen en el primer movimiento que es el intelecto. En efecto[150], de la misma manera que un

---

[a] Por ello, el Apóstol confiesa haber ignorado cómo fue arrebatado al Paraíso, exclamando: sé que el hombre ha sido arrebatado, pero desconozco el cómo: si dentro del cuerpo o fuera del cuerpo. Pues en los movimientos naturales del alma, en el cuerpo o fuera del cuerpo, no veo facultad alguna por la que yo pueda ser arrebatado al tercer cielo. Dios solo lo sabe, por cuya sola gracia conozco que yo he sido arrebatado. Evidentemente, ninguna naturaleza por [576C] sí misma es capaz de ascender al lugar del que el Señor dice: "Donde yo me encuentro, allí también estará mi servidor".

[149] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 124 127 (CCSG 18, p. 48; PG 91, 1113A). Ver 572D 573A.

[b] En efecto, de la misma manera que el alma recibe de las cosas inferiores las imágenes de las realidades sensibles -que los griegos llaman φαντασίας así también de las cosas superiores, esto es, de las causas primordiales, el alma recibe los conocimientos que los griegos [577A] llaman θεοφανίαι y los latinos suelen llamarlas apariciones divinas, los graba o fija en ella misma y, mediante ellas percibe un cierto conocimiento de Dios me refiero a las causas primeras ].

[150] San Agustín, *In Johannis Evangelium*, tract. Xxxvii, 9 (CCSL 36, p. 336; PL 35, 1674). Boecio, *Consolatio philosophiae*, IV, prosa 6, 12 (CCSL 94, pp. 79 80; PL 63, 815AB).

sabio artífice genera su arte de sí mismo y en sí mismo, y las mismas cosas que él hará las conoce previamente, y previamente conoce sus causas antes de que aparezcan en acto, y con su obra las crea universal y causalmente; así también el intelecto genera de sí y en sí su concepto, en el que conoce previamente todas las cosas [577B] que quiere hacer, y de modo previo las crea causalmente. En efecto, afirmamos que el plan no es otra cosa más que el concepto de la mente del artista. Así pues, el segundo movimiento del alma es la razón que se entiende como un esquema sustancial en el espíritu y como cierto arte generado por él mismo, de él mismo y en él mismo; y en la misma razón conoce previamente, y previamente crea lo que quiere hacer; y por eso, no en vano la razón recibe el nombre de forma del entendimiento. Evidentemente, el movimiento por sí mismo es desconocido, pero comienza a manifestarse tanto a sí mismo, como a los demás, en su forma, que es la razón. En efecto, de la misma manera que la causa[151] de todos los seres no puede mediante sí misma, ni por [577C] sí misma, ni por alguna otra cosa, saberse qué es, pero se conoce en cierto modo en sus teofanías, así también el intelecto, que siempre gira en torno a ella y ha sido creado totalmente semejante a su imagen, tampoco por sí mismo ni por alguna otra cosa puede conocerse qué es, pero comienza a manifestarse en la razón que se origina de él. Poco después se examinará por qué razón puede acaecer lo que he dicho: que la causa de todos los seres y el entendimiento no pueden por sí mismos conocerse qué son. Tal y como opino se ha dicho suficientemente qué es el segundo movimiento y de dónde tiene su origen.

A. Claramente se ha dicho lo suficiente.

*[El tercer movimiento]*

N. Así pues, queda el movimiento tercero que trata sobre cada una de las causas de cada uno de los entes que de un modo simple –esto es, universalmente– han sido creados en las causas primordiales; y como su movimiento sustancial tiene su comienzo a partir de la fantasía de los entes sensibles, los cuales le son anunciados mediante el sentido externo, llega a la separación elementalísima de todos los entes con sus propias causas, hasta llegar a las esencias generalísimas y a los géneros más [577D] universales; después, llega a las formas y a las especies más especiales, esto es, a los individuos[a] innumerables e infinitos, pero finitos debido a las proporciones

---

[151] Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 771B 772B, 788A 789A.

[a] Glosa: en efecto, todo individuo constituido por la multiplicación de los individuos, no tiene término de su multiplicación, pero en sus proporciones no puede progresar hasta el infinito. Evidentemente, no hay término alguno para la multiplicación humana mediante cada uno de ellos, pero todos ellos están limitados.

inmutables de su naturaleza. Este movimiento[152] es el que en griego se llama διάνοια o ἐνέργεια, y en latín, sentido u operación; me refiero al sentido que es sustancial e interior, el cual de modo semejante procede del entendimiento a través de la razón. Evidentemente, todo lo que el entendimiento imprime en su arte –esto es, en la razón–, partiendo de la contemplación intelectual de las causas primordiales, lo divide –mediante el sentido que procede de él y [578A] que es denominado con el nombre de su operación– en las propias causas de cada uno de los entes que han sido creados primordial y universalmente en las causas. Sin duda, todas las esencias juntas, en su carácter de esencias, son una sola cosa, pero se separan en esencias diferentes por el sentido. Así pues, la razón percibe el simplicísimo conocimiento de todas las esencias mediante el entendimiento, partiendo de la unidad simplicísima de sus principios; sin embargo, el sentido separa o disgrega la simplicidad en diferencias. De modo semejante, la razón conoce los géneros de los entes de modo uniforme y absoluto en sus causas universales y en sí mismos mediante el intelecto; pero el sentido divide, en diversos géneros, en las diferencias citadas y en otras mil diferencias, aquella generalísima simplicidad, individual en sí misma, sin sujeción a diferencia alguna, no sometida a accidentes, sin extensión en los espacios, sin composición de partes, sin variación de ningún movimiento local o [578B] temporal. Esto mismo se encuentra en las diferentes formas, que –consultada la razón– son una sola cosa en sus géneros; sin embargo, si opera el sentido se separan recíprocamente unas de otras mediante unas distinciones naturales[a]. ¿Qué diré de la multitud ilimitada de los individuos, que llegan a ser múltiples gracias la operación del sentido interior, bien sea en el sentido mismo o en la naturaleza, pero que no subsisten menos en el estado de unidad cuando los considera la razón como subsistiendo bajo un modo uniforme y simple en sus géneros? [578C]

En resumen[153]: todo lo que el alma conoce uniforme y simplemente sobre Dios y las causas primordiales, mediante su primer movimiento –que es el intelecto–, lo graba o fija del mismo modo uniforme y simplemente en el segundo movimiento –que es la razón–. Por el contrario, todo lo que el alma recibe de los niveles superiores, formado mediante el intelecto en la razón,

---

[152] Eriúgena, *Periphyseon*, IV (SLH 13, p. 278).

[a] Esto es: del mismo modo que gobernando, ordenando y administrando la providencia divina, se dividen en las múltiples y separadas formas de los entes con sus movimientos, así también el entendimiento mediante el sentido que le es consustancial, sin error, investiga, sigue y las comprende bajo ciertas reglas.

[153] Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, IV, v, 26 36 (SC 180, pp. 304-306; PL 122, 336B).

todo ello lo distribuye mediante el sentido a los niveles inferiores en esencias separadas, géneros separados, formas diversas y múltiples individuos; y –por expresarme con más claridad– todo lo que el alma humana conoce uniformemente sobre Dios y los principios de los entes en su razón, [578D] mediante el intelecto, todo ello lo conoce de modo múltiple en los efectos de las causas, mediante el sentido. Y, una vez más, todo lo que conoce mediante el sentido, esparcido de muchos modos en sus efectos, lo observa mediante la razón, la cual subsiste de modo uniforme, como una sola cosa. El alma conoce claramente, mediante el entendimiento, qué todas las cosas, debido a la única Causa de todo, comienzan un movimiento de multiplicación sin abandonar la simplicidad inherente a la unidad, por la que subsisten en aquella Causa única, eterna e inmutable, y la que de ningún modo abandonan, ni ponen fin a su movimiento hacia ella; y en ella terminan. Según opino, se ha discutido suficientemente sobre los tres movimientos del alma: del intelecto, [579A] que se llama también la esencia; de la razón, que es la potencia; y del sentido, que es la operación.

A. Muy brillantemente y de modo muy detallado.

*[Semejanza de la Trinidad divina en la trinidad humana]*

N. Observa, pues, con la mirada de tu espíritu y una vez alejada toda sombra de duda conoce cuán clara y cuán expresamente la Trinidad sustancial de la Bondad divina se revela en los movimientos del alma humana a los hombres que la contemplan[154] con rectitud y cómo se manifiesta con absoluta transparencia a Sí misma a quienes la buscan piadosamente como en un espejo creado a su imagen; y estando alejada de cada una de las criaturas y siendo desconocida para el propio intelecto, se manifiesta a sí misma mediante su imagen y semejanza, apareciendo conocida, comprensible y como presente a los ojos intelectuales[a]. Sin duda, brilla esplendorosa la imagen del Padre en el intelecto, la del Hijo en la razón, y la imagen del Espíritu Santo en el sentido. En efecto, de la misma manera[155] que proclamamos al Hijo como obra del arte del Artífice omnipotente –y no sin razón, puesto que en el Padre mismo y por su Sabiduría (en el Hijo unigénito)

---

[154] Cfr. San Agustín, *Confessiones*, V, iii, 47 49; VIII, vii, 24 26 (CCSL 27, p. 59 y p. 125; PL 32, 708 y 757), etc.

[a] Y además, purifica el espejo en el que se refleja con el fin de que en él resplandezca [579B] la única bondad esencial en las tres sustancias. Pero esta Unidad y Trinidad en Sí misma y por Sí misma no aparecería, puesto que huye de todo intelecto debido a la eximia infinitud de su claridad, si no imprimiera en su imagen los vestigios de su conocimiento.

[155] San Agustín, *De vera religione*, XXXI, 57, 4 5 (CCSL 32, p. 224; PL 34, 147); *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 78, 1 2 (CCSL 44A, p. 223; PL 40, 89). Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, IV, 145 146 y XVIII, 124 126 (CCCM 50, p. 30; p. 114).

el mismísimo Padre, artífice omnipotente ha creado todos los seres que ha querido y custodia eterna e inmutablemente–, así también el intelecto humano, a todo lo que percibe purísima e indubitablemente de Dios y de los principios de todos los entes, como en una especie de arte suyo –quiero decir en su razón– lo crea mediante el conocimiento por una admirable operación de su conocimiento, [579C] y lo guarda mediante la memoria en sus secretísimas profundidades. Ahora bien, de la misma manera que el Padre omnipotente[156] ha creado todo se una sola vez de modo primordial, causal, uniforme y simple en su Arte –que es su Sabiduría y su Potencia–, es decir, en su Verbo –en su Hijo unigénito–, lo divide mediante el Espíritu Santo que procede de Él y del Hijo, en los innumerables efectos de las causas primordiales, que las causas hayan fluido en la procesión variada y múltiple del mundo sensible diversificado por las distinciones de lugar y de tiempo; de manera semejante, todo lo que el entendimiento, es decir, todo lo que el principal movimiento del alma, formado por su contemplación de las naturalezas inteligibles, [579D] crea y contempla en el arte de su razón, el entendimiento lo divide a continuación de una manera multiforme por el sentido interior en conocimientos distintos y en distintas definiciones de todas las naturalezas. En efecto, todas las cosas que el intelecto considera universalmente en la razón, las divide particularmente mediante el sentido en los conocimientos distintos de cada uno de los entes y en sus definiciones.

Así pues, se ve que el Padre ha creado en su Hijo universalmente todas las cosas que ha querido; y que, mediante el Espíritu Santo, las ha distribuido particularmente, las distribuye y las distribuirá. Y a semejanza [580A] de las tres personas de la Divinidad, sé consciente de que todo lo que nuestro intelecto puede conocer de Dios y de las causas de los seres, nuestro intelecto puede crearlo –esto es, formarlo– en la razón por un acto de conocimiento; y mediante el sentido, el cual le es consustancial, puede dividirlo de modo particular y no confuso en cada una de las definiciones de los entes a los que reunió en la razón en virtud de la contemplación, esto es, acomoda su conocimiento a cada una de las realidades garantizando cuidadosamente las distinciones.

*[Que el alma humana crea este cuerpo mortal]*

A. En cierto modo, esta analogía es clara, pero aún no veo qué diferencia hay entre la operación de la Trinidad creadora y no creada y el acto de la trinidad creada y creadora. Hablo de la creadora, pues no dudamos que la

---

[156] Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, IV, v, 26 39 (SC 180, pp. 304 306; PL 122, 336B).

trinidad de nuestra naturaleza[157], la cual no es imagen de Dios sino creada a imagen de Dios –pues hay una sola y verdadera imagen de Dios [580B] y en nada desemejante: el unigénito Verbo de Dios, coesencial al Padre y al Espíritu–, no sólo ha sido creada de la nada, sino que también crea los sentidos que le son inherentes, y los órganos de los sentidos y todo su cuerpo –me refiero al cuerpo mortal–. Sin duda, el alma ha sido creada de la nada por Dios a imagen de Dios; en cambio, ella crea su cuerpo, pero no de la nada, sino de algún sustrato preexistente. Pues el alma, aglomerando las cualidades no corpóreas en un todo homogéneo, y tomando y poniendo debajo de la cantidad como un cierto sujeto para las mismas cualidades, crea para sí un cuerpo en el que el alma manifieste claramente sus acciones ocultas, invisibles en sí mismas, y lleve a un conocimiento sensible –como ya se ha explicado en el libro primero[158] y aún se razonará con más diligencia cuando se haya llegado al estudio de las causas primordiales–. [580C] Pero ahora te pido que aclares lo que nos apremia.

*[Diferencia de la operación de la Trinidad divina y de la trinidad humana. Por qué se denomina a Dios bueno. La doble operación del alma. Sobre la coeternidad del primer cuerpo con el alma. Qué simbolizan las hojas de la higuera]*

N. Me parece que la solución de esta cuestión es sumamente fácil, y casi sin esfuerzo alguno. Sin ninguna duda, la suma Trinidad, creadora de todos los entes y no creada por nadie, ha creado de la nada todo lo que ha hecho. Pues es propio de la bondad[159] divina llamar de la no existencia a la existencia todas las cosas que quiere. En efecto, el nombre de bondad no presenta su origen de otra palabra, sino del verbo griego βοῶ –esto es, clamo–. Ahora bien, βοῶ y κλάω –esto es, clamo y llamo– poseen un solo sentido[160]. Ciertamente, quien llama, muy frecuentemente irrumpe en un clamor. Por consiguiente, Dios es denominado[161] convenientemente bueno y

---

[157] San Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 51, 70 72 (CCSL 44A, p. 81; PL 40, 33); *De Trinitate*, VV, vi, 12 (CCSL 50, pp. 266 267; PL 42, 946); *Retractationes*, I, 26, 138 144 (CCSL 57, p. 81; PL 32, 626).

[158] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 496A 497D y 502A 503A (CCCM 161, 2296 2380 y 2564 2603).

[159] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, IV, 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 20, 11 13; PG 3, 177C). Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, IV, 1 (CCCM 31, pp. 67 68).

[160] San Jerónimo, *In Esaiam*, VII, xxi, 11 12, 8 10 (CCSL 73, p. 294). Prisciano, *Institutiones grammaticae*, I, 2 (ed. H. Hertz, en H. Keil, *Grammatici Latini*, 2, p. 6, 4 5).

[161] Platón, *Cratylus*, 416bd. Proclo, *In Alcibiadem*, 328, 12 17, ed. A. Ph. Segonds, Paris, 1986, pp. 360 361. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 7 (ed. B. Suchla, p. 151,

es la bondad, puesto que, con un clamor inteligible, clama que todas las cosas vengan de la nada a la esencia; es por lo que en griego se dice que Dios es καλός –esto es, bueno–, διά τό πάντα καλεῖ [580D] εἰς οὐσίαν –esto es, porque Dios llama a todas las cosas a la esencia–. Evidentemente, todo el conjunto de los seres[162] que subsisten naturalmente, han sido llamados por el Creador de la nada a la esencia mediante un movimiento –dividido en cinco partes– de la criatura universal. En efecto, unas criaturas han sido llamadas a subsistir sólo esencialmente; otras a subsistir y vivir; en algunas se ha añadido el sentido a la vida sustancial; en otras, se les añade la razón al sentido vital; y a otras, a la perfección de los movimientos expuestos se les superpone[a] el intelecto. Y en la creación de estos cinco grados de los seres –creación de la nada– se echa de ver la bondad de la Suma y Santa Trinidad y se manifiesta su inefable operación.

Ahora bien, la trinidad que ha sido creada en nuestra naturaleza a imagen del creador, no crea nada de la nada; el crear de la nada es sólo propio de Dios y no lo es de criatura alguna. Es evidente que la operación del alma es doble. En efecto, estos seres que su Creador ha creado de la nada, los descubre con sus movimientos racionales e intelectuales, y a los que conoce en la naturaleza con la mirada de su inteligencia, los dispone en las sedes íntimas de su razón, y a los conocimientos de todos los entes [581B] que puede conocer, o los recapitula en la unidad[b], o los divide de múltiples modos, distribuyendo cada uno de los conocimientos a cada uno de los entes a los que pertenecen los conocimientos[c]; y esta es la operación principal y suma de la naturaleza racional.

---

5 10; PG 3, 701C). Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Joannis*, I, xxvii, 92 96 (SC 180, p. 142; PL 122, 304D).

[162] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 8, (PG 44, 145AB; según la version de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 217, 14 24). Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 5; IV, 4 (ed. B. Suchla, p. 117, 15 118, 1, p. 148, 12 18; PG 3, 593D, 700B). Máximo el Confesor, *Am bigua ad Johannem*, III, 212 215 (CCSG 18, p. 28; PG 91, 1080B). Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 755BC.

[a] El primer [581A] movimiento se encuentra en los cuerpos naturales; el segundo se en cuentra en la vida por la que los árboles y las hierbas viven y crecen; el tercero se encuentra en los animales o seres vivientes irracionales; el cuarto es observado propiamente en la natura leza humana; y el quinto, en la angélica.

[b] Verbigracia: los géneros en la esencia, las formas en el género, los individuos en la forma de los individuos; así, mediante el acto del conocimiento, hace una sola cosa.

[c] Esto es por servirnos del ejemplo anterior , distinguiendo mediante una operación intelectual la esencia en géneros, el género en formas, y la forma en los individuos.

Por otro lado, la segunda operación es la que –como hemos dicho– es conocida en la creación de su cuerpo y se manifiesta en su solícito control del cuerpo. Evidentemente, en primer término recibe su materia procedente de las cualidades de los entes sensibles y, sin la interposición de ningún espacio temporal, le acomoda a la materia el movimiento vital, con el cual vivifica y nutre la propia materia, [581C] y mediante las unidades de los lugares y de los tiempos, proporciona los aumentos hasta llegar a una estatura perfecta. También el alma otorga a la materia el sentido externo, mediante el cual recibe las fantasías de todos los entes que percibe del exterior; también le concede todas las demás cosas que pueden ser pensadas y conocidas, mediante la solicitud asidua y la acción continuada del alma sobre su cuerpo y las realidades corpóreas, bien sea estando presente a los sentidos en la vigilia, bien sea alejada de ellos cuando duerme; y tratando[163] consigo misma las imágenes de los entes que ha extraído mediante los sentidos, o fingiendo las imágenes, producto de la imaginación; o bien, distribuyendo los alimentos corporales mediante los canales ocultos[164] de las venas y de los nervios –a las que los griegos llaman πόροι o ἀρτερίαι–. En efecto, de la misma manera[165] que la suma Trinidad mueve, gobierna y ordena con las leyes de su providencia el universo de toda la criatura entera que ha creado de la nada, [581D] y no permite que perezca absolutamente –esto es, que sea totalmente reducido a la nada– ninguna de estas cosas que ha creado, así también la trinidad de nuestra naturaleza es providente con el universo de su cuerpo y de cada uno de los sentidos, como también es providente[166] con su incolumidad; también lo vivifica, lo mueve y [581D] lo salvaguarda en la medida en que le permite la fragilidad mortal del propio cuerpo.

Pero ten cuidado[167], no sea que con estos argumentos comiences a pensar que la creación del alma precede en una duración temporal a la creación del cuerpo. Sin duda, el alma precede al cuerpo por la dignidad y excelencia de

---

[163] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 447A (CCCM 161, 198).

[164] Gregorio de Nisa, De *imagine*, 13 (según la versión de Eriúgena, 14) y 30 (PG 44, 165CD y 249B; ed. M. Cappuyns, p. 226, 27 35 y p. 260, 30 31). San Jerónimo, *Commentarii in Evangelium Matthaei*, II, 1519 1522 (CCSL 77, p. 131).

[165] Orígenes, *De principiis*, III, vi, 5 (CCSG 22, p. 287, 4 5; PG 11, 338B). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, V, 930C; *De praedestinatione*, VIII, 79 y XVIII, 230 232 (CCCM 50, pp. 51 y 117 118); *Periphyseon*, IV, 802A.

[166] Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 551 560 y 1625 1626 (CCSG 18, pp. 62 y 100; PG 91, 1133D y 1189A).

[167] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 28 29 (PG 44, 229B; ed. M. Cappuyns, pp. 252 256). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVIII, 227 538 (CCSG 18, pp. 195 205; PG 91, 1325C 1341C).

la naturaleza, pero no por el lugar o el tiempo. En efecto, sincrónica y sintéticamente han sido creadas las esencias de todos los hombres en cuanto a su alma y a su cuerpo en un solo hombre que ha sido hecho a imagen de Dios. Pues de ningún modo la esencia del alma precede a la esencia del cuerpo según un lapso del tiempo, como tampoco la esencia del cuerpo precede a la esencia del alma. Y no pienses que pretendo que aquel primer cuerpo esencial creado en el Paraíso

incorruptible, se habría adherido eternamente al alma de la que él es coeterno

pues el cuerpo espiritual fue creado entonces sólo en su razón normativa al igual que el alma –pues todos los hombres han sido creados sintética y sincrónicamente según el cuerpo y el alma en el estado de la sola posibilidad en este Hombre genérico y universal [582B] creado a imagen de Dios, y en el que todos los hombres pecaron antes incluso de proceder en sus propias sustancias, bajo un modo espiritual análogo al de los ángeles, es decir, antes de que cada uno apareciera bajo su forma distinta en un alma racional[168] y en un cuerpo espiritual–, y este cuerpo incorruptible, si no hubiera pecado, se habría adherido eternamente al alma de la que él es coeterno;

este cuerpo, en el que todos los hombres van a resucitar, es el que dije que había sido creado por el alma. Pues aquel cuerpo espiritual fue creado en tanto que sustancia, directamente y de modo simultáneo con el alma racional en la beatitud celeste[a] por el único Creador de todo[b]. Sin embargo, no dudo en afirmar que este cuerpo corruptible y material, que ha sido tomado del

---

[168] Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 797D 799C (SLH 13, pp. 132 136); *Commentarius in Evan gelium Johannis*, I, xxxi, 32 56 (SC 180, pp. 170 174; PL 122, 310BD).

[a] [aún más, para la beatitud celeste].

[b] Digo sustancialmente porque la verdadera sustancia de cada una de las criaturas [582C] se encuentra previamente conocida en las causas primordiales, como también su concepto creado con el que Dios la definió: así sucederá y no de otra manera. También he dicho para la beatitud, pues no veo cómo el hombre iba a perder su beatitud si la ha disfrutado en la realidad misma plena y perfectamente. Pues según pienso se volvió hacia sí mismo antes que hacia Dios, y por ello su caída.

barro de la tierra después del pecado y a causa del pecado, para que subsistiendo en este cuerpo corruptible y mortal, el alma desobediente aprenda a observar los mandamientos de Dios y a revelar sus operaciones ocultas, digo que este cuerpo ha sido creado y es creado cada día como por una operación propia del alma. Pues no debe perturbarte lo que nos muestra la Santa Escritura[169] al decir que Dios [582D] ha tomado el barro de la tierra y de él ha formado el cuerpo para el hombre. En efecto[170], también la acción de la criatura, no sin razón, reenvía a Aquel del que tiene comienzo toda acción natural. Evidentemente, también entre las esencias celestes –las cuales [583A] comienzan inmediatamente después de Dios, descendiendo gradualmente y partiendo desde el orden primero hasta el último– todo lo que el orden superior administra y perfecciona en el orden inferior mediante su acción propia, todo este proceso remite a Aquel por el que comienza todo movimiento natural y por el que toda acción natural desciende desde lo más alto hasta lo más bajo. En efecto, la Causa de todos los seres –aunque[171] no por sí misma, puesto que es inmutable, sino mediante una criatura sometida a ella– crea, mueve y gobierna la totalidad de la naturaleza creada por ella; sin embargo, toda la economía de la providencia divina remite a Ella, al ser la Causa de todas las causas.

¿Qué diré[172] de los órdenes de la jerarquía de la Iglesia, constituida en esta vida aún mortal? ¿A qué órdenes preside el orden de los obispos? ¿Acaso todo lo que los órdenes inferiores realizan en las funciones que le han sido atribuidas, [583B] no se reduce al episcopado, ya que los órdenes inferiores reciben de este orden superior las funciones que deben cumplir? Sin duda alguna, los ministerios simbólicos son distribuidos por el episcopado a cada uno de los órdenes inferiores y, mediante él, la operación espiritual de toda la Iglesia eterna, reenvía a la misma causa –esto es, a Dios– de todas las acciones buenas y místicas.

Por consiguiente, ¿por qué se va a admirar uno si el primer hombre, creado a imagen de Dios, después de transgredir el precepto divino y ser por ello expulsado de la beatitud del Paraíso, crea para sí un habitáculo frágil y

---

[169] *Génesis*, 2, 7.

[170] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XIII, 1 2 y 4 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, pp. 43, 20 44, 11 y pp. 48, 14 49, 12; PG 3, 300BC y 305B 308A). Eriúgena, *Periphyseon*, V, 863C 864A; *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, XIII, 63 79 (CCCM 31, pp. 167 168).

[171] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, xxiii, 44 y xxvii, 49 59 (CSEL 28, 1, p. 262, 1 5. p. 266, 3 8 y p. 267, 5 6; PL 34, 389 y 392).

[172] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XIII, 4. Ide., *De ecclesiastica hierarchia*, V, 5 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 48, 20 9, 12 y p. 407, 13 16; PG 3, 305C 308A; PL 122, 1063D8 1064B9 y 1096D7 1097A4).

mortal, hecho con el barro de la tierra, advertido por la providencia divina, para que –ensoberbecido al haber descuidado el poseer y custodiar el cuerpo celeste y espiritual creado por Dios– humillado, hiciera para sí un asilo mortal tomado de la materia terrena [583C] y conveniente para él debido a su desobediencia, en el que, castigado, se arrepintiera, y ejercitado, pudiera volver a la primera dignidad de su naturaleza, reconociéndose pobre y humillado a sí mismo? Ni la Escritura guarda silencio sobre esto. Pues inmediatamente después de la transgresión, habla de que la naturaleza humana, que era simple antes del pecado, fue dividida después de la caída en el doble sexo y dice[173]: "Se acostumbraron a vestirse con hojas de higuera y se hicieron περιζώματα", manifestando claramente con el símbolo de las hojas la frágil y caduca condición de este cuerpo mortal, condición con la que el hombre se había cubierto después de su caída. Sin duda, nuestros cuerpos mortales son muy semejantes a las anchas hojas de la higuera. Pues de la misma manera que esas hojas dan sombra y tapan los rayos del sol, así también nuestros cuerpos no solamente lanzan las tinieblas de la ignorancia sobre nuestras almas, sino que también rechazan el conocimiento de la verdad [583D]. Pero estas hojas –me refiero a nuestros cuerpos terrenos– acostumbran, por doquier, a proteger la dulzura de las delicias terrenas y mortíferas, y también a albergarla y a engañarnos. Y para que conozcas la creación de nuestro cuerpo mortal respecto a Éste por cuya decisión se realiza todo lo que se lee referido muy claramente a nuestra educación, renovación y [584A] salvación, escucha la Sagrada Escritura que dice[174]: "El Señor Dios hizo también a Adán y a su mujer unas túnicas de piel y los vistió". En este texto, entendemos que con las palabras de túnicas de piel no se significa ninguna otra cosa que los cuerpos mortales que los primeros hombres se hicieron para ellos, permitiéndolo la justa decisión de su Creador.

Y, ¿acaso no te parece que se debe decir que el hombre mortal se hizo un cuerpo mortal, como cosa más creíble que Dios mismo lo creara? ¿Acaso no es más creíble que Dios solamente lo advirtió y lo permitió? Ciertamente, pues, Dios es inmortal y todo lo que por sí mismo hace es inmortal. Es evidente que todo lo mortal –sea lo que sea– que parece existir en este mundo frágil y transitorio, o lo realizamos nosotros mismos en nuestro extravío, con movimientos irracionales, [584B] o se nos permite que se haga de esa manera debido a nuestro pecado, bien para que llegue al fin establecido como por ciertos espacios, administrando las potencias buenas, bien para que no llegue al fin establecido por el curso natural impidiéndolo

---

173 *Génesis*, 3, 7.

174 *Génesis*, 3, 21.

las potencias adversas. Ninguno de los que filosofan con rectitud duda que el movimiento vital actúa en las semillas, para que éstas, mediante la generación, lleguen a las formas visibles. Pero el movimiento vital no siempre manifiesta de igual manera la capacidad de su acción en cada uno de los géneros, bien sea debido a ciertos accidentes que no convienen a las semillas y que se originan de cualidades contrarias, bien sea –como hemos ya dicho– por las potencias adversas que son incompatibles con el movimiento natural, potencias cuyo lugar para su exposición es otro[a].

A. Sobre esta cuestión ya se ha hablado bastante, tal como pienso; y se debe volver a reflexionar sobre la trinidad en la que nosotros hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios; y se ha de examinar con diligencia[175] si la imagen aquella imita en todo a la representación [585A] de la que es imagen, o desemejante en algún aspecto, es deficiente y no llega completamente a la imagen perfecta. Pues en cuanto imita, en tanto es rectamente imagen; pero si diverge en algo, se aleja de la definición de la imagen perfecta.

*[Sobre la semejanza del hombre con Dios y sobre el espíritu que ignora su propia esencia]*

N. Creemos[176] que el hombre ha sido creado absolutamente perfecto a imagen y semejanza de Dios, y en nada difería de Él en el Paraíso antes del pecado, salvo por la razón de sujeto. En efecto, Dios, subsistiendo por sí mismo y sin que nadie ni nada le precediera, al aceptar al hombre a su imagen y semejanza, lo sacó de la nada a la esencia. Así pues, teniendo en cuenta que Dios, ἀναρχός –esto es, sin principio–, posee por sí mismo la esencia, y teniendo en cuenta que el hombre, creado de la nada, tiene el inicio de su conocimiento no sólo en las causas primordiales –en las [585B] que han sido creados simultáneamente todos los entes– sino también en las

---

[a] [584C] Pero quizás alguno dirá: "El primer cuerpo que estaría adherido al alma, si no hubiera pecado, ¿dónde se encuentra ahora? Pues como incorruptible no puede perecer"; a esta pregunta se responde con brevedad: está oculto aún en los profundidades secretas de la naturaleza humana, pero aparecerá en el siglo futuro, cuando el mortal se mudará en él y "esto corruptible se revestirá de incorrupción". Oye al Apóstol: "Se siembra cuerpo animal y se levantará cuerpo espiritual. Se siembra en la flaqueza, se levantará en el poder. Se siembra en la vileza y se levantará en la gloria", esto es, de inmortalidad e incorruptibilidad, tanto en los buenos como en los malos. Pues pienso que esto se ha dicho generalmente de todo cuerpo humano. En efecto, la gloria de la inmortalidad eterna será igual en todos, pero no lo será la gloria de la beatitud. [584D]

[175] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 11 (PG 44, 156A11 14; ed. M. Cappuyns, p. 221, 19 21).

[176] Gregorio de Nisa, *De imagine* 17 (PG 44, 184D1 10; según la versión de Eriúgena, 16, ed. M. Cappuyns, p. 235, 4 9). Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 778A, 796C, 822A.

procesiones hacia las diversas esencias y formas –ya sean inteligibles, ya sean sensibles– todas las demás cosas que se dicen y se entienden de Dios con su excelencia esencial, son totalmente contempladas mediante la gracia en la imagen de Él. Sin duda, el Creador invisible, incomprensible, y que supera toda inteligencia, creó su imagen semejante a Él en todas las cosas. En efecto, nuestro entendimiento[177] no conoce qué es según la esencia, ni por sí mismo ni por ningún otro –si exceptuamos a Dios–; pero de la misma manera que de su Creador solamente conoce que existe, pero no percibe qué es, así también de sí mismo sólo determina que ha sido creado, pero no puede entender cómo o en qué sustancia está constituido. Pues si comprendiera de algún modo qué es, [585C] necesariamente se separaría de la imagen de su Creador. Sin duda alguna, el πρωτότυπον –esto es, ejemplo principal– es Dios por naturaleza; la imagen es Dios por gracia. El πρωτότυπον se extiende por todas las criaturas, distribuyéndoles la esencia; la imagen[178] purificada, iluminada y perfecta por la luz de la gracia va por todas las criaturas modelando en sí misma el conocimiento de ellas. El πρωτότυπον penetra todas las naturalezas que crea, repartiendo sus dones según la proporción propia de cada una de ellas; la imagen examina todas las criaturas, alabando al Donante de los bienes, una vez distribuidos todos sus innumerables dones[a]. Que lea el libro de San Gregorio Niseno[179] *De imagine* quien quiera saber con más plenitud las demás propiedades que deben entenderse y decirse sobre la semejanza de la imagen.

A. Con agrado recibo estas informaciones, pero veo otra diferencia más allá de la sustancial, la cual [586A] separa evidentemente la imagen de la Forma principal.

N. Di, por favor, cuál es.

A. ¿Acaso te parece una diferencia pequeña la que hay entre la naturaleza que se conoce a sí misma, su ser y qué es, y aquella que sólo conoce que existe, pero no conoce qué es? Evidentemente, no negarás –tal y como pienso– que Dios conoce qué es Él mismo, mientras que afirmamos que las demás esencias creadas y las sustancias no pueden conocerse a sí mismas; y

---

[177] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 11, (PG 44, 156AB; ed. M. Cappuyns, p. 221, 22-30). Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 771BD, 788D 789A).

[178] Ver, más arriba, 574A.

[a] Sin duda, unos son los dones sustanciales, y otros los añadidos a la sustancia; y de la misma manera que el προτότυπον creó su imagen en la que muestra un conocimiento de sí, [585D] así también la imagen ha hecho para sí una imagen en la que manifiesta sus movimientos, de por sí ocultos. Pues el alma es la imagen de Dios, mientras que el cuerpo es la imagen del alma.

[179] Gregorio de Nisa, *De imagine* (PG 44, 125A 256C).

que no parezca que nosotros somos desvergonzadamente contrarios a Gregorio Nacianceno[180] y a Gregorio Niseno, quienes con argumentos seguros y ciertos prueban absolutamente que ninguna esencia creada puede determinar qué es, ni por sí misma ni por otra, aunque esté dotada de razón e intelecto. ¿Acaso no ves la desemejanza que hay entre la imagen y su Forma principal, [586B] esto es, entre el intelecto humano y el Dios creador, no solamente en razón del sujeto, sino también en el hecho de que la Forma conoce qué es, mientras que la imagen no sabe definirse sustancialmente a sí misma qué es como tampoco su Forma a la que imita?

N. Por la apariencia de un razonamiento verdadero, veo que tú estás equivocado. Y no sin razón. En efecto, a no ser que uno examine con profundidad y diligentemente estas cuestiones en las que pareces estar equivocado, no sólo dichas cuestiones serán consideradas muy verosímiles, sino también verdaderas.

A. Te ruego que me expliques en qué me equivoco.

N. La esencia divina, ¿te parece que es infinita o finita?

*[Dios ignora su propia esencia]*

A. Dudar de esta cuestión es impío y necio, principalmente cuando debe creerse y entenderse que la Esencia divina no es esencia, [586C] sino más que Esencia y la Causa infinita de todas las esencias; y no sólo infinita, sino más que Infinitud[181] y la Infinitud de todas las esencias infinitas.

N. Así pues, hablas con rectitud y según la concepción católica. Por lo tanto, ¿es absolutamente infinita?

A. Eso he dicho y no me arrepiento de haberlo manifestado así.

N. Mira que no te vayas a volver a atrás.

A. Nada de eso se debe sospechar.

N. Así pues, cuando preguntamos qué es esto o aquello, ¿acaso te parece que sólo buscamos la sustancia ya definida o la sustancia que pueda ser definida?

---

[180] Gregorio Nacianceno, *Oratio,* XXVIII, 5 (PG 36, 32BC; SC 250, pp. 108 110). Gregorio de Nisa, *De imagine*, 11 (PG 44, 153C 156B; ed. M. Cappuyns, pp. 220 221). El texto de Gregorio Nacianceno lo cita Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XIII, 80 152 (CCSG 18, pp. 126-128; PG 91, 1228A-1229C). El de Gregorio de Nisa, lo cita Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 788B-789A.

[181] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 10 (ed. B. Suchla, p. 189, 8 9; PG 3, 825B). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 517B (CCCM 161, 3225).

A. No otra cosa distinta. Pues este pronombre "qué", cuando es interrogativo, solamente busca que sea definida en cierto modo la sustancia a la que busca.

N. Por consiguiente, si ningún sabio investiga generalmente sobre qué es cada una [586D] de las esencias–puesto que no puede definir– sino por las circunstancias dentro de las cuales –como dentro de unos términos– está circunscrita –me refiero al lugar, al tiempo, al cuánto, al cuál, a la relación, al estado, al movimiento y a los demás accidentes, por los que, por el mismo carácter del sujeto, se manifiesta como sustancia por sí misma desconocida y como ser solamente subsistente e indefinible, pero no se manifiesta qué es–, ¿quién [587A] –especializado en las disciplinas de la teología– va a ser tan arrogante como para preguntar qué es la esencia divina, cuando con toda nitidez sabe que ni puede ser definida y que no puede superarla ninguno de los seres que existen, ni ninguna de las realidades que pueden definirse?[a]

A. No voy a tener la arrogancia de preguntarlo, puesto que sé que la esencia divina es absolutamente infinita.

*[Dios no puede ser definido ni por sí mismo ni por ningún otro]*

N. Así pues, si Dios conoce de sí mismo qué es, ¿acaso no se define a sí mismo? Sin duda, todo lo que conoce qué es, puede ser definido[182] por él mismo o por otro[b]. Y con esto, Dios no es absolutamente infinito, sino relativamente, esto es, si no puede ser definido solamente por la criatura, pero puede serlo por Él mismo; o, por decirlo de otro modo: subsiste finito para sí mismo y subsiste infinito para la criatura. Y, si esto es así, necesariamente se sigue que o Dios no es infinito absolutamente, si no admite ser definido por la sola criatura, pero sí por Él; o no es definido de ningún modo, ni por la criatura, ni por sí mismo, de modo que sea infinito. [587C]

A. En este razonamiento presente pienso que hay una niebla inaccesible, y, a no ser que el mismo que es buscado tienda previamente su mano derecha a

---

[a] Escucha al Nacianceno: "Si ninguna de las cosas existentes según su propio ser es en absoluto la propia perfección, que existe y se dice existir, de esas cosas que nosotros conoce mos y manifestamos en torno a lo perfecto que se indaga, sino que hay un algo distinto fuera de ellas, sobre lo que ellas versan pues ese algo las contiene, pero él de ningún modo es contenido por ellas , cada una de las almas guarde reposo y cese de razonar sobre estas cosas que versan acerca de Dios, y no intente dar de Él una definición, sino que en silencio cultive la inefable verdad de la esencia divina que se encuentra muy por encima del intelecto y por enci ma de lo más alto de la ciencia". Por consiguiente, si ningún sabio puede [587B] conocer las cosas de la sustancia de lo existente, conforme a las cuales los entes han sido creados, ¿quién va a atreverse a definir a Dios, bajo ningún aspecto?

[182] Aristóteles, *Analytica posteriora*, II, 3, 91a1 (según Boecio, PL 64, 746A14, 15).

[b] [distinto de sí mismo].

los que lo buscan, creo que no hay ningún acceso en dicho razonamiento. En efecto, si Dios no se define a sí mismo y no puede definirse, ¿quién va a negar que la ignorancia o la impotencia le sobreviene? La ignorancia, si él no conoce qué es, y la impotencia, si no es capaz de definir qué es lo que subsiste[a]. Ahora bien, si conoce y define qué es Él mismo, se probará que no es totalmente infinito, no pudiendo ser definido por la sola criatura, puesto que de ningún modo es conocido por ella, pero Él mismo conoce y define qué es.

N. No te conturbes, sino más bien mantente en una buena disposición de ánimo [587D]. Esta reflexión nos lleva a convencernos a nosotros mismos y, yendo por delante esta introducción, nos conduce a esas cuestiones que deben pensarse propiamente, entenderse y pronunciarse sobre nuestro Dios[b].

A. No me conturbo, sino más bien, y con razón, me conmuevo por la oscuridad de la presente cuestión y no considero que su solución sea fácil.

N. Así pues, volvamos a estos temas que han sido debatidos entre nosotros en el libro anterior y que –si no me equivoco– fueron deducidos con claridad.

A. Te ruego que señales qué temas son esos.

N. ¿No recuerdas[183] que se había dado por sentado entre nosotros que ninguna de las categorías incluidas entre las diez, en modo alguno podía predicarse con propiedad de la naturaleza divina?

A. Esa afirmación fue concedida y establecida de modo firme.

N. Así pues, no nos afanaremos tan trabajosamente –como juzgas– en solucionar la dificultad de la cuestión que nos ocupa, si examinamos agudamente las conclusiones confirmadas del primer libro [588B]. Sin duda, su utilidad sutil y perspicaz producirá manifiestamente en este pasaje un fruto hermoso y útil.

A. Muy necesario es, si así sucediera.

N. Sucederá así y con toda claridad. Por lo tanto, es evidente que el curso del razonamiento exige recordar con brevedad las categorías.

---

[a] [pues será evidentemente impotente, cuando no pueda definirse a sí mismo bajo ningún aspecto].

[b] En efecto, en el comienzo de una investigación, cuanto más caliginoso y laborioso sea el tema, tanto más claro y provechoso se encontrará. Pues –como dice San Agustín "mediante una cierta providencia divina, no puede suceder que falte la capacidad de hallazgo a las almas religiosas que se buscan piadosamente y con afán, a sí mismas y a Dios [588A] (esto es, a la verdad)".

[183] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 563C 469A (CCCM 161, 916 1148).

A. No hay otro camino de búsqueda más favorable. Sin embargo, quisiera que las resumieras de modo interrogativo.

*[Dios subsiste por encima y por debajo, en el interior y en el exterior de todos los seres]*

N. Tú, atento, observa el orden de las preguntas[184] o interrogaciones: ¿qué?, ¿cuánto?, ¿cuál?, ¿en relación a qué?, ¿en qué sitio?, ¿con qué hábito?, ¿en qué lugar?, ¿en qué tiempo?, ¿actúa o es paciente? Si lo deseas, te lo digo en griego: τί, πόσον, ποῖον, πρός τί, κεῖσθαι ἄρα, ἔχεισθαι ἄρα, ποῦ, πότε, πράττει ἄρα ἢ παράσχει; así pues, ninguna de estas preguntas se puede formular con propiedad respecto a Dios, ya que ninguna de ellas se entiende que se encuentra en Él, ni por Él mismo, ni por otro[a]. ¿Entonces? Si preguntas de Dios qué es, ¿quizá buscas una sustancia propia definida? Y si uno responde una u otra cosa, ¿acaso no se definirá con evidencia una sustancia determinada y circunscrita? Y si alguno afirmara con toda verdad algo sobre Él, o Él se conociera a sí mismo, obtendrá con todo derecho el primer lugar de las categorías[b], y con ello se predicará de Él la primera categoría, y no de modo translaticio, sino con toda propiedad. En efecto, si la naturaleza divina es conocida en una esencia definida, bien sea por la criatura intelectual, bien sea por sí misma, entonces no es completamente infinita, incircunscrita y carente [588D] de todo accidente; y por esto no se cree que está verdaderamente alejada más allá de todo lo que se dice y se entiende, pues se conoce dentro de ciertos límites de una naturaleza definida. En efecto, todo aquello sobre lo que puede predicarse y conocerse qué es, no puede transcender verdaderamente el número de estos seres que existen, sino que se considerará con razón que es como una parte en el todo, o el todo en las partes, o la forma en el género, o el género en las formas, o los individuos particulares en su especie, o las especies en los individuos; o [589A] como cierta reunión de todas las propiedades citadas en una cierta unidad a partir de todas ellas, pero esto está muy alejado de la verdad simple e infinita de la naturaleza divina, verdad que no subsiste en ninguno de estos seres que existen. Pues la naturaleza divina no es un todo, ni una parte; sin embargo se dice todo y parte, puesto que cada uno de los todos, cada una de las partes, todos los todos y todas las partes han sido creados por ella. De modo semejante, ni es género, ni forma, ni especie, ni individuo; ni subsiste como οὐσία, ya sea la más general, ya sea la más especial; y, sin embargo,

---

184 Aristóteles, *Topica*, I, 9, 103b20 23.

a [evidentemente, esas categorías pueden ser consideradas con toda propiedad en las cosas que se prueba que caen bajo el intelecto o el sentido].

b [y este lugar primero es atribuido a los sujetos ciertos y definidos en los que, y en torno a los cuales versan todas las cosas y son contenidos los accidentes]. [588C]

todas estas propiedades categoriales se predican de la naturaleza divina, puesto que de ella reciben la capacidad de subsistir; además, la naturaleza divina es la totalidad de todos los entes, incluso si transciende por la infinitud de su excelencia la totalidad de toda criatura, puesto que la totalidad universal ha sido creada por ella.

Así pues, ¿cómo la naturaleza divina [589B] puede, ella misma, conocer qué es, cuando es nada? Pues supera todo lo que es, cuando ni ella misma es ser, sino que todo ser proviene de ella, la cual, debido a la potencia de su excelencia, destaca eminentemente sobre cada una de las esencias o sustancias. O, ¿cómo el infinito puede ser definido en algo o ser conocido por Él mismo o por otro, cuando el propio infinito se sabe por encima de lo finito e infinito, de la finitud y de la infinitud? Así pues, Dios desconoce qué es Él mismo, puesto que no es algo, pues es incomprensible en algo tanto para sí mismo, como para cada uno de los intelectos. Y si la Verdad misma, con palabra inteligible, proclama en los entendimientos puros que esas afirmaciones se dicen con todo rigor sobre Dios, ninguno de los que conocen piadosamente[185] y de los que han sido introducidos en los misterios divinos[186], al oír de Dios que Él mismo no puede conocer qué es, no debe pensar otra cosa sino que Dios mismo, que no es una esencia, [589C] desconoce absolutamente en sí mismo lo que Él no es. Pero no conoce que Él mismo sea algo. Así pues, desconoce qué es Él mismo, esto es, ignora qué es Él, puesto que conoce que Él no es absolutamente ninguna de estas cosas que son conocidas en algún sujeto y de las que puede decirse o saberse qué son. Pues si se conociera a sí mismo en algún sujeto, probaría que Él mismo no es ni totalmente infinito, ni incomprensible, ni innombrable[a]. Evidentemente, todo lo que es conocido sustancialmente en algún sujeto, de manera que de él se predique qué es, no excede ni su propio modo, ni su medida. Pues cada ser se delimita por el modo con el que se define; cada existente se circunscribe por una medida que no puede superar. Pues si en el orden de la naturaleza ha obtenido el lugar ínfimo, en el que [590A] están contenidos todos los

---

185 Cfr. San Agustín, *De beata vita*, IV, 281 282 (CCEL 52, p. 540, 10; PL 43, 570).

186 Cfr. Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XV, 7 y 20 21 (CCSG 18, p. 130 131; PG 91, 1233C10).

a "¿Para qué -dice preguntas mi nombre? Este nombre es inefable". O, ¿acaso no es verdaderamente inefable "este nombre que está por encima de todo nombre, porque es innombrable, el cual está colocado sobre todo nombre que puede ser nombrado, ya sea en este siglo, ya sea en el siglo futuro"? Por consiguiente, si Dios nos prohibe el buscar su nombre, puesto que al estar por encima de todo nombre [589D] es innombrable, ¿no prohibiría con mucha más razón el que alguno investigara su Sustancia, ya que si esta Sustancia subsistiese en un sujeto finito comportaría también un nombre finito? Ahora bien, así como no subsiste en nada ni en nadie, porque es infinito, así también carece de toda denominación, porque es innombrable.

cuerpos, no puede descender más abajo de la medida de su naturaleza; ni puede ascender más arriba, pues se delimita en el mismo movimiento vital por el que se nutre y aumenta, y por ello no puede ir más allá de su naturaleza. Y si, por el contrario, subsiste en la cima de la criatura universal, de manera que sea conocida como inteligible, es necesario que se delimite por sus propios límites. En efecto, no puede ascender a una criatura más alta que ella, puesto que es evidente que no hay nada más alto que ella en las realidades creadas; del mismo modo no puede descender más abajo debido a las sustancias que le siguen. Pero si obtuviera un lugar en el medio de la escala, ni se rebajaría a las cosas que le son inferiores, ni se elevaría a las que le son superiores, sino que obtendría un estado natural suyo e intermedio[a].

Pero Dios en ninguna de estas cosas conoce que Él es, sino que conoce y sabe que Él está por encima de todos los órdenes de la naturaleza, debido a la excelencia de su sabiduría y por debajo de todas las cosas por la profundidad de su potencia; está dentro de todas las cosas por la economía inescrutable de su providencia; y que abarca todas las cosas, porque todas las cosas están en Él y nada hay fuera de Él[b].

Y no me repliques por qué he dicho que el orden de los cuerpos no puede extenderse [590C] a unas naturalezas más elevadas que Él, ya que creemos que todos los cuerpos han de transformarse en cualidades y sustancias incorpóreas. En efecto, cuando esto suceda, los cuerpos dejarán de ser cuerpos. Pero en tanto que son cuerpos, no pueden sobrepasar los términos de su naturaleza, ni para abajo, ni para arriba. Pero de esta parte de la filosofía se tratará más puntualmente cuando expongamos el retorno de los entes a sus causas. Ahora, empero, examinemos esto que nos apremia, esto es, veamos que Dios no conoce qué es; y si a ti te parece probable lo que intentamos demostrar sobre este punto, no tengas reparo en confesarlo.

A. Sobre esa asombrosa ignorancia divina, por la que Dios no conoce qué es Él mismo, confieso que todas las cosas que tú has dicho me parecen, aunque caliginosas, no falsas, sino verdaderas y semejantes a la verdad. Pues no insinúas que Dios se ignora a sí mismo, [590D] sino sólo que desconoce

---

[a] [por esto no hay criatura alguna, ni visible ni invisible, que no esté delimitada según un modo determinado dentro de los términos [590B] de su propia naturaleza por "la medida, por el número y por el peso"].

[b] Así es: Él solo es medida sin medida, número sin número, peso sin peso; y con razón, puesto que no es mensurado, ni numerado, ni ordenado por nadie, ni siquiera por Él mismo. Ni conoce o sabe que Él esté en mensura alguna, en número alguno, ni en orden alguno, puesto que en ninguno de estos límites está sustancialmente contenido, al existir Él solo infinito, con toda verdad, en todo y por encima de todo límite.

qué es; y, con razón, porque no es una cosa. Es, sin duda, infinito, tanto para Él, como para todas las cosas que provienen de Él[a].

*[De Dios no se predica con propiedad ninguna categoría]*

N. Así pues, si uno pregunta de Dios cuán grande es o qué cualidades tiene, ¿te parece conveniente que se responda que es tal magnitud o tal cualidad?[b].

A. Sin duda, la respuesta no es justa. Donde no se encuentra definida la sustancia, o por así decirlo, no se encuentra definido el sujeto, preguntar por la cantidad y la cualidad [591B] y afirmarlas, me parece muy necio y digno de risa. Y por esto, cuando ni Él, ni ningún otro intelecto puede encontrar en Dios ninguna sustancia definida ni –por así decirlo– ningún sujeto definido, según el cual es posible que se diga o que se conozca qué es, ¿acaso no se manifiesta con toda nitidez que no puede ser conocida en Él ninguna cantidad finita o infinita, ni cualidad alguna finita o infinita ni por sí mismo, ni por otro? En efecto, si la excelencia infinita y más que infinita de su propia Potencia destaca por encima de cada una de las sustancias finitas e infinitas, ¿quién no se manifestará continuamente y sin dudarlo, confesando abiertamente y exclamando que ninguna cantidad o cualidad infinita puede afectarle, ni en modo alguno pueda sobrevenirle el qué es?[c].

---

[a] [y por ello, en esta especie de ignorancia, la suprema e inefable sabiduría responde con descendientemente de manera clara y hermosa: "La necedad de Dios es más sabia que los hombres"].

[b] No me refiero a la cantidad y la cualidad de la que el Profeta dice: [591A] "El Señor es sobremanera grande, digno de alabanza y no existe el término de su grandeza". Observa con qué profundidad habla el teólogo; dice: "Grande es el Señor". Pero, para que nadie piense que Él está delimitado por una cantidad finita, inmediatamente añade: "No existe el término de su grandeza". Del mismo modo, para que nadie pensara que en Él la cualidad es finita, no dijo simplemente "y digno de alabanza", sino que añadió "sobremanera". Se dice sobremanera lo que excede todo modo. Así pues, no nombro o no me refiero –como he dicho a la cantidad infinita ni a la cualidad que es sobremanera pues estas se piensan de Dios convenientemente, sino que hablo de la cantidad y de la cualidad que se encuentran en un sujeto según el accidente.

[c] *[Que en los géneros constitutivos de los seres no se encuentra ni el qué, ni el cuánto ni el cuál]*

Pues donde se encuentra la esencia, allí de inmediato [591C] y con prontitud se encuentra el cuanto y el cual; pero donde no se encuentra la esencia, allí es imposible encontrar el cuanto y el cual. Por consiguiente, si en los géneros de los entes no se entiende ni el quid, ni el cuanto, ni el cual, ni accidente alguno, sino que estas cosas sólo se encuentran en los individuos, ¿quién –a no ser que sea necio– va a atreverse a buscar en Dios la esencia, la cantidad o la cualidad?

N. Así pues, ¿acaso juzgas que existe en él la relación que los griegos llaman πρός τί?

A. Evidentemente, yo no he dicho eso. Pues donde no puede conocerse una sustancia definida, no dudo que allí no puede llegar a haber relación alguna[a]. [591D]

*[Sobre la Derecha del Padre que es el Hijo. Conclusión respecto a que Dios sabe que ninguna categoría subsiste en su naturaleza]*

N. Tal y como pienso, me parece superfluo hacer una relación a cada una de las demás categorías. En efecto, si Dios personalmente no se conoce a sí mismo en ninguna sustancia definida, en ninguna cantidad, cualidad o relación, ¿a quién no le parecerá más claro que la luz [592A] que a Él no le afecta en absoluto el sitio o el hábito, ni el lugar, ni el tiempo, ni la acción, ni la pasión, y por ello es imposible que ninguna de estas propiedades sean conocidas ni por Él mismo, ni por ningún otro? Evidentemente, una sustancia definida no ha sido hallada en Él, ni conocida, y es propio de los ignorantes dudar que ninguno de los accidentes le afecta. Pues donde falta un sujeto definido, allí no se entiende ningún accidente, ni añadido, ni separado, ni de modo alguno, distinto de la naturaleza del sujeto. Sin embargo, por citar brevemente[187] cada una de las cosas que hemos tratado abundantemente en el libro anterior, ¿quién va a conceder un sitio a la naturaleza divina, cuando ella misma no conoce sitio en sí misma? En efecto, el sitio es propio de las partes en el todo, verbigracia, el sitio del cuerpo humano es el orden de los miembros, por el que cada uno de los miembros es puesto en su lugar [592B]. También se denomina sitio la posición del cuerpo entero, verbigracia, está de pie, está sentado, yace. Y ninguno de los que filosofan rectamente ignora que la potencia de la Esencia divina carece de todas estas cosas. Pues no es un todo, ni una parte, ni está sentado como los que se encuentran fatigados, ni yace como los postrados, ni se mantiene en reposo después de un movimiento[b].

---

[a] [pues no sucede según la naturaleza, sino según una determinada cópula de dos o más sujetos].

[187] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 463A y ss. (CCCM 161, 887 y ss.).

[b] Se dice que el Hijo está sentado a la derecha del Padre. El Hijo entero, el Verbo y la Carne, es la diestra del Padre, la fortaleza del Padre, la potencia del Padre. Así pues, el Hijo personalmente es la derecha del Padre. Por tanto, cuando está sentado, se sienta en sí mismo, permaneciendo consustancial al Padre, juzgando todas las cosas sin movimiento. Está firme junto a Esteban, peleando conjuntamente con sus soldados, dándoles valor para que salgan victoriosos en la tierra. "La derecha del Señor hizo maravillas", otorgándoles la corona de estar sentados junto a Él en el cielo. [592C] Observa cómo está sentado, cómo se mantiene en pie. Este

¿Quién va a añadirle el hábito a la naturaleza divina, cuando en sí misma no admite hábito alguno? Evidentemente, ella misma se basta a sí misma para poseerlo, ni le sobreviene virtud alguna, puesto que en ella misma subsiste la Virtud más simple y más que la virtud misma, puesto que es la fuente de todas las virtudes. Y cualquier otra sustancia que posea una virtud no la obtiene de ningún otro lugar, sino por la participación de las virtudes generales que la Virtud causal de todos los entes creó en sus principios primordiales.

La naturaleza divina carece de todo lugar[188], aunque detrás de sí misma coloque todas las naturalezas que provienen de ella; y por esto se dice que es el lugar de todas las naturalezas; sin embargo, desconoce ser localizada ella misma, puesto que es infinita e incircunscrita; ni permite que sea colocada en un lugar –esto es, que sea definida y circunscrita– por ningún [592D] intelecto, ni por ella misma. Ciertamente, todos los entes finitos e infinitos proceden de ella, y todos retornan a ella misma, infinita y más que infinita.

Carece de tiempo esa naturaleza que ignora tener principio o fin, lo mismo que desconoce que ella posea movimiento con el que es movido todo lo que se mueve desde el principio hasta el fin y en el fin. Desconoce en ella los incrementos que se producen mediante las unidades de los lugares y de los tiempos; o desconoce los detrimentos, [593A] porque en sí misma es plena y perfecta.

¿Qué ha de decirse del obrar o del padecer? ¿Acaso no es algo absurdo e inconveniente juzgar que la acción y la pasión le afectan a esa naturaleza que no percibe en sí misma ningún movimiento capaz de obrar, ni ningún movimiento capaz de padecer? Así pues, como en nosotros una cosa es la sustancia y otra cosa distinta es el accidente –esto es, la acción y la pasión–, ella, sin embargo, en sí misma no conoce ninguna composición de sustancia y accidentes. Carece de ellos en sí misma y no conoce que se encuentren en ella. Es simplicísima y ajena a toda composición. Evidentemente, su voluntad, que coincide con su sustancia[a], es su acción y su pasión. Pues se dice que obra porque quiere que todos los seres sean creados y lo son; en cambio, se dice que padece, porque quiere ser amada por todos[b]. Y todos los entes la aman[189], bien sepan que la aman, bien lo ignoren; y la aman, o bien con un

---

sitio es un sitio místico, no corpóreo, ni local, sino espiritual. Reconoce este género de sitio a la naturaleza divina.

188 Ver Filón de Alejandría, *Legum allegoriae*, I, 44; *De somniis*, I, 63. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 453A (CCCM 161, 456 457).

a [y más que sustancialmente y más que voluntad].

b [y se ama a sí misma en todas las cosas; pues es amor sustancial y verdadero [593B] y más que amor sustancial].

189 San Agustín, *Soliloquia*, I, i, 2 (CSEL 89, p. 4, 16 17; PL 32, 869).

movimiento inteligible o racional, teniendo como guía la gracia, o la aman por un simple apetito de la naturaleza. Pues nada ha sido creado[190] por ella que no la desee y añore.

Así pues, ¿no ves que se dice –y no en vano– que Dios, en su naturaleza, desconoce que subsisten todas las cosas que están comprendidas dentro de los términos de las diez categorías, puesto que se prueba completamente que ella los sobrepasa con creces debido a la profundidad e infinitud de su potencia? Lo que es infinito según toda relación y consideración, también lo es de todos los modos: por la esencia, por la potencia, por la operación[191], por ambos extremos –me refiero al de arriba y al de abajo–, esto es, según el principio y el fin. Pues Dios es incomprensible según la esencia, incognoscible [593C] según su potencia, incircunscrito según su operación; es infinito sin principio que le venga de arriba y sin fin que le venga de abajo; se ha de decir absolutamente y con toda verdad que es infinito desde cualquier consideración.

A. Lo veo claramente; y observo que todo eso está corroborado por las conclusiones de un razonamiento verdadero. Pero me inquieta en gran manera por qué razón la ignorancia afecta a Dios a quien nada se le oculta ni en sí mismo, ni de los seres que proceden de Él.

*[Que la ignorancia de Dios es la verdadera sabiduría. Analogías que demuestran el conocimiento bajo la forma de ignorancia. Acerca de la ignorancia del Hijo sobre el día del juicio final. Sobre la ignorancia de Pablo. Sobre el rapto de Pablo. Los tres modos de ignorancia. Sobre los géneros más generales dentro de los cuales etán contenidas las diez categorías].*

N. Así pues, presta más atención y examina con diligencia las conclusiones que se han expuesto. En efecto, si por la pura contemplación de la mente consideras el valor de los hechos y de las palabras, te darás cuenta con claridad que, sin el impedimento de calígine alguna, ninguna ignorancia afecta a Dios. Pues su inefable inteligencia es su ignorancia. Y, para intentar probar esto con las conclusiones expuestas, [593D] profundiza en el valor de las palabras. ¿Acaso cuando afirmamos que Dios mismo desconoce qué es, parecemos –según tu opinión– afirmar otra cosa distinta a que Dios sabe que Él no subsiste en ninguna de estas cosas que existen? En efecto, ¿cómo es

---

[190] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 12 (PG 44, 161C; según la versión de Eriúgena, 13, ed. M. Cappuyns, p. 224, 11 13). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XIX, 36 46 (CCSG 18, p. 148; PG 91, 1260BC). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 520BC (CCCM 161, 3353 3364); IV, 789A.

[191] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 486BC (CCCM 161, 1883 1889).

posible que conozca en sí mismo lo que no puede subsistir en Él mismo?[a]. Así pues, la ignorancia[192] es la propia sabiduría suprema y verdadera. Esto es lo que decimos, como si uno de nosotros dijera de sí mismo: no comprendo en absoluto que yo sea una piedra sin sentidos, que carece totalmente de cada uno de los movimientos vitales, esto es, yo comprendo que yo no soy una piedra que no tiene sentidos y que carece completamente de movimiento local. Así mismo, no entiendo que un hombre vivo en carne carezca de sentido y de razón, puesto que yo sé que cada uno de los hombres vivientes, en cuanto hombre carnal, no carece de sentido y de razón. Y lo mismo dicho de otra manera: no entiendo que ningún movimiento irracional [594B] subsista naturalmente en mi alma. Y estas afirmaciones las podemos probar por la Santa Escritura. En efecto, leemos en el Evangelio que el Señor en el juicio futuro va a responder a los reprobados[193]: "No os conozco", esto es, no os conozco entre las naturalezas de todos los seres que el Padre creó en mí, puesto que comprendo que no os encontráis en ellas, no en cuanto vosotros estáis creados de modo natural, sino en cuanto os habéis apartado de las leyes de vuestra naturaleza. Conozco lo que he hecho en vosotros, pero no conozco lo que no he creado. Por ello, no castigo ni ordeno que se aparte de mí lo que conozco en mí, sino que castigo y ordeno que se aparte de mí lo que en mí no conozco. Así pues, Dios, en los impíos y pecadores desconoce lo que no ha creado, esto es, [594C] sus movimientos malignos e irracionales.

También hay otra especie de ignorancia en Dios, cuando se dice que desconoce estos acontecimientos que conoció previamente y que predestinó, en tanto que aún no aparecen experimentalmente en el curso de los entes creados. De ahí que el mismo Hijo diga en el Evangelio[194]: "ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo del hombre conocen ni el día ni la hora; el único que lo

---

[a] Pues las naturalezas de los entes que el Padre creó en el Hijo, en Éste son un solo individuo y no tienen ninguna definición de la sustancia propia mediante las diferencias propias o [594A] los accidentes y a que padecen estas cosas en sus efectos, pero no en sí mismos, ¿qué se pensará de la naturaleza inefable e incomprensible de Él? ¿Quién puede pensar en ella una cosa limitada por un término, extendida en el espacio, separada por partes, compuesta de sustancias y accidentes?

[192] Dionisio Areopagita, *Epistula*, I (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 157, 3 5; PG 3, 1065A13, B2; PL 122, 1177B2 3). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 510B (CCCM 161, 2935 2936); II, 597D, 598A; IV, 771C11 13; *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxv, 98 99 (SC 180, p. 126; PL 122, 302B).

[193] *San Mateo*, 25, 12. Cfr. Gregorio de Nisa, *De imagine*, 20 (PG 44, 197D 199A; según la versión de Eriúgena, 21, ed. M. Cappuyns, p. 241, 14 23). San Agustín, *De Genesi ad lit teram*, XI, xx, 27 28 (CSEL 28, 1, pp. 352 354; PL 34, 439 440)

[194] *San Mateo*, 24, 36.

conoce es el Padre solo". En estas palabras no es de admirar que el conocimiento del juicio futuro se oculta a los espíritus humanos, aún encarcelados en la carne mortal. Tampoco debe negarse totalmente que los ángeles sean aún susceptibles de ignorancia, puesto que la Santa Escritura nos presenta que ellos aprenden siempre, con el testimonio de San Dionisio Areopagita, quien en el capítulo séptimo *De caelesti hierarchia* dice[195]: "Los teólogos declaran con evidencia que los órdenes inferiores de las esencias celestes han de ser instruidos [594D] en las ciencias divinas con medios firmes y de modo elegante por los órdenes superiores, y que los órdenes superiores, en cuanto que les está permitido, son iluminados por la misma Divinidad..., y que el mismo Jesús los inicia directamente, mostrándoles su manifiesta benignidad humana: "yo", pues –continúa diciendo–, soy quien notifica la justicia y el juicio de la salvación"[196]. "Me admiro –dice– porque incluso las primeras de entre las esencias celestes, las que desde lo alto dominan a los otros órdenes angélicos, aspiren también ellas a las iluminaciones divinas con tanto temor y reverencia como las esencias intermedias. ¿Acaso no preguntan por propia iniciativa "por qué [595A] tus ropas son rojas"?[197] Sin embargo, deliberan entre ellas mismas antes de preguntar, mostrando, evidentemente, que aprenden y están deseosas de la ciencia divina". Por consiguiente, si –según el testimonio del padre citado– las potencias celestes están en continuo aprendizaje, no están necesariamente libres de toda ignorancia; y, si esto es así, no es extraño que ellas puedan ignorar aún los misterios del juicio futuro. Ahora bien, lo que el Señor dice de sí mismo[198]: "Ni el Hijo del hombre lo sabe; el único que lo conoce es sólo el Padre", plantea una cuestión dificilísima. En efecto, ¿cómo es posible que el Hijo ignore lo que el Padre conoce, sobre todo lo referente al día del juicio, dado que el juicio pertenece especialmente al Hijo? "El Padre, pues –como Él mismo dice[199]– no juzga a nadie, sino que todo juicio lo entregó al Hijo". Pero Epifanio[200] de Constanza, obispo de Chipre, en el libro que escribió *De fide*, disipó con agudeza y elegancia la calígine de esta cuestión, [595B] diciendo que el Padre conoce el juicio futuro no solamente por presciencia, sino también por experiencia. Evidentemente, el Padre conoce el juicio por experiencia, pues

---

[195] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, VIII, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 30, 1 16; PG 3, 209AB; PL 122, 1052A5 B10).

[196] *Isaías*, 63, 1 (según los *Setenta*).

[197] *Isaías*, 63, 2.

[198] *San Mateo*, 24, 36.

[199] *San Juan*, 5, 22.

[200] Epifanio, *Ancoratus*, 21 22 (GCS 25, p. P. 29, 26 p. 31, 9; PG 43, 53D 57C).

ya entregó todo juicio al Hijo una vez que lo había realizado[a]. Ahora bien, El Hijo conoce y no conoce el juicio: lo conoce por presciencia, pero no aún por experiencia, y por ello lo desconoce por experiencia, puesto que el juicio no se ha llevado a cabo en la realidad misma, esto es, no se ha realizado la separación de los réprobos de los elegidos. Sin duda, la mies de la Iglesia está todavía mezclada de trigo y de cizaña[201].

Escucha también la ignorancia apostólica sobre la que se ha escrito en los Hechos de los apóstoles, cuando Pablo [595C] maldice al sacerdote Ananías y dice: "Hermanos, no sabía que es el príncipe de los sacerdotes. Pues está escrito: no injuriarás al pontífice de tu pueblo"[202], ¿acaso te parece que el apóstol sapientísimo y muy entendido en leyes no sabía que Ananías era el Sumo sacerdote, como lo sabían los demás judíos? Esto no debe pensarse en modo alguno. Pero afirmó que él no lo sabía, porque no vio que fuera ordenado por Dios. "Desconocía, hermanos –dice– que es el Pontífice", puesto que yo sé que no ha sido constituido ni por Dios, ni según la ley, sino según la superstición judía. Y por ello desconozco que sea el Pontífice, porque sé verdaderamente que él no lo es debidamente. Si supiera que él era el príncipe del pueblo, verdadero y legítimo, ciertamente [595D] no lo injuriaría. Pero como ignoro que él sea el príncipe en verdad, por eso no me arrepiento de injuriarlo.

Reconoce otra ignorancia del mismo apóstol[203]: "Yo sé de un hombre que fue arrebatado hasta el tercer cielo; si fue arrebatado en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, tampoco lo sé, Dios lo sabe". Dice: "no sé si en el cuerpo", puesto que yo sé que no en el cuerpo; "o fuera del cuerpo, tampoco lo sé", porque yo soy consciente de que yo no fui arrebatado fuera del cuerpo. En efecto, yo no he sido arrebatado al tercer cielo ni por las operaciones del alma por medio de los sentidos corpóreos, ni [596A] por las operaciones del alma fuera del cuerpo, sino que yo sé con absoluta certeza que fui arrebatado por la operación de la gracia divina, sin la intervención de ninguna criatura y por encima de toda criatura. Por consiguiente, ignoro si en el cuerpo o fuera del cuerpo, puesto que sé que he sido arrebatado ni en el cuerpo, ni fuera del cuerpo. Y, para no detenernos más tiempo en el mismo asunto –pues antes faltará el tiempo que los ejemplos de la ignorancia divina en la Escritura o en la naturaleza–, pienso que solamente es necesario conocer que las principales clases de ignorancia divina son tres.

---

[a] [pues el Padre realizó enteramente el juicio, cuando entregó todo aquello al Hijo].

201 *San Mateo*, 13, 24 30.

202 *Éxodo*, 22, 28. *Hechos de los Apóstoles*, 23, 5.

203 *II Corintos*, 12, 2.

La primera, aquella por la que no conoce el mal, dado que su conocimiento es simple y está formado por el solo bien sustancial, esto es, por Él mismo. El solo en persona[204] es el bien sustancial por sí mismo, en cambio, los demás bienes [596B] lo son por participación de Él. Así pues, Dios desconoce el mal[205]. Pues si conociera el mal, necesariamente el mal se encontraría en la naturaleza de los seres. Sin duda, la Esencia divina[206] es la causa de todo lo que existe en la naturaleza. Efectivamente, no conoce los seres que existen porque subsisten, sino que subsisten porque Dios los conoce. La ciencia divina es la causa de su esencia. Y debido a esto, si Dios conociera el mal, el mal existiría sustancialmente en algún sustrato y sería una participación del bien, y consecuentemente el vicio y la maldad tendrían su origen en la virtud y en la bondad; pero el sentido común nos informa que esto es imposible.

La segunda clase de ignorancia divina es aquella por la que se dice que Dios ignora otros seres, excepto aquellos que creó y cuyas causas primordiales conoció eternamente en sí mismo. Él posee naturalmente la potencia de ellos y tiene esencialmente su conocimiento.

La tercera es aquella por la que se dice que Dios, [596C] como previamente hemos dicho, desconoce los seres que aún no aparecen manifiestamente en sus efectos por la experiencia de la acción y de la operación, de los que, sin embargo, Dios posee en Sí mismo las causas invisibles de ellos, creadas por Él mismo y por Él mismo conocidas.

A las clases de ignorancia antes citadas, se les añade una cuarta, sobre la que el orden de la exposición exigía tratar ahora; y en ella se dice que Dios ignora encontrarse en el número de las naturalezas que han sido creadas por Él y a las que los filósofos intentan incluir dentro del número de los diez predicamentos. Y, por esto, se debe decir en general que en ninguna de estas naturalezas que son comprendidas por los filósofos dentro de los diez géneros de realidades, ni de los entes que fuera de ellas una búsqueda muy diligente puede encontrar, bien sea que existan o se encuentren dentro del orden de la sustancia, o bien dentro del orden del accidente, ni de aquellos entes que no pueden ser encontrados en sustancia o accidente alguno, [596D] bien se hallen en causas ocultas, o en causas posibles o imposibles, Dios sabe que Él no subsiste, ya que ve que Él no es ninguna de estas

---

[204] San Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, XXIV, 7 14 (CCSL 44A, p. 29; PL 40, 17); *De moribus ecclesiae catholicae*, II, iv, 6 (PL 32, 1347). Boecio, *Philosophiae consolatio*, III, prosa 11, 8 9 (CCSL 94, p. 57, 20 24; PL 63, 772A).

[205] San Agustín, *De civitate Dei*, XII, 7 (CCSL 48, p. 362; PL 41, 355). Eriúgena, *De prae destinatione*, X, 104 123; XV, 186 192 (CCCM 50, pp. 65, 92).

[206] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, 2 (ed. B. Suchla, p. 196, 12 p. 197, 2; PG 3, 869AB; PL 122, 1154C). Ver, más arriba, 559B.

naturalezas, puesto que sabe que Él transciende todas las naturalezas por su simple y esencial potencia y más que potencia, y por su infinitud incomprensible.

Por otro lado, he dicho que una búsqueda más diligente pueda encontrar en la naturaleza de los entes aparte de estas propiedades que son comprendidas por los diez predicamentos –pues también aquellas han sido halladas por los filósofos–, con el fin de que [597A] ninguno de los menos capaces piense que una investigación más diligente de las cosas no pueda progresar más allá de la antedicha cantidad de las categorías. En efecto, la razón abarca géneros más generales que los predicamentos; sin duda, lo son el movimiento y el reposo. Del mismo modo, el reposo y el movimiento se deducen de la esencia universal, que padece la división de sí misma hasta el infinito. Sin duda alguna, la sustancia –que ocupa el primer lugar entre las categorías– es finita y está sometida a los accidentes; en cambio, la esencia universal no recibe ningún accidente en ella. Claro está que en sus subdivisiones, que llegan hasta los individuos, es capaz de los accidentes, pero ella, en sí misma es simple y no está sometida a accidente alguno. [597B]

Lo que he añadido –esto es, que en la naturaleza de los entes hay algunos que no son conocidos en la sustancia, ni en sus accidentes, es decir, que no son ni sustancias, ni accidentes–, entiende que se ha dicho de las naturalezas que aún no aparecen en realidad alguna ni sustancial, ni accidentalmente al sentido o al entendimiento. Nadie de los que filosofan con rectitud va a contradecir que tanto los posibles como los imposibles se cuentan en el número de los entes. Y se dice que los posibles y los imposibles existen por esta razón, porque los posibles pueden llegar a ser una realidad, aunque no existan; en tanto que los imposibles están contenidos en la sola potencia de la imposibilidad, pues su ser consiste en la imposibilidad de aparecer en un ente inteligible o sensible. [597C] Todo el que quiera saber plenamente de todas estas cosas, lea[207] el *Peri ermenías* –esto es, *De interpretatione*– de Aristóteles; en ese libro el filósofo ha hecho una exposición de los posibles e imposibles incluso extensísima. Así pues, pasemos ahora a estas cuestiones que quedan por considerar, si te parece que se ha hablado suficientemente de las clases de ignorancia divina, por las que se dice que Dios ignora.

*[Conclusión sobre la cuestión relativa a la ignorancia de Dios]*

A. Veo que no es necesario detenerse más en estas cuestiones de las que se ha hablado suficiente y sobradamente y durante bastante tiempo. Ha quedado manifiesto y más claro que un rayo de sol que se debe entender que la

---

[207] Aristóteles, *De interpretatione*, 12, 21b12-15; según la traducción de Boecio, ed. I. Minio Paluello, *Aristoteles Latinus*, II, 1 (Bruges Paris, 1965), p. 27, 6-9. Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutzz, Cambridge, MA, 1939, p. 64, 11 13.

ignorancia divina no es otra cosa más que la ciencia divina incomprensible e infinita. En efecto, [597D] lo que los Santos Padres –me refiero a Agustín y a Dionisio– dicen con todo el rigor de la verdad de Dios –Agustín dice[208]: "¿qué mejor que saber ignorando?; y Dionisio[209]: "su ignorancia es la verdadera sabiduría"–, pienso que debe entenderse no sólo de los intelectos que lo buscan piadosamente y con afán, sino también de Él mismo. Efectivamente, de la misma manera que quienes hacen sus investigaciones siguiendo un camino recto de razonamiento no pueden conocerlo en ninguno de los seres que están contenidos en la naturaleza, [598A] sino que lo conocen sublimado por encima de todas las realidades, y por esto su ignorancia es verdadera sabiduría, desconociéndolo en los seres que existen, lo conocen mejor por encima de todos los seres que son y que no son; así también esto se aplica, y no sin razón, a Él mismo. En la medida que desconoce que Él subsiste en estos seres que ha creado, conoce que Él está por encima de todos los seres, y con esto su ignorancia es el verdadero entendimiento; y en la medida en que desconoce que Él está comprendido en estos seres que existen, tanto más sabe que Él es ensalzado, y por ello se conoce mejor desconociéndose a sí mismo. Pues saber que está apartado de todos los existentes es mejor que si supiera que está integrado en el número de todos ellos.

N. Entiendes perfectamente, y me doy cuenta que ves claramente y sin duda alguna lo que la razón te aconseja de estas cuestiones; [598B] y –según opino– ya no ves ninguna desemejanza entre la imagen y la forma principal, salvo por la razón de sujeto. Evidentemente, la suma Trinidad subsiste sustancialmente por sí misma y no ha sido creada por causa alguna; mientras que la trinidad de nuestra naturaleza ha sido creada de la nada a su imagen y semejanza por Aquella que es eterna por sí misma. Y si aparte de esto se encuentra alguna desemejanza entre la imagen y el Ejemplo principal, esto no procede de la naturaleza, ni de la envidia de la Trinidad creadora, sino de la culpa de la imagen creada. Así pues, todo lo que –se dice– o se entiende de Dios según la potencia de su esencia, puede decirse y entenderse de su imagen –según la gracia de la creación– en todos los hombres en los que esta imagen se purifica, y es iluminada[210] y se perfecciona según dicha gracia; excepto –como hemos dicho previamente– que la naturaleza divina [598C]

---

[208] San Agustín, *De ordine*, II, xiv, 44 (CSEL 63, p. 177, 25 26; PL 32, 1015).

[209] Dionisio Areopagita, *Epistula* I (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 157, 3-5; PG 3, 1065A13-B2; PL 122, 1177B2 3); *De divinis nominibus*, VII, 3 (ed. B. Suchla, p. 198, 12-15; PG 3, 872AB); *De mystica theologia*, II (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 145, 11 14; PG 3, 1025B). Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxv, 98 99 (SC 180, p. 126; PL 122, 302B); *Periphyseon*, I, 510B (CCCM 161, 2936 2937); II, 594A; IV, 771C.

[210] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 449D (CCCM 161, 324 325); II, 574A, 585C.

es Dios por la excelencia de la esencia[211], mientras que la naturaleza humana es Dios por la generosidad de la gracia divina; y también que la naturaleza creadora no ha sido creada por nadie; en cambio, la humana ha sido creada por la divina; y la humana crea estas propiedades que son inherentes a su naturaleza y que están por debajo de ella; me refiero al cuerpo mortal, unido al alma después del pecado[212], cuerpo que también recibe el nombre de imagen de la imagen. Pues de la misma manera que Dios creó el alma a su imagen, así también el alma creó el cuerpo semejante a ella, en cierto modo como un instrumento de ella. Pero volveremos a la teoría de la Trinidad divina que es la causa de todos los seres, si te son suficientes las conclusiones que se han dicho de lo demás.

A. Son razonablemente suficientes.

*[Cuestión sobre la Causa de todos los seres]*

N. Así pues, en la suprema y única Causa de todas las causas, de la que y en la que se encuentran y han sido creados los principios de toda criatura [598D] –esto es, las causas primordiales–, juzgo que se debe considerar si esa Causa, en tanto que es unidad y trinidad –evidentemente la bondad divina es una sola esencia en tres sustancias y tres sustancias en una sola esencia, o según el uso de la lengua romana, una sustancia en tres personas y tres personas en una sola sustancia– tiene en ella misma[213] las causas diferentes de ella de algún modo recíprocamente, esto es, si de la misma manera que de ella misma se predica una [599A] esencia en tres sustancias, así también se debe creer y entender una causa esencial en tres causas subsistentes y tres causas subsistentes en una causa esencial. Y qué se debe pensar y predicar de ésta teoría de acuerdo con la sana fe de forma que no sea incongruente lo que se explique con las especulaciones de lo que se crea por la fe ortodoxa.

A. Aún más, es muy conveniente y necesario para la salvación de las almas fieles.

N. Así pues, ¿qué? ¿Acaso por el bien y causa de todo debemos creer esto, y en cuanto que nos sea concedido debemos entender y predicar una sola causa esencial en tres causas sustanciales, y tres causas sustanciales en una sola causa esencial?

---

[211] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 16 (PG 44, 184C; según la versión de Eriúgena, 17, ed. M. Cappuyns, p. 234, 37 235, 4).

[212] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 12 (PG 44, 164A15; según la versión de Eriúgena, 13, ed. M. Cappuyns, p. 225, 10). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 447A (CCCM 161, 198); IV, 790A, 791A; V, 952C). Ver, más arriba, 585D.

[213] San Agustín, *De Trinitate*, V, viii ix, 10 (CCSL 50, pp. 216 217; PL 42, 917 918).

A. No se me ocurre qué es lo que puede prohibir que esto se entienda y que sea predicado. Pues si Dios es causa de todos los seres, ¿acaso no se sigue que la causa de todos los seres sea conocida como Dios? [599B] Ahora bien, si Dios es causa y la causa es Dios, ¿acaso no es una consecuencia lógica que también todo lo que debemos creer de Dios, de modo semejante, sin discrepancia alguna, debemos entenderlo de la causa? En efecto, si la fe católica confiesa que hay un solo Dios, existente por sí mismo en tres sustancias por sí mismas subsistentes, ¿qué impide que de modo semejante digamos que hay una sola causa por sí misma existente en tres causas subsistentes por sí mismas?

N. Piadosamente y de modo ortodoxo. Así pues, hay una sola causa en tres causas, y hay tres causas en una sola.

A. Ya se ha concedido y otorgado.

N. Así pues, volvamos a la teología que es la parte principal y suprema de la sabiduría. Y no sin razón, puesto que ella sola y en especial trata acerca de la especulación de la naturaleza divina. Se divide en dos partes[214] –me refiero a la teología afirmativa y negativa–, las que los griegos [599C] llaman ἀποφατική, καταφατική y de una de las cuales nos hemos servido en el libro primero[215]; en dicho primer libro, con argumentos ciertos hemos afirmado que ninguno de los géneros de los entes, ni las formas, ni los individuos, ni ninguna, en fin, de las diez categorías se predicaban propiamente de Dios. Y de nuevo en el libro presente[216], la hemos repetido –me refiero a la llamada ἀποφατική–, puesto que una serie de preguntas lo han exigido, cuando hemos dicho que hay que entender que Dios en su esencia no es ninguno de los seres que existen ni de los que no existen, puesto que está por encima de toda esencia, y que Él mismo no conoce qué es, puesto que no es definido de ningún modo; ni es algo cuantitativo, ni cualitativo, porque no le afectan ni la cantidad, ni la cualidad; y no se entiende en ningún sujeto, porque es absolutamente desconocido; y por esto hay que negar totalmente que sea comprendido en los seres que existen y no existen[a]. Pero intentemos analizar la segunda rama de la teología [599D] –me refiero a la καταφατική–, teniendo como guía a Aquel que es buscado y que desea ser buscado; y que sale al encuentro de los que lo buscan y desea ser encontrado. Esta parte es la que examina qué debe predicarse como propio de la naturaleza divina y qué debe entenderse, aunque con prudencia y de manera racional, de Ella.

---

214 Eriúgena, *Periphyseon*, I, 458AB (CCCM 161, 678 688).

215 Eriúgena, *Periphyseon*, I, 461A y ss. (CCCM 161, 810 y ss).

216 Ver, más arriba, 589B 590D.

a [esta especie de ignorancia supera todo conocimiento y todo intelecto Esta especie de ignorancia supera todo conocimiento y todo intelecto].

*[Teología catafática]*

A. Ya he sido convencido suficientemente en las explicaciones anteriores sobre la parte negativa; ahora espero vivamente lo que me vas a explicar de la parte afirmativa.

N. Tal y como pienso, entre nosotros se ha llegado, y no sin reflexión, a la conclusión de que todo [600A] lo que se concede que se entiende de Dios con la aprobación de la fe católica, conviene que los que filosofan piadosamente lo confiesen de modo semejante de la Causa de todas las causas.

A. Eso fue establecido sin discusión.

N. Así pues, ¿no creemos en una Divinidad ingénita y creadora, y en una Divinidad engendrada, y en una Divinidad procedente? Y en tanto que es una sola e indivisible Divinidad, sin embargo recibe diferencias sustanciales. Así pues, creemos religiosamente y asumimos la Divinidad ingénita en el Padre, la Divinidad generada en el Hijo, y la Divinidad procedente en el Espíritu Santo, y además lo aprobamos sirviéndonos de la muy ortodoxa autoridad de San Dionisio Areopagita[217] y de otros Padres.

A. Todo el que titubea en esto dista mucho de la verdad.

N. Así pues, hay una Causa sustancial ingénita y creadora, hay una Causa sustancial engendrada, del mismo modo que hay una Causa sustancial [600B] que procede; y las tres Causas son una sola Causa y una única Causa esencial.

A. Esto se concluye necesariamente de los argumentos expuestos.

N. Así pues, en la Causa de todas las causas hay una Causa precedente y hay unas causas subsiguientes. Sin duda, el Padre precede[218] al Hijo y al Espíritu Santo. En efecto, el Hijo es engendrado del Padre y de Él es procedente el Espíritu Santo; por esto se cree convenientemente que el Padre es la Causa de las causas. Es, pues, Causa de la Causa engendrada y de la Causa procedente. La paternidad precede a la filiación, en tanto que nadie de los que tienen recto conocimiento ha afirmado que la filiación precede a la paternidad. De ahí que el propio Hijo diga de sí mismo[219]: "El Padre es mayor que yo". Sin duda, el Padre es mayor que el Hijo, no según la naturaleza, sino según la causa. En efecto, el Padre es la Causa del Hijo, [600C] en cam-

---

217 Jeauneau afirma no haber encontrado el texto en Dionisio. Cfr. Máximo el Confesor, *Opuscula theologica et polemica*, 21 (PG 91, 249B).

218 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, Marginalia ad XXI, 32 (CCSG 18, pp. 277 278).

219 *San Juan*, 14, 28.

bio, el Hijo no es la Causa del Padre[a]. Así pues, el Hijo proviene del Padre, pero no el Padre del Hijo. Evidentemente, en Dios no son consideradas las relaciones de las generaciones humanas, sino las relaciones sustanciales de las Sustancias inefables. El Padre es mayor que el Hijo según la causa. La santa teología considera primero la relación del Padre con el Hijo, y después la del Hijo con el Padre. Y con el fin de que comprendas esto con más claridad y lo creas con más firmeza, recurre al testimonio de autoridad de Gregorio[220] el teólogo, [600D] quien al hacer la exposición contra los arrianos en su primer sermón *De filio*, enseña sabiamente que el Padre es mayor que el Hijo de acuerdo con la causa, definiendo claramente que el Hijo existe por el Padre y que el Padre no subsiste por el Hijo. Y, sin embargo, nosotros no decimos esto[221], rechazando la interpretación de aquellos que afirman que nuestro Señor dijo de sí mismo "el Padre es mayor que yo", refiriéndose a su humanidad. Ambas interpretaciones deben ser asumidas de acuerdo con la fe ortodoxa.

A. Así es. Pues, aunque no poseen la misma sutileza [601A] y profundidad, sin embargo ninguna de las dos se aparta de la profesión católica.

N. Así pues, no es lo mismo para el Padre el subsistir naturalmente y ser Causa de su Hijo; pues la naturaleza del Padre no es la causa del Hijo. Evidentemente, la Naturaleza del Padre y del Hijo es una sola e idéntica, al ser una y la misma Esencia de ambos, y por esto para el Padre es lo mismo ser Padre y causa del Hijo. Estos nombres se predican[222] del Padre, no según la naturaleza que es una y la misma en el Padre y en el Hijo, sino según la relación de generante y engendrado, de causa precedente y de causa consecuente; del mismo modo que el Hijo es Hijo, o Causa engendrada no según la naturaleza del Hijo, sino según la relación entre el Hijo y el Padre, entre la Causa engendrada y la Causa [601B] generante.

---

[a] Y aquí no consideramos la relación recíproca de los nombres, sino las propiedades de las sustancias. Efectivamente, de un modo contemplamos la relación en las sustancias o personas, y de otro modo la generación o la procesión. En un caso se contempla cómo son denominadas recíprocamente por sí mismas, en el otro caso cómo subsisten recíprocamente entre sí.

[220] Gregorio Nacianceno, *Orationes*, XXIX, 15 (PG 36, 93B; SC 250, p. 208). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXI (CCSG 18, pp. 151 152; PG 91, 1264C 1265B).

[221] San Agustín, *In Johannis Evangelium*, tract. 78, 2, 12 21; tract. 80, 2, 1 9; tract. 99. 1, 42 46; tract. 107, 5, 9 16 (CCSL 36, pp. 524, 528, 582, 615; PL 35, 1836, 1839, 1886, 1914); *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 69, 10 21 (CCSL 44A, pp. 184 185; PL 40, 74)...

[222] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, Marginalia ad XXI, 32 (CCSG 18, p. 278, 66 72).

A. Estos puntos también se han tratado ya en el libro primero[223], y ahora se han repetido, pero no sin razón.

N. Por consiguiente, la Causa del Hijo y la Causa del Espíritu Santo es el Padre; pero, por otro lado, el Hijo es la Causa de la creación de las causas primordiales, mientras que el Espíritu Santo es la Causa de la distribución de las mismas causas.

*[Segunda cuestión sobre la Causa de todos los seres].*

A. Veo que hay que confesar eso para no alejarse de la verdad, pero cuando pienso estos argumentos y los creo, se me presenta otra niebla sobre la Causa triple de todas las causas. No veo con claridad si es el Padre solo la causa del Espíritu Santo, o la causa de Éste es el Padre y el Hijo, de forma que, del mismo modo que la fe católica confiesa que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, así también tenemos que creer que posee dos Causas de su procesión. Pues si el Espíritu Santo procede de dos Personas o –como dicen los griegos– de dos Sustancias, [601C] ¿qué hay de raro o contrario a la religión verdadera en confesar que procede de dos Causas? Te pido que disipes esta niebla mía.

N. Verdaderamente, la niebla es densísima. No sólo te envuelve a ti, sino también a mí; y a no ser que la mismísima luz de las mentes[224] nos lo revele, no serviría de nada el esfuerzo de nuestro razonamiento para aclararlo. Al cúmulo de la oscuridad se le añade, incrementándolo, el hecho de que el Símbolo de la fe católica[225] –según los griegos, transmitido por el Sínodo de Nicea– hace profesión de fe de que el Espíritu Santo sólo procede del Padre, con el testimonio de Epifanio, obispo de Chipre, en su libro *De fide*; en cambio, según los latinos, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, aunque en algunas exposiciones de los griegos[226] encontramos que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo. Y por ello, evidentemente conmovido una y otra vez por la dificultad de la presente cuestión, [601D] siento zozobra y angustia ante las agitaciones contrarias de mis pensamientos. En efecto, estoy indeciso pensando qué es lo que debo hacer sobre esta cuestión, si la honramos en silencio puesto que supera las capacidades de nuestra in-

---

223 Eriúgena, *Periphyseon*, I, 456BC (CCCM 161, 601 610).

224 Eriúgena, *Periphyseon*, I, 442B (CCCM 161, 43 44).

225 *Symbolum Constantinopolitanum*, ed. G. L. Dossetti, Roma, 1967, pp. 249 250. Epifanio, *Ancoratus*, 118 (GCS 25, p. 147, 11 14; PG 43, 232D).

226 Máximo el Confesor, *Quaestiones ad Thalassium*, LXIII, 167 170; según la versión de Eriúgena, 137 139 (CCSG 22, pp. 154 155; PG 90, 672C). Juan Damasceno, *Expositio fidei*, 12b (ed. B. Kotter, Berlín, 1973, p. 36, 47 57; PG 94, 849AB).

tención, o en cuanto que un rayo divino[227] brille en nuestra mente, en cierto modo intentaremos entre nosotros dar una definición de ella sin temor.

A. No [602A] temas[228], pues Aquel que es buscado no abandona a quienes lo buscan, ni niega la posibilidad de encontrarlo a quienes humildemente y con piedad intentan hallarlo. Él en persona dice: "Pedid y se os dará, buscad y encontrareis, pulsad a la puerta y se os abrirá. Pues todo el que pide recibe, y el que busca halla, y al que llama se le abrirá".

N. Así pues, en primer término, pienso que se debe hablar sobre estos puntos, los cuales parecen estar en contradicción.

A. No hay otra vía de investigación[a].

*[Sobre el hecho de que de una sola causa suelen provenir múltiples causas]*

N. ¿Te parece que está de acuerdo con la fe recta el creer que el Hijo nace de una única Causa, a saber, del Padre, en tanto que el Espíritu Santo procede de dos Causas, esto es, del Padre y del Hijo? No se hace fácilmente accesible a la razón que una sola causa proceda de dos[229], [602B] principalmente en una naturaleza simple y más que simple, y –por hablar con más verdad– en la misma simplicidad, carente de toda división y multiplicidad. Por otra parte, es posible probar con muchos ejemplos que de una sola causa brotan muchas cosas. Efectivamente, es evidente a todos los que filosofan metódicamente[230] y con agudeza, que muchas formas nacen de un solo género, lo mismo que lo hacen muchos individuos de una mónada y muchas líneas de un punto. Insistiendo aún más, las formas diversas que surgen de un solo género son causas de las especies individuales, de las que se producen las multitudes y las cantidades, las cualidades y las diferencias. Los individuos que proceden de la mónada son las causas de las diversas proporciones, y las proporciones son las causas de las proporcionalidades y éstas de las armonías. Las líneas que se desarrollan desde un punto se conocen como las causas de los ángulos y de [602C] sus lados, de la anchura y de altura, todos los cuales dan origen, a su vez, a los cuerpos geométricos.

---

227 Sobre esta expresión puede verse Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, III, 1 (ed. B. Suchla, p. 138, 13 139, 1), además de otros muchos textos. La usa también Eriúgena en diversos textos, como *Periphyseon*, I, 465C (CCCM 161, 993).

228 San Agustín, *Soliloquia*, I, i, 6; *De quantitate animae*, XIV, 24 (CSEL 89, p. 10, 12 15 y p. 161, 14 18; PL 32, 872 y 1049). Ver, más arriba, 587D 588A.

a [nadie unirá las cosas concordantes, si antes no ha enjuiciado las cosas discordantes].

229 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, Z, 13, 1039a3 5 y 9 10.

230 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 6 (ed. B. Suchla, p. 184, 21 185, 11; PG 3, 820D 821A; PL 122, 1149AB). Eriúgena, *Vox spiritualis*, X, 25 29 (SC 151, p. 250; PL 122, 289A); *Periphyseon*, III, 621C, 625AB, 637A, 639CD; V, 882AB, 901A.

¿Qué decir del elemento del fuego, que al ser uno y simple en sí mismo y considerado por sí mismo, es simultáneamente la causa del calor y de la luz? Por otro lado, el calor es la causa de que ardan las cosas que ya arden; de modo semejante, la luz se constituye como causa de hacer resplandecer a las cosas resplandecientes; y el esplendor engendra diversos colores. El elemento del aire propicia la ocasión de las diversas palabras, los diversos sonidos dan origen a los diversos tonos. El elemento del agua, siendo en sí simple y uno, es la causa de los diversos humores que, a su vez, emiten de sí mismos las diversas cualidades de los olores y sabores. De una sola tierra se originan las diversas cantidades de los cuerpos diversos; al hablar de la cantidad no me refiero a la cantidad incorpórea, sino a la misma masa [602D] de la que nadie duda que forma la composición de las diversas partes. Es muy fácil, por la misma razón, encontrar otros ejemplos de este género en la naturaleza de los seres, ya sean visibles o invisibles.

*[La trinidad del hombre interior según Agustín]*

A. Ni uno de los fieles duda que el Hijo nace de una sola Causa –esto es, del Padre–[603A]; ahora bien, yo no me atrevo, sin más, ni a afirmar ni a negar si el Espíritu Santo procede de una sola Causa –a saber, del Padre–, o procede de dos –del Padre y del Hijo–. Y por esto no veo con suficiente claridad que tal hipótesis no convenga a las profesiones de la recta fe, ya que he encontrado con harta frecuencia que se dice el Espíritu Santo del Padre y el Espíritu del Hijo. Es, pues, el Espíritu de ambos[231], dado que procede del Padre mediante el Hijo. Es Don de ambos, al ser donado por el Padre mediante el Hijo. Es el Amor de ambos[232], que une al Padre y al Hijo, como enseña San Agustín[233] en los libros que publicó sobre la suma y verdadera Trinidad, cuando buscaba su imagen en la naturaleza humana[234], con una búsqueda maravillosa y mostrándolo con un hallazgo completísimo; finalmente, probando que la trinidad de nuestra naturaleza interior –esto es, el alma racional– ha sido creada en conformidad con la imagen de Dios: [603B] la mente como parte principal del alma; el conocimiento de ella, por

---

[231] Máximo el Confesor, *Quaestiones in Thalassium*, 63, 167 172; según la versión de Eriú gena, 137 140 (CCSG 22, pp. 154 155; PG 90, 672C). San Agustín, *Epistula 120*, III, 13; *Epistula 238*, II, 14 (CSEL 34, p. 715, 26 27; 57, p. 543, 16; PL 33, 453 y 1043); *De Trini tate*, V, xi, 19 23 (CCSL 50, p. 219; PL 42, 919).

[232] San Agustín, *De Trinitate*, V, ix, 23-35; VIII, proem. 1 5 (CCSL 50, pp. 220 y 268; PL 42, 919 y 947).

[233] San Agustín, *De Trinitate*, XV, xvii, 27-xix, 37 (CCSL 50, pp. 501 514; PL 42, 1080 1087).

[234] San Agustín, *De Trinitate*, IX (CCSL 50, pp. 293 310; PL 42, 959-972). Eriúgena, *Peri physeon*, IV, 766AB.

el que se conoce a sí misma; y el amor con el que se une a sí misma y al conocimiento suyo. Sin duda, la mente humana engendra de sí misma, a manera de descendencia suya, el conocimiento, por el que se conoce a sí misma. Su conocimiento se identifica con el alma misma, puesto que se conoce a sí misma entera a semejanza de Dios Padre que de Sí mismo engendró a su Hijo que es su Sabiduría, con la que se conoce a Sí mismo; y es igual a Él, dado que se conoce enteramente; y le es coesencial, puesto que al que engendra lo engendra de Sí mismo.

De la mente humana[235] procede un cierto deseo, por el que la mente se busca a sí misma para dar a luz su conocimiento. Este deseo o búsqueda se convierte en el amor que une la mente y su conocimiento, hasta que llega al perfecto hallazgo del conocimiento; el amor es igual a la mente y al conocimiento de la mente, [603C] puesto que la mente se ama toda entera y a todo su conocimiento; el amor es también coesencial a la mente y al conocimiento, puesto que es él el que une la mente y su conocimiento; y no procede de ninguna otra parte, si no es de la propia mente, a imagen del Espíritu Santo, el cual, aunque procede del Padre, une al Padre y al Hijo con el vínculo inefable de la caridad.

Ahora bien, lo que has dicho: "Que no es fácilmente accesible a la razón que una sola causa fluya o proceda de dos causas", no lo veo aún con claridad. Veo claramente –si es que no me equivoco– por qué razón has empleado el verbo fluir en vez del verbo proceder: porque el Espíritu Santo es llamado en las Santas Escrituras río y agua. De ahí que el Señor mismo diga en la Escritura[236]: "Quien cree en mí, de su vientre fluirán ríos de agua viva"; de la que "si uno bebe no tendrá sed eternamente"[237]; como se dijo a la mujer samaritana. [603D] Ningún sabio niega que la fuente del Paraíso[238] –que se divide en cuatro ríos principales[239]– cuando es considerada significa el Espíritu Santo. De Él[240], como de la fuente principal, única e inagotable, manan las cuatro virtudes principales en el Paraíso del alma racional, me refiero a la prudencia, templanza, fortaleza y justicia, de las que, a su vez,

---

235 San Agustín, *De Trinitate*, IX, xii, 18 (CCSL 50, 309 310; PL 42, 971 972).

236 *San Juan*, 7, 38.

237 *San Juan*, 4, 13.

238 San Agustín, *In Johannis epistulam ad Parthos*, VII, 6 (PL 35, 2032). San Jerónimo, *In Isaiam*, IV, xi, 38 (CCSL 73, p. 148; PL 24 (Paris 1865), 148B). San Ambrosio, *In Apocalypsin*, IV, cap. 7, vers. 16, lin. 18 24; X, cap. 22, vers. 1, lin. 55 70 (CCCM 27, p. 323 y pp. 836 837).

239 *Génesis*, 2, 10.

240 San Ambrosio, *De paradiso*, III, 14 277 (CSEL 32, pp. 272 277). San Agustín, *De Genesi contra Manichaeos*, II, x, 13 14 (PL 34, 203 204). Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 815C 816B.

fluyen todos los ríos de todas las virtudes y, una vez regada y fecundada [604A] la superficie de la naturaleza humana, retornan fluyendo de nuevo a esas virtudes. Por consiguiente, con razón se dice que el Espíritu Santo fluye –bien sea del Padre solo, o del Padre y del Hijo–, porque es fuente y origen de todas las virtudes y a Él tornan en inefable cauce mediante los canales ocultos de nuestra naturaleza.

N. Con rectitud comprendes las cosas espirituales de Aquel que fluye. Pero, por favor, dime qué obstáculo hay para que no comprendas con claridad lo que he dicho: "que no es fácilmente accesible a la razón que una sola causa fluya de dos causas".

A. Observo que son muchos los ejemplos que son un obstáculo para mí. En efecto –tal y como pienso–, también los ejemplos que has presentado muy bien sobre los cuatro elementos del mundo, muestran que una sola causa puede ser producida por dos causas. Evidentemente[241], el fuego, al ser fuente de calor y de luz, tiene su origen en dos causas. Sin duda, el elemento ígneo se produce con el calor y la sequedad; estas [604B] dos cualidades, como dos causas, originan de por sí una sola. De modo semejante ha de decirse de los restantes elementos. Pues en tanto que las causas son propias de sus efectos, los filósofos dijeron del mundo que se originaba de dos causas superiores a él. En efecto –tal y como hemos dicho–, de la misma manera que el fuego es una composición de lo caliente y de lo seco, así también el aire lo es de lo cálido y lo húmedo, el agua de lo húmedo y lo frío y la tierra de lo frío y lo seco. Así pues, ¿qué? ¿Acaso se ha de afirmar que una sola causa no fluye de dos causas conjuntamente, en tanto que los ejemplos citados –por silenciar los demás– son suficientes para probarlo?

N. Estoy muy asombrado. Y es cosa digna de admiración por qué te has equivocado en estos ejemplos, cuando ves con agudeza y probabilidad las demás cosas.

A. Dime, te lo ruego, en qué me equivoco y cómo.

N. ¿Acaso no te [604C] han persuadido los filósofos que este mundo visible consta de cuatro elementos universales y simples, esto es, del fuego, aire, agua y tierra, de los que cada uno posee su propia y singular cualidad? En efecto, el calor es propio del fuego, la humedad del aire, el frío del agua y la sequedad de la tierra.

---

[241] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 4, 331a22 36. San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, IV, 5 (PG 29, 89C 92B; SC 26bis, pp. 266 270). San Ambrosio, *Exameron*, III, iv, 18 (CSEL 32, 1, pp. 71 72). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 496A (CCCM 161, 2296 2300); III, 712B.

A. Todos esos conocimientos son muy sabidos por mí casi desde la infancia.

N. Así pues, contéstame, ¿qué fuego es –por servirnos de un ejemplo– el que, como una sola causa, emana de dos causas, según dices? ¿Es simple, invisible e incomprensible por sí mismo y penetra y mueve todas las cosas visibles, o es visible, corporal, tangible y alimentado materialmente?

A. Yo no diría que es simple e incomprensible complementando y produciendo todos los cuerpos. Pues no sólo [604D] es la causa primordial, sino también la cuarta causa de todos los cuerpos sensibles; en cambio, es evidente que este fuego sensible y material procede del calor y de la sequedad como de dos causas, en mi opinión.

N. ¿Acaso no has dado por hecho en la exposición anterior que el calor era la cualidad propia no de ningún otro elemento, sino del fuego mismo, en cambio, que la sequedad era la cualidad propia de la tierra sola? En efecto, cada una de las cualidades se dan a cada uno de los elementos, esto es, las cualidades propias a cada uno de sus elementos sustanciales.

A. Sí lo he dado por hecho. Pues los filósofos [605A] no me permiten comprenderlo de otro modo.

N. Así pues, dime: ¿tal vez una cosa es el fuego y otra el calor, o son una e idéntica cosa?

A. Me parece que son dos. Evidentemente, el fuego es la sustancia, en cambio el calor es una cualidad de la propia sustancia y su cualidad propia.

N. ¿Pues, qué? ¿Acaso la sustancia es causa de la cualidad, o la cualidad es causa de la sustancia, o ni la cualidad es causa de la sustancia, ni la sustancia de la cualidad, puesto que no son del mismo género?

*[Acerca de las sustancias y de los accidentes]*

A. Apruebo lo que has establecido últimamente. En efecto, aunque la cualidad está contenida en la sustancia –evidentemente ninguna cualidad subsiste por sí misma–, sin embargo yo no he afirmado que la causa de la cualidad sea la sustancia. Sin duda alguna toda especie sigue a su género, puesto que tiene su origen en su género y en él está inmutablemente custodiada. Y por esto toda sustancia fluye de [605B] la esencia general, en tanto que cada una de las cualidades fluye de la cualidad general.

N. Así pues, el fuego, al ser sustancia, no desciende de otra causa a no ser de la esencia generalísima. De modo semejante, la cualidad, al ser cualidad, solamente procede de la cualidad generalísima.

A. Es evidente que todo el que se opone a esta conclusión se opone a los argumentos de la filosofía.

N. Así pues, ¿por qué te has atrevido a decir que el fuego, ya sea simple, ya material, como una sola causa, procede de dos causas, esto es, del calor y de la sequedad, puesto que ves que la sustancia del fuego no sólo no puede nacer de una cualidad ajena –cual es la sequedad que es propia de la sustancia de la tierra–, sino que ni siquiera puede nacer de su cualidad que es el calor?

A. Ahora veo que yo estaba equivocado al afirmar que subsistían el calor y la sequedad como dos causas [605C] de una sola causa, esto es, del fuego. Sin embargo, yo he visto a muchos seducidos por el mismo error, al no distinguir suficientemente las diferencias y las naturalezas de las cualidades y de las sustancias. Yo ya no encuentro ningún subterfugio. En efecto, si dijera que el fuego y el calor son una sola e idéntica realidad, de inmediato me rebatirías para decir: ¿por qué piensas que una misma realidad es causa de sí misma? Sin duda, he afirmado que el fuego se compone de calor y sequedad. Si dijera que este mundo visible no consta de los cuatro elementos sustanciales, sino solamente de cuatro cualidades simples –esto es, del calor, de la humedad, del frío y de la sequedad–, porque a muchos les ha parecido que es así, quizá me preguntes: por consiguiente, si este mundo entero, juntamente con sus cuerpos desde el supremo [605D] al ínfimo, consta de cuatro cualidades, estas cualidades, ¿en qué sustancias están contenidas? Pues si son cualidades, el recto y verdadero juicio nos dicta que no pueden subsistir por sí mismas. Y no podré encontrar qué responder, esto es, en qué sustancias se sostienen las cualidades primordiales y generales con las que está constituido el mundo[242]. Y obligado por verdaderos razonamientos, soy impulsado a confesar que los cuatro elementos sustanciales del mundo subsisten y en ellos consisten las principales cualidades con cuya unión [606A] se producen todos los cuerpos compuestos. Pero aún queda una razón que –según mi opinión– me parece que puede mantenerse y que ya he dicho: que una causa fluye de muchas causas.

N. Quisiera que descubrieras aquella causa.

A. ¿Acaso todos los filósofos, al tratar de este mundo, no enseñan unánimemente y parece que lo afirman sin defecto, que todos los cuerpos compuestos se componen de los cuatro elementos simples y de las cuatro propiedades propias de ellos? Y, si es así, la composición de cada uno de los cuerpos se produce no sólo de dos causas sino también de muchas causas.

N. Hubieras podido tener este subterfugio, si hubieras afirmado con buen criterio que estas masas de los cuerpos, compuestas y corruptibles y suscep-

---

[242] Cfr. Gregorio de Nisa, *De imagine*, 24 (PG 44, 212D 213C; ed. M. Cappuyns, pp. 245 246). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 479A, 502A 503A (CCCM 161, 1561 1565, 2564 2603); III, 663A, 712AB.

tibles de la descomposición, son a su vez causas de otros efectos que les siguen detrás y que le son inferiores. Ahora bien, dado que [606B] no hay nada inferior al cuerpo compuesto, no puede ser causa de ninguna naturaleza que le siga, ni que le sea igual. Y ahora tratamos de las causas, bien sean las principales, bien sean de las causas segundas y de las que están concatenadas unas a las otras; y toda causa que no sabe brotar en sus efectos no puede llamarse ni verdadera ni rectamente causa –puesto que verdaderamente no lo es–. En efecto, una tal causa carece totalmente de efectos propios de los que pueda razonablemente llamarse causa. Ahora bien, los cuerpos corruptibles no son causa de ningún efecto, puesto que no engendran de sí ninguna naturaleza, ya que ocupan lo último y lo ínfimo de todas las naturalezas[243] y se aproximan casi a la nada. En cambio, los cuerpos espirituales son simples, y por ello indisolubles y permanentes hasta que todo este mundo se disuelva con sus partes, [606C] cuando haya llegado a su fin. Y se dice y se entiende que estos cuerpos, aún siendo incorruptibles e indisolubles, solamente se encuentran en los cuatro elementos principales, universales, purísimos en sí mismos y simples. Ahora bien, los cuerpos restantes, los cuales evidentemente se componen de estos puesto que pueden ser compuestos y disolverse, son considerados por los sabios no entre las causas, sino entre los efectos extremos que de sí nada producen o generan. También los cuatro elementos de este mundo, simplicísimos y purísimos que escapan al sentido corpóreo, son referidos a una sola causa simple e individual, conocida por el solo entendimiento de los sabios más perfectos, esto es, son referidos a una esencia generalísima, permanente siempre en sí misma, de todas las sustancias que proceden y llegan a los efectos visibles. De modo semejante, también esto se entiende convenientemente de las cuatro cualidades primordiales [606D] y propias. En efecto, a pesar de que estas cualidades aparezcan contrarias–pues el calor se opone al frío, y la sequedad a la humedad–, sin embargo vuelven a una sola causa apartadísima y sólo sometida a la razón: quiero decir que vuelven a la cualidad más general de todas las cualidades, de la que, por obra admirable de la naturaleza, proceden a producir los cuerpos corruptibles y sometidos a disolución, y en la que están de acuerdo y se armonizan entre sí en una concordia pacífica e inefable de la naturaleza universal, [607A] alejada toda contrariedad.

A. Me veo cercado por todas las partes con esta última conclusión y observo que no queda vía alguna para mi evasión; por lo que me veo obligado a estar de acuerdo con la primera opinión expresada por ti, hasta el punto que

---

[243] San Agustín, *Confessiones*, XII, vi, 11-15; vii, 13 16; viii, 5 12; xix, 9 10 (CCSL 27, pp. 219, 220 y 230; PL 32, 828, 829, 836); *De Genesi ad litteram*, I, xv, 29 (CSEL 28, 1, p. 22, 12 14; PL 34, 257).

yo también diga: "no fácilmente es accesible a la mente que una causa dimane de dos causas".

N. Así pues, ¿qué diremos? ¿Acaso confesamos universalmente que el Espíritu Santo –quien está encargado de la distribución de los dones de la bondad divina, bien sea de estos dones que son según la sustancia, bien sea de los que son según la gracia– es causa infinita, inagotable y generosísima; y debemos confesar que procede de una sola causa, esto es, del Padre, o de dos causas, es decir, del Padre y del Hijo?

A. Los ejemplos que hemos ofrecido de la naturaleza de las cosas nos impiden totalmente afirmar esto[a], a no ser que quizás uno diga que los entresijos de la suma e inefable Trinidad superen los ejemplos de la naturaleza creada.

N. Si alguien afirmara eso[244], sin pérdida de tiempo se le preguntará: ¿dónde podemos investigar y buscar la trinidad en la unidad y la unidad en la trinidad propias de la bondad divina, para que verosímilmente creamos de ella algo por lo que la alabemos, y –en la medida que se nos conceda– la conozcamos, a no ser que antes ascendamos a ella, como por ciertos grados, con los ejemplos de la naturaleza creada por ella, teniéndola como guía y ordenándonos[245]: "Buscad y encontraréis"? Sobre todo con el testimonio de Pablo el divino que dice[246]: "Los arcanos invisibles de Él –esto es, del Padre– son contemplados por la criatura del mundo a través de estas cosas conocidas que han sido creadas; también es contemplada su sempiterna Potencia –esto es, el Hijo– y eternidad –es decir, [607C] el Espíritu Santo–". El beato Máximo explica este pasaje de la sagrada Escritura de este modo[247].

A. ¿Y qué responder, si alguno dijera que el Padre y el Hijo no son dos Causas, sino una sola e indivisible Causa, puesto que el propio Hijo dice[248] "El Padre y yo somos una sola cosa"?

*[Una única esencia y tres sustancias]*

N. También se responderá a este interrogante. Las tres Causas de la bondad divina, de las que tratamos ahora, no son buscadas en la Esencia que es una e idéntica, sino en la misma Trinidad de la esencia de las Sustancias o de

---

[a] [esto es, [607B] no procede de dos causas, sino de una sola].

244 San Agustín, *De Trinitate*, IX, i, 1; XV, i ii, 1 3 (CCSL 50, pp. 292-293, 460-462; PL 42, 959 961, 1057 1058).

245 *Lucas*, 11, 9.

246 *Carta a los Romanos*, 1, 20.

247 Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 455C, 456BC (CCCM 161, 568-578, 599 610). Ver, más arriba, 568BC.

248 *San Juan*, 10, 30.

las Personas. El Apóstol, pues, no confunde la dualidad de las personas cuando dice: "El Padre y yo somos una sola cosa". En efecto, no dice: "Yo y el Padre soy uno", sino "somos", mostrando así la unidad de la Esencia y la diferencia de las Sustancias. Y si uno dijera. "Yo, el Padre y el Espíritu Santo somos una sola cosa", no lo entenderíamos de otro modo, a no ser la Trinidad de las tres Sustancias [607D] subsistente en la unidad de la misma Esencia. Y, a pesar de que no encontramos que se haya expresado en esos términos, sin embargo –en rigor de la verdad– entenderíamos que así es. En efecto, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son uno, y los tres son uno. Sin duda, el Hijo ha sido engendrado por el Padre, y de Él procede el Espíritu Santo. Por esto, cuando –a través de lo que predica y persuade la Santa Escritura– oigo los términos Generante, Engendrado y Procedente, entiendo las tres Sustancias o Personas [608A] de una sola Esencia, en la medida en que se me concede entenderlo. Sin duda, es imposible que Generante, Engendrado y Procedente sea uno, en cambio la razón natural nos advierte que son tres según las sustancias, en tanto que es uno según la esencia. En efecto[249], Abraham, Isaac y Jacob son uno de conformidad con la esencialidad natural, pero son tres según la diferencia sustancial. Quien investigue la verdad encontrará fácilmente este ejemplo en todos los géneros y formas, también en los individuos.

A. Así pues, si es de tu agrado, sobre esta cuestión presente y muy difícil desvela los pensamientos que tengas en tu mente, con el fin de no detenernos tanto tiempo en estas explicaciones, en tanto que nos debemos apresurar en exponer y explicar las demás cuestiones que quedan.

*[Sobre el fuego, el rayo y el resplandor]*

N. Te pido que me digas: ¿te parece que el rayo se origina en el fuego [608B] y que del rayo procede el resplandor?

*[Sobre la Causa trina y una]*

A. Todo el que afirme esto –según pienso– no está en desacuerdo con la observación diligente de la naturaleza de las cosas. En efecto[250], el fuego, siendo invisible de por sí, genera el rayo visible, el cual también sería de por sí invisible –subsistiendo en la simplicidad de su naturaleza– si no se mezclara a naturalezas corpóreas y espesas. En efecto, los filósofos dicen que el rayo de sol es incomprensible a los sentidos de los seres vivientes, al ser incapaces de percibir la sutileza de su propia naturaleza. Ahora bien, cuando desciende gradualmente desde el cuerpo solar a las regiones inferiores, poco

---

[249] San Agustín, *De Trinitate*, VII, iv, 7 (CCSL 50, pp. 255 257; PL 42, 939 940).

[250] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XV, 2 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, pp. 51 53; PG 3, 328C 329C). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 450AB (CCCM 161, 331 340).

a poco comienza a hacerse visible: en primer lugar, apenas comienza a lucir en el purísimo éter –puesto que la naturaleza del propio éter es muy semejante a la del rayo–, avanzando empero más lejos hasta las regiones de este aire superior, poco a poco comienza a clarear; y a continuación, [608C] en cuanto penetra las naturalezas más espesas hacia abajo, tanto más lúcidamente brilla y se presenta comprensible a los sentidos corpóreos. En verdad, del propio rayo se emite un riquísimo resplandor que llena todo el mundo, que se refleja en las superficies de cada uno de los cuerpos y descubre las diversas especies de colores. El propio rayo también, debido a su tenuidad natural, escaparía a los sentidos corporales si no se mezclara con los elementos más corpóreos.

N. Así es, y la investigación sobre las naturalezas enseña sobradamente que no puede suceder de otro modo. Por consiguiente, ¿acaso nos vemos obligados a decir que el resplandor, que procede del fuego a través del rayo que nace, tiene dos causas? Efectivamente, aunque el resplandor procede del fuego mediante el rayo, sin embargo sólo el fuego es su causa, no el rayo. Pues de la misma manera que el rayo no subsistiría de por sí [608D] si no se originara de su causa –que es el fuego–, así también el resplandor no existiría por el rayo a no ser que antes procediera de la causa del propio rayo. Por consiguiente, observas que ninguna razón exige que el resplandor proceda de dos causas, aunque se entiende que emana del fuego a través del rayo; pero la propia naturaleza, como maestra, no oculta que de una sola e idéntica causa se origina el rayo y procede el resplandor. Pero [609A] analiza más atentamente aún el poder del mismo ejemplo. El rayo, al nacer del fuego, no nace de modo que deje al fuego que lo engendra o lo abandone de algún modo, sino que es generado de manera que la cualidad ígnea que lo engendra, permanece en él siempre y en todas partes, inseparable e inmutablemente: toda la cualidad ígnea en todo el rayo, todo en toda; una sola cosa son dos y dos son una sola. Y aunque parezca que el resplandor sale del rayo, sin embargo no sale del propio rayo, sino que procede de la cualidad ígnea de la que nace el rayo, y que toda entera penetra y llena tanto al rayo entero como al resplandor todo.

Y con este ejemplo natural podemos ascender a la Causa de todas las causas que es Una y Trina –puesto que se cree y se conoce que la Trinidad subsiste en la Unidad–, con el fin de que conozcamos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres [609B] Causas y una sola Causa –pues, las tres son Uno–; que el Padre es la Causa generante de su Hijo unigénito que nace de Él, quien es en Sí la Causa de todas las causas primordiales creadas por el Padre, y que el Padre es la Causa del Espíritu Santo que procede de Él. Y este Espíritu es la Causa de la división, de la multiplicación y de la distribución de cada una de las causas –que han sido creadas en el Hijo por el Padre–, en sus

efectos tanto generales, como especiales y propios, según la naturaleza y la gracia. Y aunque creamos y entendamos que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, sin embargo no debemos aceptar que el Espíritu Santo tiene dos causas, sino una e idéntica Causa: el Padre, causa del Hijo que de Él nace y del Espíritu Santo que procede de Él. En efecto[251], de la misma manera que afirmamos que [609C] el resplandor procede del fuego a través del rayo, puesto que todo el fuego subsiste en todo el rayo; y el resplandor del fuego es emitido a través del rayo, por esta misma razón la fe católica predica que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, puesto que el mismo Padre, que es la causa principal y única de la procesión del Espíritu Santo, se encuentra todo en todo el Hijo, como también el Hijo todo está en todo el Padre; y de este Padre, por el Hijo, procede el Espíritu Santo. Y del mismo modo que toda cualidad ígnea permanece en todo el rayo generado de ella, y el propio rayo entero y toda cualidad ígnea de la que se origina permanece en todo el resplandor, y todo resplandor procedente de la cualidad ígnea, mediante el rayo, existe en todo el rayo y en toda la cualidad ígnea de la que procede, así también todo el Padre generante permanece en todo el Hijo engendrado y [609D] todo el Hijo engendrado existe en todo el Padre generante; y todo el Padre generante y todo el Hijo generado existen en todo el Espíritu Santo que procede del Padre, por el Hijo, y todo el Espíritu Santo, procedente del Padre por el Hijo, existe en el Padre del cual procede y en el Hijo por el cual procede; y los Tres son Uno en una Trinidad que subsiste en la Unidad.

El Hijo hecho hombre y encarnado nos deja ver esto muy claramente, cuando dice[252]: "Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí". En este pasaje lo deja sobreentender, como si dijera claramente: [610A] de la misma manera que yo permanezco en el Padre y el Padre permanece en Mí, así también, el Padre y yo estamos en el Espíritu Santo y el Espíritu Santo se encuentra en nosotros, dado que nos es coesencial y coigual; los Tres somos Uno, esto es, tres según nuestras sustancias y uno según nuestra esencia; observa también cómo el Hijo refiere al Espíritu Santo solamente al Padre como única causa de Él, cuando dice[253]: "El Paráclito Espíritu Santo a quien el Padre envía en mi nombre"[a]. Su misión es su procesión[254]. Pero su procesión es sólo del

---

[251] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, Marginalia ad XXI, 32, 72 84 (CCSG 18, p. 278).

[252] *San Juan*, 14, 10.

[253] *San Juan*, 14, 26.

[a] [pues no dijo: "A quien envío en mi nombre", sino "a quien el Padre envió en mi nombre", aunque en otro pasaje diga que también Él mismo envía al Espíritu Santo, cuando dice: "Si yo me voy, os lo enviaré"].

Padre sustancialmente, no local ni temporalmente, sino que lo es en nombre del Hijo, puesto que es el Espíritu Santo del Padre y [610B] del Hijo. Y en otro pasaje dice a sus discípulos[255]: "No sois vosotros quienes habláis, sino el Espíritu del Padre el que habla en vosotros". El salmista pide del Padre al Espíritu Santo, al decir[256]: "No me arrebates el Espíritu Santo". La sagrada Escritura ha sido citada con testimonios de esta índole.

A. Veo clara y plenamente todas estas conclusiones y las acepto con fidelidad, puesto que están totalmente de acuerdo con la verdad. Y me admiro en gran manera de cómo aquella cuestión que al principio nos parecía insoluble, finalmente ha sido resuelta con los razonamientos absolutamente irrefutables de una argumentación introducida a partir de los testimonios, y ha sido revelada con nitidez –cosa que no esperábamos que se hiciera fácilmente–. Y tal y como a mí me parece, podemos probar esto mismo con la semejanza de la trinidad interior de nuestra naturaleza. En efecto, la mente engendra su conocimiento[257] y de la misma mente procede el amor [610C] a sí misma y al conocimiento: y con este amor, la propia mente y su conocimiento se unen. Y aunque el amor procede de la mente mediante su conocimiento, sin embargo el conocimiento no es la causa del amor, sino que lo es la mente, de la que el amor empieza a ser, e incluso empieza a ser antes de que la propia mente llegue al perfecto conocimiento de sí misma. Pues también la mente ama el conocerse a sí misma, antes de dar a luz de sí misma el conocimiento, como descendencia suya. No es que la mente humana en algún momento o no se conociera, o no se amara, cuando esas tres cosas son una sola, según la naturaleza y la esencia y una sola cosa es la trinidad según la consideración de la razón –evidentemente, la razón considera la trinidad en una sola y simple naturaleza: el ser, el conocer, y el amar[258]; pues es la mente que se conoce a sí misma, se ama a sí misma y ama su conocimiento–, sino porque, debido a la transgresión de la naturaleza humana en el primer [610D] hombre, acaece que la mente ignora amarse a sí misma cuando naturalmente se conoce a sí misma; e ignora amarse a sí misma cuando naturalmente se ama a sí misma y ama su conocimiento. Y por esto, con las fuerzas de la razón no desea ninguna otra cosa si no es el conocer de qué modo y cuánto se conoce a sí misma, y de qué modo y cuánto se ama a sí misma y a su conocimiento; y cuando todo esto lo convierte en conocimiento y amor a

---

254 Gregorio Magno, *XL Homiliae in evangelia*, II, xxvi (PL 76, 1198C). Beda, *Homiliae evangelii*, II, xvi, 20 21 (CCSL 122, p. 291; PL 94, 182A).

255 *San Mateo*, 10, 20.

256 *Salmos*, 50, 13.

257 Ver, más arriba, 603AB.

258 San Agustín, *De Trinitate*, X (CCSL 50, pp. 311 332; PL 42, 971-984).

su Creador, la imagen de éste se hace perfectísima. Y éste es el grado máximo y [611A] casi es el único para conocer la verdad, a saber, que la naturaleza humana, antes, se conozca y se ame a sí misma[259], y, a continuación, que todo su conocimiento y todo su amor lo traslade en alabanza, conocimiento y amor a su Creador. En efecto, si la mente humana desconoce lo que se opera en ella misma, ¿cómo va a desear conocer lo que se encuentra por encima de ella? Pero, en tanto que tratamos de esta cuestión, me viene a mi mente otra que –según opino– no debe ser despreciada.

N. ¿Qué cuestión es?

*[Sobre la cuestión de saber si de la misma manera que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, también el Hijo nace del Padre por el Espíritu Santo]*

A. Si de la misma manera que nosotros, siguiendo el símbolo de la lengua romana, creemos que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, así también podemos confesar que el Hijo nace del Padre por el Espíritu Santo, aunque esto no lo encontremos escrito en el símbolo, ni según los griegos ni según los latinos, ni lo encontremos –según estimo– claramente promulgado en la Escritura divina. [611B]

*[Sobre el bautismo]*

N. En la inefable y sobrenatural fecundidad de la bondad divina, por la que el Hijo nace de Dios Padre y el Espíritu Santo procede del corazón de Dios Padre, es decir, de sus profundidades secretas, la fe católica nos ordena confesar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, o procede del Padre por el Hijo. Pero que el Hijo nazca del Padre por el Espíritu, no se encuentra ni en el Símbolo de ambas lenguas, ni en alguna otra escritura. Y esto, ¿por qué? Yo no lo he investigado por mí mismo, ni he leído que haya sido investigado o descubierto por algún otro. Ahora bien, cuando la Santa Escritura y el Símbolo[260] –transmitido por el santo Sínodo de Nicea, ciudad de Bitinia, y formulado en contra de todos los herejes–, son consultados sobre el hacerse hombre del Hijo de Dios –esto es, sobre la encarnación del Verbo–, se nos descubre muy claramente y se nos enseña sin ninguna [611C] ambigüedad, que el Verbo fue concebido del Espíritu Santo. También el ángel dice a María[261]: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra". Y el mismo ángel dice a José[262]: "José, hijo de David, no abandones a tu esposa. Pues lo que en ella ha naci-

---

[259] San Agustín, *De Trinitate*, XIV, xii, 15 (CCSL 50, pp. 442 443; PL 42, 1048).

[260] *Symbolum Constantinopolitanum* (ed. G. L. Dossetti, Roma, 1967, p. 246; H. Dezinger, *Enchiridion Symbolorum*, Roma, 1967, p. 66).

[261] *Lucas*, 1, 35.

[262] *San Mateo*, 1, 20.

do proviene del Espíritu Santo". Según estos testimonios y otros semejantes, ¿no se nos da a conocer y a creer que el Hijo, según la carne, ha sido concebido y ha nacido del Espíritu Santo? Así pues, de conformidad con la fecundidad divina no dudamos que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, y según la asunción de la carne, el Hijo ha sido concebido del Espíritu Santo y de Él ha nacido. Pues lo que de ella ha nacido, ha nacido del Espíritu Santo. Ahora bien, según otra teoría, encontrarás que el Hijo ha sido concebido y [611D] ha nacido del Espíritu Santo y por el Espíritu Santo. En efecto, cuando cada uno de los fieles recibe el sacramento del bautismo, ¿qué otra cosa se produce en ellos sino la concepción y el nacimiento del Verbo de Dios en sus corazones, del Espíritu Santo y por el Espíritu Santo? Así pues, diariamente Cristo es concebido, nace y es alimentado en el seno de la fe, como lo fue en las entrañas de su castísima madre.

Y quizá por ello, el Sínodo niceno nos transmite que el Espíritu Santo procede sólo del Padre, para que esta cuestión quedara sin solución. Sin duda, el hermeneuta [612A] solícito de la santa teología, al oír que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, al punto, advertido por su afán divino, trata de averiguar y dice: luego, si el Espíritu Santo procede del Padre mediante el Hijo, ¿por qué no, de modo semejante, el Hijo nace del Padre por el Espíritu Santo? Y si el Hijo no nace del Padre por el Espíritu, ¿por qué se iba a decir que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo? En efecto, lo que se cree universalmente del Espíritu Santo, ¿por qué no se va a creer también, de modo semejante, del Hijo? Y por esto, lo que en el santo Símbolo se proclama sobre esta cuestión, según los griegos, es totalmente independiente y separado de ella. Pues dice que el Hijo es ἐκ τοῦ πατρός γενεθέντα –esto es, engendrado del Padre–; en cambio, dice que el Espíritu Santo es ἐκ τοῦ πατρός πορευόμενον –esto es, procedente del Padre–.

Ahora bien, si uno consultara a los Santos Padres que en el símbolo latino añadieron del Espíritu Santo "que procede del Padre y del Hijo" –según creo–, le responderían de modo racional y no silenciarían la causa de esa adición. Quizás han sido consultados y han respondido. Pero no ha caído aún en nuestras manos qué opinaron sobre esta cuestión; es por lo que sobre este asunto, no intentamos definir nada [612C] de modo temerario. A no ser que quizás uno diga: no se añadió sin razón, puesto que dicha afirmación se aprueba en muchos pasajes de la Santa Escritura. El Señor dice[263]: "A quien el Padre envía en mi nombre". Parece, pues, que el Hijo envía al Espíritu, a quien el Padre envía en su nombre. El propio Hijo también llama al Espíritu Santo Espíritu de la verdad[264]. Ahora bien, el Hijo es la verdad, puesto que Él

[263] *San Juan*, 14, 26.

[264] *San Juan*, 15, 26.

da testimonio de ello[265]: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida'. A continuación, si es el espíritu de la Verdad, evidentemente, el Espíritu Santo es el espíritu del Hijo[a]. Y el Apóstol: "Dios envió el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, en el que [612D] clamamos[266]: Abba, Padre". Así pues, con estos testimonios y otros semejantes, ¿qué católico no puede aprobar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo?

A. Sobre esta cuestión no tengo demasiadas dudas. En efecto, de cualquier modo que uno proclame el símbolo eclesiástico sin la destrucción de la sana fe, lo acepto, esto es, bien sea que diga que el Espíritu Santo sólo procede del Padre, o bien sea que diga que procede del Padre y del Hijo, salvada aquella [613A] razón por la que creemos y conocemos que el Espíritu Santo procede sustancialmente de una sola Causa, esto es, del Padre. Es, pues, el Padre, Causa del Hijo que nace de Él y Causa del Espíritu Santo que de Él procede. Pero yo quisiera aún preguntarte: ¿Acaso el Hijo nace y el Espíritu Santo procede de la Esencia divina o de la Sustancia del Padre?

N. Te aclararás fácilmente sobre esta alternativa, si antes conoces claramente qué diferencia hay entre la esencia y las sustancias de la bondad divina.

*[Qué diferencia hay entre la esencia y la sustancia]*

A. La teología, transmitida por los Santos Padres de una y otra lengua, de la latina y de la griega, me ha enseñado la diferencia que hay entre la Esencia divina y las Sustancias divinas. Así es: San Dionisio Areopagita[267] y Gregorio el Teólogo, juntamente con su elegantísimo comentarista, Máximo, afirma que hay diferencia entre *ousía* –esto es, esencia– e [613B] ὑπόστασιν –sustancia–, entendiendo que οὐσίαν es la sola y simple naturaleza de la Bondad divina; en cambio ὑπόστασιν es la Sustancia propia e individual de cada una de las Personas. En efecto, dicen: μίαν οὐσίαν ἐν τρίσιν ὑποστάσεσιν –una Esencia en tres Sustancias–. También San Agustín[268] y los demás Santos Padres, al escribir en lengua latina, explican la fe en la Santísima Trinidad, diciendo que hay una sola Sustancia en tres Personas, significando la unidad de la Naturaleza divina con el nombre de sustancia, y la trina propiedad de las Sustancias con los términos de las tres Personas. Cosa

---

265 *San Juan*, 14, 6.

a [al sanar a la mujer αἱμορροῦσαν –esto es, que padecía flujo de sangre ].

266 *Carta a los Gálatas*, 4, 6.

267 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 4 (ed. B. Suchla, p. 112, 14; p. 113, 1; PG 3, 589D 592A). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XIX, 61 67 (CCSG 18, p. 149; PG 91, 1261A). Ver, más arriba, 567BC.

268 San Agustín, *De Trinitate*, V, viii, 10 (CCSL 50, pp. 216 217; PL 42, 917).

que también los griegos modernos aceptan[269], pues dicen μίαν οὐσίαν –esto es, una Sustancia– y tres πρόσωπα –esto es, tres Personas–. En todos hay una idéntica fe, [613C] aunque aparentemente se vea diversidad de significaciones. Así pues, según los griegos decimos: una e idéntica es la οὐσία del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, pero no es una e idéntica la ὑπόστασις. Efectivamente, el Padre tiene su propia ὑπόστασις, que ni es la del Hijo, ni la del Espíritu Santo, sino la ὑπόστασιν del Padre solo. Semejantemente, el Hijo tiene su propia ὑπόστασιν, que ni es la del Padre, ni la del Espíritu Santo, sino del Hijo solo. Del mismo modo, se debe decir del Espíritu Santo. Este tiene su propia ὑπόστασιν, que ni es la del Padre, ni la del Hijo, sino del Espíritu Santo solo. No una cosa diferente de esto enseñan las palabras latinas al proclamar tres Personas en una sola Sustancia. Por consiguiente, subsisten en una sola Esencia, puesto que las Tres son Uno. [613D]

*[Si es de la Esencia divina o de la Sustancia del Padre que nace el Hijo y que procede el Espíritu Santo]*

N. Opino que entre los partícipes de la fe ortodoxa, esta fe ha de juzgarse como propia. Así pues, ya puedes conocer muy bien la cuestión propuesta. Pues tú has dicho que dudabas si el Hijo había nacido y el Espíritu Santo había procedido de la Esencia divina o de la Sustancia del Padre. Como si preguntaras claramente: ¿nace el Hijo y procede el Espíritu Santo de la única y común Esencia, o Naturaleza de las tres Sustancias o Personas, o de la Sustancia propia [614A] o Persona del Padre? Sin duda, la Esencia de la Bondad divina, no es la Sustancia propia del Padre, ni la del Hijo, ni la del Espíritu Santo, sino la única y común Naturaleza de las tres Sustancias. El Padre tiene su propia Sustancia, semejantemente también el Hijo, y también el Espíritu Santo poseen sus propias Sustancias.

Así pues, si la Esencia divina, al ser una e idéntica, ni es el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo, sino que es su Naturaleza común, se sigue que ni el Hijo nace de ella, ni de ella procede el Espíritu Santo. En efecto, si el Hijo nace de ella, no nace del Padre, pues –como hemos dicho– la Esencia no es el Padre. Semejantemente, si el Espíritu Santo procede de ella, no procede del Padre. Ahora bien, si la fe católica cree y enseña firme y verdaderamente que el Hijo [614B] nace del Padre y que el Espíritu Santo procede del mismo Padre, ¿no es lógico que creamos y entendamos que el Hijo nace de la Sustancia del Padre y que de ella procede el Espíritu Santo? Así pues, el Hijo no nace de la Esencia, sino de la Sustancia del Padre, y el Espíritu Santo procede no de la Esencia, sino de la Sustancia del Padre. Entre los hombres no decimos que los hijos nacen de la naturaleza común, sino de la naturaleza

---

[269] Justiniano, *Confessio rectae fidei* (PG 86, 993D-995A). San Agustín, *De Trinitate*, VII, vi, 10 11 (CCSL 50, p. 261; PL 42, 943).

propia. Llamo naturaleza propia a la sustancia individual de cada una de las personas. En efecto, si los hombres nacieran de la naturaleza común, ningún padre poseería su propio hijo, al igual que ningún hijo tendría un padre propio.

Ahora bien, estas cuestiones son pensadas con más verdad[270] y con más profundidad de la que son proferidas con las palabras, y son conocidas más verdadera y profundamente [614C] de lo que son pensadas; y en realidad, son más profundas y verdaderas de lo que se conocen: sin duda, superan a todo entendimiento. En efecto, se diga lo que se diga, se piense lo que se piense, o se conozca lo que se conozca sobre la Trinidad de la Bondad simplicísima, todo ello son vestigios o teofanías de la verdad, pero no la verdad que supera toda contemplación no sólo de la criatura racional, sino también de la criatura intelectual. Y esa Unidad o Trinidad es tal, que no puede ser pensada o conocida por criatura alguna, o por alguna representación que se forme, aunque sea muy lúcida y muy verosímil. Todas estas apreciaciones son erróneas, cuando en ellas se pone el fin de la contemplación. Pues, en verdad, es más que una Unidad y más que una Trinidad. Sin embargo, se nos ordena que sobre esa Unidad y Trinidad, digamos, pensemos y conozcamos algo, en la medida que nuestro entendimiento lo llegue a conseguir, teniendo como guía y maestra la santa teología, a fin de que tengamos materia [614D] para alabarla y bendecirla.

También la santa teología enseña[271] que los ángeles supremos y las esemcias celestes, próximas a la Unidad y Trinidad, cubren sus pies y sus rostros con sus alas[272], dándonos a entender que las mismas esencias, estando eterna e inmutablemente adheridas a la Trinidad y Unidad suprema, se cuidan de mirar las realidades divinas que están sobre ellas y las contemplan con un temor reverente. Evidentemente, las alas de los ángeles son el acto de contemplación con el que son ordenados a cubrir sus pies y sus rostros, temiendo ver [615A] de qué modo la Trinidad y su inseparable Unidad se difunde desde lo más alto hacia lo más bajo, y cómo supera todo entendimiento y se aleja de toda criatura visible e invisible hasta la infinita altura de su naturaleza. Sin embargo, tanto los hombres puros como los ángeles desean contemplarla, pero no la pueden ver directamente; cosa que es significada mediante el velo de las alas interpuestas. De ahí que la Escritura diga[273]: "A quien los ángeles desean ver". Es, pues, lo infinito lo que buscan, lo incomprensible lo

---

[270] San Agustín, *De Trinitate*, VII, iv, 7 (CCSL 50, p. 255, 14 15; PL 42, 939).

[271] *Isaías,* 6, 2.

[272] Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, XIII, 4 (CCCM 31, p. 179, 470; p. 180, 498.

[273] *I San Pedro*, 1, 12.

que desean, y lo que desean se encuentra por encima de todo entendimiento y ensalzado lejos de toda criatura. Sin embargo, la suma y divina Unidad se pone a sí misma en movimiento en los entendimientos angélicos o humanos para esto: para que encuentren materia de su alabanza [615B] y de su conocimiento, en la medida en la que se le concede esto a la criatura, percibiendo la Trinidad en la Unidad, como dice el santo teólogo Gregorio en el primer Sermón sobre el Hijo[274]: "Por eso, la mónada que primeramente se mueve hacia la Díada, se detiene en la Tríada". El beato Máximo expone esta opinión diciendo[275]: "Se mueve, pues, en el entendimiento que es apto para recibirla, bien sea el entendimiento angélico o humano, haciendo investigaciones por sí misma y en sí misma sobre ella misma. Y más claro se debe decir: la mónada divina enseña desde el primer movimiento que la noción propia de la mónada es permanecer indivisible, para que no se introduzca la menor separación en la Causa primera, pero invita al entendimiento a aceptar simultáneamente la inefable fecundidad divina de la misma Causa, comunicando mística y ocultamente al mismo entendimiento que no conviene imaginar en ningún momento que el Bien sea infecundo del Verbo y de la Sabiduría o [615C] de la Potencia santificadora, que tienen una Esencia común en las Sustancias, para que el entendimiento no considere que Dios es un compuesto de esas Sustancias como de sus accidentes, y para que no crea que Dios no es subsistente en ellas. Así pues, se dice que la Divinidad se mueve, pues sin duda es la causa de la indagación que emprende sobre el modo de existencia. Pues una de las cosas imposibles es contemplar la Divinidad sin la iluminación. Así mismo, se dice que Dios se mueve, particularmente, mediante la manifestación de una noción más perfecta sobre Él, según las sagradas Escrituras, comenzando a confesar al Padre, promoviendo a confesar al Hijo juntamente con el Padre y a aceptar al Espíritu Santo con el Padre y con el Hijo; y finalmente impulsando a los eruditos a adorar conjuntamente a la Trinidad perfecta en la perfecta Unidad, esto es, a adorar una sola Esencia y Divinidad, una Potencia, y una Operación en tres Sustancias". Así pues, una vez investigadas estas cuestiones –no definidas, sin embargo, a la ligera– sobre la suprema Causa de todas las causas según la pequeñez de nuestro [615D] alcance, se debe volver a las causas primordiales sobre las que versa nuestra disertación.

A. Realmente, se debe volver a ellas, pues sobre esas cuestiones ya se ha hablado bastante.

---

[274] Gregorio Nacianceno, *Orationes*, XXIX, 2 (PG 36, 76B; SC 250, p. 180, 13 14). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XIX, 1 2 (CCSG 18, p. 147; PG 91, 1257C).

[275] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XIX, 49 67 (CCSG 18, pp. 148 149; PG 91, 1260C 1261A).

*[Recapitulación de las causas*

N. Así pues[276], las causas primordiales[a], a las que los griegos llaman ἰδέας –esto es, especies o formas–, son razones eternas e inmutables, según las cuales y en las cuales [616A] el mundo tanto sensible como inteligible es formado y es gobernado. Por lo que merecieron ser llamadas por los sabios griegos[277] πρωτότυπα –esto es, ejemplos principales–, a los que el Padre creó en el Hijo, y los multiplica por el Espíritu Santo en sus efectos. También son llamados προορίσματα –predestinaciones–. En efecto, todos los seres que son creados han sido y serán creados por la Providencia divina, sincrónica y sintéticamente, y han sido predestinadas inmutablemente. Nada se origina naturalmente en la criatura sensible e inteligible, a no ser lo que ha sido predefinido y preordenado en ellas, antes de todos los tiempos y de todos los lugares. Del mismo modo, suelen ser denominadas por los filósofos θεῖα θελήματα –esto es, divinas voluntades– puesto que todos los seres que Dios quiso crear, los creó primordial y causalmente en ellas, y los que han de ser, han sido creados en [616B] ellas antes de los siglos. Y por esto se dice que son los principios constitutivos de todos los seres, dado que todos los seres que se perciben o se conocen en la criatura visible e invisible, subsisten por la participación de esas voluntades divinas. Estos mismos principios son, por otra parte, participaciones de la única Causa de la totalidad, esto es, participaciones de la Trinidad suma y santa; es por lo que se dice que son por ellas mismas, porque ninguna criatura[278] está interpuesta entre ellas y la única Causa de todas las causas. Y en tanto que subsisten inmutablemente en sí mismas, son causas primordiales de otras causas que las siguen hasta los términos extremos de toda la naturaleza creada y multiplicada hasta el infinito; y digo hasta el infinito no para el Creador, sino para la criatura; en efecto, el fin de la multiplicación de las criaturas es conocido por el Creador solo.

Así pues, hay causas primordiales a las que [616C] los sabios divinos llaman principios de todas las realidades: la Bondad en sí, la Esencia en sí, la Vida en sí, la Sabiduría en sí, la Verdad en sí, el Entendimiento en sí, la Razón en sí, la Potencia en sí, la Justicia en sí, la Salud en sí, la Grandeza en sí, la

---

[276] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, x, 17 (CSEL 28, 1, p. 182, 24; PL 34, 346); *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 46, 2 (CCSL 44A, p. 71; PL 40, 30). Ver, más arriba, 529B.

[a] [cosa que había expuesto en los textos precedentes].

[277] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 8 (ed. B. Suchla, p. 188, 6 10; PG 3, 824C; PL 122, 1150C13 D3). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 318 322 (CCSG 18, p. 31; PG 91, 1085A).

[278] San Agustín, *De vera religione*, LV, 113 (CCSL 32, p. 259; PL 41, 267). Ver, más arriba, 531B.

Omnipotencia en sí, la Eternidad en sí, la Paz en sí; al igual que todas las otras potencias y las otras causas primordiales que el Padre creó sintética y sincrónicamente en el Hijo, y según las cuales se teje el orden de todos los seres desde lo supremo hasta lo más bajo, esto es, desde la criatura intelectual que, después de Dios, es la más cercana a Dios, hasta el orden último de los seres, orden en el que están contenidos los cuerpos. En efecto, todas las cosas que son buenas lo son por la participación del Bien; todas las cosas que subsisten esencial y sustancialmente subsisten por la participación [616D] de la propia Esencia que lo es en Ella misma; todas las cosas que viven poseen la vida por la participación de la Vida que lo es en sí misma; de modo semejante, todas las cosas que saben, conocen o entienden y son racionales, saben conocen y razonan por la participación de la Sabiduría que lo es por Sí misma, por la participación de la Inteligencia que lo es por Sí misma, por la participación de la Razón que lo es por Sí misma. De las demás causas primordiales se debe hablar del mismo modo. No hay ninguna propiedad, bien sea general o particular [617A] en la naturaleza de las cosas que no proceda por participación inefable de las causas primordiales. Pero, para que nadie piense que nuestra explicación sobre las causas primordiales no se apoya en la tutela de ningún testimonio de autoridad, hemos pensado que no hay ningún inconveniente en insertar en esta obra algunos textos de libro *De los Nombres divinos* del santo Padre Dionisio.

A. Nada se añade más propiamente, nada con verdaderos argumentos más conveniente que la autoridad firme y loable de los Santos Padres.

N. En el capítulo once del libro citado dice[279]: "Preguntas qué es absolutamente el Ser en sí mismo, o lo que es la Vida en sí misma, o lo que es todo lo que hemos descrito como un principio primero y absoluto... Nosotros decimos esto: nuestra afirmación no es una tergiversación, sino que es algo directo y comporta una explicación simple. Pues no decimos que una esencia divina o angélica[a], [617B] existiendo por sí misma fuera la causa del existir de los seres que existen. En efecto, sólo el Ser supraesencial mismo es el principio y la esencia causal del existir de todos los seres que existen. Ni llamamos autor de la vida a una divinidad distinta de la Divinidad Supradivina, Vida de todas las cosas que viven y causa de la vida creada... sino que llamamos Divinidad supradivina al Ser por sí mismo, a la Vida por Sí misma y a esa Supradivinidad por Sí misma, sin duda, único Principio supraprinci-

---

[279] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, XI, 6 (ed. B. Suchla, p. 222, 3; p. 223, 14; PG 3, 953C 956B; PL 122, 1167A 1168A).

[a] Glosa: se llama esencia divina a los órdenes superiores de las potencias celestes.

pal y supraesencial y Causa de todos los seres[a], considerados como principios divinos y causales; en cambio, considerados estos principios divinos y causales como participables, se constata que son potencias providenciales emanadas de Dios no participable, tales como la Esencialidad en Sí misma, la Vida en Sí misma, la Divinidad en Sí misma... de las que participan los existentes según su modo propio de existencia y por las que los existentes se dicen existentes, vivientes o divinos y las demás propiedades semejantes. Además, se afirma que el Bien supremo es el principio creador de las causas primeras... después de las causas particulares, [617C] a continuación de todas las que participan de ellas y finalmente de las que participan parcialmente de estas últimas. ¿Qué es lo que hay que decir de estas potencias? Cuando algunos de nuestros divinos y sagrados Maestros dicen que Aquel que es más que Bondad y más que Divinidad corresponde al principio creador de la Bondad y de la Divinidad en Sí mismas, entienden que la Bondad en Sí y la Divinidad en Sí es una donación benéfica y deificante que procede de Dios, y por la Belleza en sí la efusión que produce por ella misma tanto la belleza total como la belleza particular, que confiere su belleza a los seres que participan totalmente... y todas las otras propiedades que han sido dichas y serán dichas según este mismo modo, son las que demuestran que la Providencia y la bondad participadas por los existentes, provienen de Dios no participable y fluyen de Él con una abundante efusión, de modo que la Causa de todos los existentes transciende a todos y que el Supraesencial y [617D] Sobrenatural, transciende absolutamente a todos los existentes, cualquiera que sea su esencia o su naturaleza".

Asimismo, en el capítulo quinto del mismo libro dice[280]: "Todos los principios de los seres existentes, existen y son principios en cuanto que participan del mismo Ser; y primero existen, después son principios. Y si uno quiere decir que el principio de los seres vivientes, en cuanto vivientes, es la Vida por sí misma, o que el principio de los seres semejantes, en cuanto semejantes, es la Semejanza por Sí misma, o que el principio de los seres unidos, como unidos es la Unidad por Sí misma, [618A] o de los seres ordenados, como ordenados, es el Orden por Sí mismo, y de los demás seres que son participantes de este o de este otro principio, o de dos o de muchos, son por lo mismo éste, o este otro, o ambos, o muchos, hallarás que estas participaciones por sí participan primeramente ellas mismas del Ser, después constata-

---

[a] Glosa: se llama único Dios al principio superprincipal, sin embargo a las potencias primordiales se las denomina causas participables, por las que subsisten los efectos de las causas. Se llaman también divinas porque proceden de Dios.

[280] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 5 (ed. B. Suchla, p. 184, 6 16; PG 3, 820BC; PL 122, 1148C 1149A).

rás que desempeñan el papel de principios hacia esto o hacia aquello y que es por su participación del Ser por lo que estas participaciones existen y que ellas son participadas a su vez. Ahora bien, si estos seres son seres por participación, mucho más lo serán los que participan de ellos".

Y poco después[281]: "Evidentemente, todo número subsiste anteriormente en la mónada, y la mónada tiene singularmente a cada uno de los números en sí misma; todo número se une, sin duda alguna, en la mónada; ahora bien, cuanto más se aleja de la mónada, en tanto se diferencia y se multiplica. Y en el centro todas las líneas de un círculo han sido trazadas según la unidad primera [618B]; y el punto precontiene en sí mismo todas las líneas simples uniformemente unidas recíprocamente entre sí y respecto a un solo principio del que proceden y universalmente se juntan en el propio centro. Estando poco distantes en él, la separación es poca; en cambio, en cuanto más se alejen de él, más se separan. Y, sencillamente, en la medida que están más próximas al centro, tanto se juntan más a él y entre sí; y cuanto más se alejan de él, tanto más distan de él y entre sí. Ahora bien, en la naturaleza que abarca la totalidad entera, todas las naturalezas singulares están inmersas en una unidad sin confusión, de la misma manera que también en el alma las potencias que proveen a cada una de las partes del cuerpo entero, están uniformemente sintetizadas bajo un modo unitario. Así pues, no es una inconsecuencia que los que ascienden partiendo de unas oscuras imágenes a la Causa de todos los seres contemplen con ojos supramundanos todos los seres en la Causa de todo, y contemplen de modo [618C] uniforme y unitariamente los seres recíprocamente opuestos entre sí. En efecto, hay un principio de todo lo existente, del que proviene el ser y todos los seres existentes, como quiera que existan; de él proviene todo principio, todo fin, toda vida, toda inmortalidad, toda sabiduría, todo orden, toda armonía, toda potencia, toda custodia, toda posición, toda distribución, todo intelecto, toda razón, todo sentido, todo hábito, todo estado, todo movimiento, toda unidad, todo juicio, toda amistad, toda unión compacta, toda separación, todo término; y todas las demás propiedades que caracterizan todos los existentes que existen por la existencia del Ser[a]".

Y un poco después[282]: "En efecto, si aquí abajo el sol, por muy numerosas y variadas que sean las esencias de los seres sensibles y sus cualidades,

---

[281] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 6 7 (ed. B. Suchla, p. 184, 21 p. 185, 25; PG 3, 820D 821C; PL 122, 1149AC).

[a] Glosa: pues las causas primordiales existentes en Dios son las causas ejemplares de los otros existentes.

[282] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 8 9 (ed. B. Suchla, p. 187, 17; p. 188, 10; PG 3, 824BC; PL 122, 1150BD).

existiendo como único e iluminando con su luz uniforme, renueva, nutre, protege, perfecciona los seres, separa, une, fomenta y hace que las cosas sean fecundas, [618D] coloca, planta, aleja y vivifica todas las cosas, hace crecer y modifica y todas las cosas participan de un modo propio en su beneficio del único e idéntico sol, y un solo sol precontiene de manera uniforme en sí mismo las causas de los muchos participantes de él: con muchísima más razón, se debe conceder que la Causa de la tierra, del propio sol y de todas las cosas contiene previamente en sí los paradigmas de todas las cosas existente de acuerdo y en conformidad a una unidad supraesencial: después [619A] esta Causa produce las esencias por una emanación de su propia Esencia. Entendemos que los paradigmas son las mismísimas causas sustanciales de todos los seres que preexisten en Dios, de un modo sintético, a las que la teología llama predestinaciones y voluntades óptimas y divinas, que producen y determinan a los existentes [620A], según las cuales, Él mismo Supraesencial, predeterminó y produjo todos los existentes". Y –según pienso– se debe poner término a este libro.

A. Hágase así.

## LIBRO TERCERO

*[Comienza el tercer libro del Περιφύσεων. Recapitulación del segundo libro]*

[619A] NUTRITOR. El fin casi exclusivo de nuestro razonamiento en el segundo libro consistió en establecer por escrito todas aquellas cuestiones que nos parecieron verosímiles sobre la segunda consideración de la naturaleza universal, y –por así decirlo– para aclarar la segunda forma o especie de la naturaleza universal; cuestiones que fueron deducidas y establecidas irrefutablemente, como juzgo, en nuestros escritos por las conclusiones de la verdadera razón –pues la segunda consideración de la naturaleza universal se refiere [619B] a la parte de la misma que no sólo es creada sino que también crea, y en la que también la autoridad de los Santos Padres y la misma verdad, consultada la recta razón[1], enseña que han de considerarse los principios de todos los seres (es decir, las causas primordiales o, como frecuentemente se ha dicho, las predestinaciones de las cosas que han de ser creadas, o las voluntades divinas)–, donde la necesidad de la discusión exigía también introducir ciertas explicaciones sobre las cuestiones incidentes[2] con el fin de aclarar la cuestión principal. Ciertamente, no hay cuestión principal –como considero– que no reciba cuestiones incidentes, cuando se investiga con la mirada de la mente diligente; pues es imposible que sea aclarada de otro modo. Sobre todo, haciéndose necesario e inevitable, cuando discutíamos sobre los principios constitutivos de los existentes –esto es, de las causas primordiales–, insertar lo que acudía a nuestro espíritu acerca también del único principio de todos los existentes, [619C] es decir, Dios, quien solo es la Única y Primera causa de todas las causas y la Causa Supercausal y la Bondad Superesencial, por cuya participación subsisten todos los principios y todas las causas de todos los seres, Él mismo, sin embargo, no participa de ningún

---

[1] Sobre esta expresión, cfr. San Agustín, *De magistro*, XI, 38 (CCSL, 29, pp. 195 196; PL 32, 1216); *De Trinitate*, XIV, vi, 8 (CCSL 50A, p. 431, 25 28; PL 42, 1042). Eriúgena, *De praedestinatione*, III, 130; XV, 94 (CCC, M 50, pp. 9, 22 y 98); *Periphyseon,* II, 570A (CCCM 162, 1389 1390).

[2] Cfr. San Agustín, *Retractationes*, I, ix, 2 (CCSL 57, p. 23, 12 18; PL 32, 595). Marciano Capella, *De nuptiis*, V, 443, 459, 554 (ed. J. Willis, pp. 153, 160 y 194). Eriúgena, *De prae destinatione*, XI, 5 8 (CCCM 50, p. 67).

principio porque carece absolutamente de todo principio superior a Él o existente con Él, que no sea, sin embargo, coesencial[a] a Él. Pues, ¿quién puede decir algo rectamente sobre las causas creadas, a no ser que antes contemple claramente la única causa de todos los seres, subsistente por sí y creada sin ninguna precedente, en cuanto es dado que se hable de lo inefable y que se comprenda lo incomprensible[3] y que se entienda lo que supera todo entendimiento? Juntamente con estas cuestiones también examinamos brevemente algunas cosas acerca del regreso de todos los existentes mudables y separados por las diversas divisiones y partes de la naturaleza, por las que [619D] se realiza este mundo de nuevo a sus principios de los que proceden y en los que inmutablemente subsisten, cuando venga el fin de todos los seres y de estas que están en movimiento aparezca el reposo, después del cual nada se moverá. Así pues, de estas y otras cosas se entretejió el orden del segundo discurso, como dijimos. Después el encadenamiento de las cuestiones –si no me equivoco– exige que el tercer libro, Dios mediante, se elabore sobre la tercera consideración de la naturaleza universal [620A] –es decir, de esta parte de la criatura que es creada y no crea– con todo aquello que la luz eterna haya manifestado a nuestra inteligencia.

ALUMNUS. No de otro modo conviene que se entre en el camino de la discusión, tal como considero. Pues si el primer libro trata de esta naturaleza que crea todos los seres y que no es creada por ninguno y que se refiere a Dios solo, y el segundo, por el contrario, de la naturaleza que no sólo es creada sino que también crea y se conoce en los principios originarios [620B] mediante la progresión lógica, ¿no es consecuente que el tercer libro afronte la materia de su constitución sobre la tercera naturaleza, que es creada y que no crea? Pero antes de que pasemos a aclarar esta parte de la naturaleza, quisiera conocer por qué razón quisiste poner esta naturaleza como la parte primera de la misma totalidad, la cual, por su excelencia e infinitud, se distancia de la totalidad de todas las naturalezas. Ciertamente, la totalidad se completa con el número de sus formas y de las partes, y por esto no se extiende hasta el infinito; pues se termina en sus límites hacia arriba y hacia abajo. En verdad, comenzando desde la criatura intelectual que ha sido constituida en los ángeles, y –si ascendiéramos más alto– desde las causas primordiales, por encima de las cuales la verdadera razón no encuentra nada excepto a Dios solo, [620C] desciende luego a través de los órdenes naturales de los inteligibles y de las esencias celestes y de las esencias visibles que

---

[a] Glosa: esto fue dicho porque el Hijo y el Espíritu Santo, quienes no sólo son coesenciales al Padre sino que también subsisten como principios de los seres, sin embargo no subsisten como tres principios sino como uno solo.

[3] *Carta a los Filipenses*, 4, 7.

constituyen este mundo hasta el orden último de toda criatura, el cual se completa con los cuerpos[4] y con los aumentos y disminuciones de los cuerpos, y se termina también por las diversas corrupciones y generaciones a través de la unión[5] de los elementos universales en los cuerpos particulares y, de nuevo, a través de la descomposición de éstos, en los elementos universales. Sin embargo, la Naturaleza Creadora de todo el universo, puesto que es infinita, no se encierra en ningún límite ni hacia arriba ni hacia abajo. En verdad, Ella misma limita[6] todos los seres y no es limitada por nada. Y no es de admirar, cuando ni es limitada por Sí misma, ni se permite que sea limitada por Sí misma, puesto que ignora qué sea estar limitada en absoluto por Sí misma, cuanto más se aleja sobrenaturalmente de ser comprendida o [620D] entendida en algo definido o definible por otro. A no ser quizá que alguno diga: en esto sólo se limita cuando sabe que Ella no puede ser limitada, en esto sólo se comprende cuando sabe que Ella no es comprensible, en esto sólo se conoce cuando sabe que es imposible que alguno la conozca, porque supera todo lo que existe y todo lo que puede existir. Y, siendo así, y ninguno de los que filosofan rectamente se oponga sin motivo a estas razones, no veo claramente por qué la sitúas dentro de las divisiones del universo. [621A]

N. De ningún modo puse a ésta en las divisiones del universo creado. Sin embargo, consideré que había de ser puesta en las divisiones del mismo universo, que se comprende con el único vocablo de naturaleza universal, no sólo por una razón sino por muchas. Pues, con este nombre[7], que es la naturaleza, no sólo se suele significar el universo creado, sino también, la naturaleza creadora del mismo. En verdad, la primera y principal división de la naturaleza universal está entre la naturaleza creadora del universo creado y la naturaleza creada en el mismo universo creado. En efecto, no es de admirarse, cuando esta división natural se observa uniformemente en todo el univer-

---

[4] Cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, viii, 14, y vi, 10 (CSEL 28, 1, p. 11, 22 24; p. 273, 24; PL 34, 251 y 396); *Soliloquia*, I, 4 (PL 32, 871); *Enarrationes in psalmos*, Salmo 71, 8, 20 27 (CCSL 39, p. 977; PL 36, 906); *De bono coniugali*, II, 2 (CSEL 41, p. 188, 19; p. 190, 6; PL 40, 374 375).

[5] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 495D 496A (CCCM 161, 2292 2296). Ver, también Eriú gena, *Periphyseon*, I, 475C 476A (CCCM 161, 1435 1441); II, 606B 607A (CCCM 162, 2747 2767).

[6] Ver Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 4 (ed. B. Suchla, p. 147, 9 10; PG 3, 697C10 11; PL 122, 1130C9 11). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 517B (CCCM 161, 3227 3228); III, 675A; IV, 823D.

[7] Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 7 9 (CCSG 18, p. 180; PG 91, 1304D).

so hasta el infinito. Pues la primera división[8] del bien universal está entre aquel único y supremo Bien inconmutable por Sí y sustancial, del que todo bien brota, y este bien que [621B] es bueno por participación del supremo e inconmutable Bien. Semejantemente[9], la misma división principal es propia de la Esencia universal, de la Vida universal, de la Sabiduría universal, del Poder universal. Pues en estas cosas y en las demás semejantes, primeramente se discierne esta naturaleza que a través de sí misma, por sí misma, en sí misma es verdadera e inmutablemente Esencia y Vida y Sabiduría y Poder, de la otra naturaleza que por la participación del Bien supremo o es solamente, o también es y vive, o es y vive y conoce, o es y vive y conoce y participa el poder.

¿No ves de qué manera el Creador de todo el universo obtiene el primer lugar en las divisiones? Y no sin razón, cuando es el principio de todos los seres e inseparable de todo el universo que crea, y que sin Él no puede subsistir. [621C] Pues en Él mismo, existen inmutable y esencialmente todos los seres y Él mismo es la división y la unión de la criatura universal y el género y la especie, el todo y la parte, a pesar de que no sea de ninguno el género o la especie, el todo o la parte, sino que todas estas cosas proceden[10] del Mismo y subsisten en el Mismo y retornan hacia el Mismo. Pues no sólo la mónada[11] es el principio de los números y desarrollo primero, sino que también por ella comienza la pluralidad de todos los números, y el regreso y la unión de estos mismos se consuma en ella. Ciertamente, todos los números subsisten de forma universal e inconmutable en la mónada, y en todos estos la mónada es el todo y la parte, y el origen de toda la división, siendo ella misma en sí misma y no siendo ni el número ni la parte de éste. La misma regla es propia del centro en el círculo o en la esfera, o del signo en la figura, o del punto en la línea. Así pues, cuando comienza la división de todo el universo desde [621D] la causa creadora de la misma, no debemos comprender a ésta como la primera parte o especie, sino que desde ella comienza[12] toda la divi-

---

[8] San Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, XXIV, 7 14 (CCSL 44A, p. 29; PL 40, 17); *De moribus ecclesiae catholicae*, II, iv, 6 (PL 32, 1347). Boecio, *Philosophiae Consolatio*, III, prosa 11, 8 9 (CCSL 94, p. 57, 20 24; PL 63, 772A).

[9] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, XI, 6 (ed. B. Suchla, p. 221, 13; p. 222, 2; PG 3, 953BC; PL 122, 1166D 1167A). Eriúgena, *Periphyseon*, II, 616C 617A (CCCM 162, 3168 3191).

[10] *Carta a los Romanos,* 11, 36.

[11] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 6 (ed. Suchla, p. 184, 21; p. 185, 11; PG 3, 820D 821A; PL 122, 1149AB). Eriúgena, *Periphyseon*, II, 618A C (CCCM 162, 3239 3253).

[12] Platón, *Leges*, IV, 715e 716a. Pseudo Aristoteles, *De mundo*, VII, 401b24 27 (ed. W. L. Lorimer, Paris, 1933, p. 101 102). Apuleyo, *De mundo*, 38, (ed. J. Beaujeu, p. 157). Dioni

sión y partición, porque es el principio y el medio y el fin de todo el universo. Y cuando no sólo se predican sino que también se comprenden estas cosas de ella –esto es, cuando obtiene el primer lugar en las divisiones del universo–, sin embargo no hay ninguno de los que cree y comprende píamente la verdad, que no exclame [622A] sin ninguna demora que la Causa creadora de todo el universo creado es sobrenatural y superesencial, y que está más allá de toda vida, y de toda sabiduría, y de todo poder y que supera todos los seres que se dicen y se comprenden y se perciben por medio de todo sentido, siendo el principio causal de todas estas criaturas y el medio esencial que las colma, y el fin que las consuma y que calma todo movimiento de ellas y les otorga el reposo, circunscribiendo[13] también el ámbito de todos los seres que son y de las que no son.

A. Con gusto me abandono a estas conclusiones del profundo y cauto razonamiento y las apruebo como verosímiles. Pero antes de que pases a considerar los efectos de las causas primordiales, a partir de las cuales la primera y la única causa creadora de todos los seres suele ser también denominada especialmente, conviene conocer el orden natural de éstas. Pues considero que hasta ahora han sido introducidas mezcladas y de modo indiferenciado [622B]. Pues –si no me equivoco– para el perfecto conocimiento de éstas y de sus efectos, se prestará un auxilio no desdeñable a los que investigan, si antes se aclarara muy bien el orden natural con el que fueron creadas por el Creador.

*[El orden de las causas primordiales.*

*I. La bondad por sí misma]*

N. El ingenioso investigador San Dionisio Areopagita[14], en el libro *De los nombres divinos*, expuso muy claramente la serie de las causas primordiales de la divina providencia. Ciertamente, afirma que la primera donación y participación de la suprema bondad, la cual es partícipe de ninguna, porque por sí misma es la bondad, es la bondad por sí misma, por cuya participación, cualesquiera cosas que son buenas, son buenas. Y por ello se llama la bondad[15] por sí misma, porque por sí misma participa el supremo bien. Pues las

---

sio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 4; V, 8 (ed. Suchla, pp. 148, 8 11; p. 187, 3 y 14 15; PG 3, 700A9 13, 824A6 7, B7 8; PL 122, 1131A5 D9, 1150A8 10, B11 12). Cfr. Eriú gena, *Periphyseon*, I, 451D 452A (CCCM 161, 408 412).

[13] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 517B (CCCM 161, 3227 3230); IV, 823CD.

[14] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, XI, 6 (ed. B. Suchla, p. 223, 4 14; PG 3, 956AB; PL 122, 1167C 1168A). Eriúgena, *Periphyseon*, II, 617CD (CCCM 162, 3213 3225).

[15] Sobre la Bondad en sí misma, ver Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 1 (ed. Suchla, p. 122, 1 5; PG 3, 636C; PL 122, 1119BC).

demás cosas buenas participan el supremo y sustancial bien no por sí mismas, sino por ésta que e por [622C] sí misma la primera participación del bien supremo. Y esta regla se observa uniformemente en todas las causas primordiales, esto es, que por sí mismas las participaciones principales son propias de la única causa de todos los seres, que es Dios.

*[II. La esencia por sí misma]*

Pero la Esencia por sí misma obtiene el segundo lugar puesto que la primera consideración de la suprema[16] y verdadera naturaleza es aquella por la que se conoce como suprema y verdadera bondad, mientras que el segundo aspecto es aquel por el que se la conoce como suprema y verdadera esencia. Y siendo ésta la primera participación de la suprema y verdadera esencia, todos los seres que existen después de ella reciben la existencia por su participación; y por esto no sólo son buenos, sino también existentes.

*[III. La vida por sí misma]*

La tercera es la comprensión de la naturaleza divina, por la que se comprende como la suprema y verdadera vida. Y por ello la vida por sí misma se enumera la tercera entre las causas primordiales. [622D] Y esta primera participación subsistente por sí de la suprema y verdadera vida fue creada para que todos los seres que viven después de ella, vivieran por su participación. De ahí se concluye que las cosas son buenas, existentes y vivientes.

*[IV. La razón por sí misma]*

La cuarta teoría es propia de esta misma naturaleza por la que se conoce la suprema y verdadera razón. De ahí se observa que la razón por sí misma posee el cuarto lugar entre las causas primordiales y la primera participación de la suprema y verdadera razón que posee los principios originarios de todos los seres que son razonables después de ella –esto es, de las que participan de la razón– [623A].

*[V. La inteligencia por sí misma]*

La quinta teoría de la naturaleza divina se refiere a la suprema y verdadera inteligencia; pues el entendimiento es el que comprende todos los seres antes de que sean hechas. Y por esto se conoce la inteligencia por sí misma como la quinta en el orden de las causas primordiales, por cuya participación comprenden todos los seres que comprenden y poseen entendimiento; en verdad, la primera participación fue creada a partir de la suprema y verdadera inteligencia.

---

[16] Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, I, 419 425 (CCCM 31, p. 12); *Periphyseon*, II, 616B 617A (CCCM 162, 3168 3191).

*[VI. La sabiduría por sí misma]*

La sexta contemplación de la divina naturaleza se constituye en la verdadera y suprema sabiduría. De ahí que la sabiduría en sí misma se coloca, no inmerecidamente, en el sexto lugar entre las causas primordiales. Y esta primera participación que es propia de la suprema y verdadera sabiduría, ha sido creada, en verdad, para todos los sabios que por la participación de ella deseen conocer después de ella.

*[VII. El poder por sí mismo]*

La séptima contemplación es propia de la verdadera y suprema naturaleza, que [623B] considera el supremo y verdadero poder de la misma. Y por esto el poder por sí mismo ocupa el séptimo lugar entre las causas primordiales. Y es la primera participación del supremo y verdadero poder; en verdad, las demás clases de poderes después de éste son participaciones del mismo.

*[VIII. La felicidad por sí misma]*

El octavo grado de la teoría es aquel en el que la mente pura intuye la suprema y verdadera felicidad de la naturaleza divina. Cuya primera participación es la felicidad por sí misma, a la que participan como octava de las causas primordiales, y son felices cualesquiera de todos los seres que son felices después de ella.

*[IX. La verdad por sí misma]*

La novena teoría en el orden de la divina y suprema verdad, cuya primera participación es la verdad en sí misma, después de la cual y por la cual como novena de las causas primordiales están cualesquiera de todos los seres que son verdaderos.

*[X. La eternidad por sí misma.*

*Paradigma de las causas primordiales. Otro paradigma]*

La décima se coloca la eternidad en sí misma, cuya primera [623] participación es propia de la suprema y verdadera eternidad y, después de la cual, y por la cual, cualesquiera de todos los seres que son eternos, son eternos.

La misma razón hay sobre la grandeza, sobre el amor y la paz, sobre la unidad y la perfección. Pues a través de estas causas primordiales descienden desde la suprema causa de todos los seres cualesquiera de las cosas que son partícipes de la grandeza, del amor, de la paz, de la unidad, de la perfección.

Bastan estas consideraciones –como estimo– para mostrar estas cosas que deseamos manifestar. Ciertamente, la citada teoría que se aplica uniformemente a todos los principios de todos los seres que se extienden hasta el infinito, se ofrece al modo divino a las miradas de la inteligencia en todo lugar, sea en estas cosas que pueden ser no sólo comprendidas sino también nom-

bradas, sea en éstas que se perciben con el solo entendimiento pero carecen de denominaciones, sea en éstas que no se comprenden con el entendimiento ni [623D] se expresan con las palabras; pues escapan a toda percepción y a toda mirada de la inteligencia, pues se obscurecen por la demasiada claridad de su elevación. En efecto, las causas primordiales se hallan en el mismo, de quien el Apóstol[17] dijo: "Quien solo posee la inmortalidad y habita una luz inaccesible". Y no hay que admirarse si las causas primordiales se extienden hasta el infinito. Pues, como la primera causa de todos los seres desde la que, y en la cual y por la cual y hacia la cual fueron creados es infinita, así también ellas desconocen el límite en el que están encerradas, excepto [624A] la voluntad de su creador.

Y hay que señalar que este orden de las causas primordiales –que me exiges sea discernido inequívocamente para progresar de un modo seguro– no fue establecido en ellas mismas, sino en la teoría –esto es, en la mirada del espíritu que investiga estas cosas y, cuanto es dado, de quien concibe el conocimiento de éstas en sí mismo, y de quien ordena éste de algún modo–, de manera que pueda pronunciar algo cierto y definido de éstas por la pura inteligencia. Ciertamente, las misma primeras causas en sí mismas están unificadas y simples, y por ningún orden conocido de nadie pueden ser definidas o distinguidas unas de otras recíprocamente; pues esto lo padecen sólo en sus efectos. Y como en la mónada[18], cuando todos los números subsisten por la sola razón, y sin embargo ningún número se distingue de otro número –pues son la unidad y la simple unidad, y la unidad no compuesta de muchos números, [624B] ya que toda multiplicación de los números progresa desde la mónada hasta el infinito, pero la mónada no se confecciona desde los múltiples números que aumentan desde ella, como reunidos en la unidad–, semejantemente las causas primordiales, cuando se comprenden puestas en su lugar en el principio de todos los seres –es decir, en el Verbo unigénito de Dios–, constituyen una unidad simple e indivisible. Sin embargo, cuando estas causas primordiales reciben su pluralidad multiforme y ordenada desde la unidad hasta que proceden hasta el infinito, no porque la Causa de todos las causas no fuera el Orden o la Ordenación, o porque el Orden en sí no se incluya entre los principios constitutivos de los seres, pues todo lo que está ordenado está ordenado por participación del Orden en sí mismo, sino porque todo orden que se contiene en la Suprema Causa de

---

[17] *I Timoteo*, 6, 16.

[18] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 6 7 (ed. B. Suchla, pp. 184 185; PG 3, 820D 821B; PL 122, 1149AB). San Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 46, 2 (CCSL 44A, p. 71; PL 40, 30); *De Trinitate*, VI, x, 11 (CCSL 50, p. 241, 16 24; PL 42, 931).

todas las causas y en su primera participación permanece uno y simple, y que este orden no se distingue por ninguna diferencia [624C] y que en Ella ningún orden se distingue de los otros órdenes porque todos los órdenes son una unidad indisociable de la que desciende el orden múltiple de todos los seres. Así pues, el orden de todas las causas primordiales se establece a causa de la elección del espíritu que contempla, en cuanto el conocimiento de estas causas divinas es dado para quienes disputan sobre ellas. Es lícito, pues, para quienes filosofan pía y limpiamente, o quieren comenzar desde cualquiera de estas causas, y a través del ojo de la mente[19] –que es la verdadera razón– extenderse a todas las demás con cierto orden de contemplación, observando todas las que puede observar y terminando su contemplación en cualquiera de estas causas, como en el caso presente nuestra modesta capacidad de contemplación ha comenzado a enumerar las causas primordiales a partir de la Bondad, como si estuvieran alineadas según un orden establecido[20], y termina esta enumeración en la que se llama Perfección en sí, como [624D] si estuviera colocada en el décimo quinto lugar, porque, a modo de ejemplo, eligió estas causas y las ordenó como le pareció más oportuno según la capacidad de su inteligencia. No porque así hayan sido constituidas por su naturaleza, en la que todos los seres subsisten de forma unificada, simultánea y simplemente, sino porque suelen aparecer en sus teofanías por el rayo[21] divino que ilumina, revelándose bajo una y otra forma –no sólo de forma múltiple, sino también infinita– para quienes las investigan y quieren expresar algo sobre ellas, en relación al ejemplo. Y para que brille más claramente por medio de este ejemplo [625A] tomado de las cosas sensibles, observa diligentemente el centro y la circunferencia que lo circunscribe y las líneas rectas que comienzan desde el centro y se extienden hasta la circunferencia y terminan en ella.

---

[19] Sobre esta expresión, se puede consultar Platón, *De re publica*, VII, 533D; *Sophista*, 254AB. Cicerón, *Orator*, 101. Plotino, *Enneades,* VI, 8, 19, 10. San Ambrosio, *Hexaemeron*, VI, iv, 27 (CSEL 32, 1, p. 222, 17; PL 14 (1882), 267CD). San Agustín, *De doctrina cristiana*, III, v, 9 (CCSL 32, p. 83; PL 34, 69). Boecio, *De institutione aritmética*, I, 1 (ed. G. Friedlein, Leipzig, 1867, p. 10, 1 7; PL 63, 1081D 1082A). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 979 (CCSG 18, p. 77; PG 91, 1156C). Gregorio Magno, *In librum primum Regnum expositiones*, VI, xxvi (CCSL 144, p. 563, 515 516; PL 79, 427D). Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, III, 67 (CCCM 31, p. 57); *Periphyseon,* I, 500C (CCCM 161, 2492); II, 554D (CCCM 162, 912); III, 684A, 702B; IV, 813B, 835A.

[20] Cfr. Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, III, 2 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 19, 6 7; PG 3, 165C; PL 122, 1045C. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 65 (CCSG 18, p. 23; PG 91, 1072B13.

[21] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 601D (CCCM 162, 2543 2544).

A. Con frecuencia he observado esto, sea interiormente en el espíritu a través de la imagen, sea externamente en la figura visible y corpórea ofrecida por los sentidos.

N. ¿No has observado de qué manera todas las líneas[22] están unidas en el centro, de forma que ninguna de ellas pueda ser distinguida de las otras? Y no es de admirar, porque todas las líneas son uno en él, y de ninguna manera se distinguen entre ellas mismas, de manera que el centro se define, razonablemente, no por la unión de las líneas en la unidad, sino como la fuente y como el principio simple e indivisible, desde el que procede, natural o artificialmente, el número múltiple de las líneas. Pues el centro es el inicio universal de las líneas, en el que todas [625B] son uno.

A. Fui convencido de esto también muy claramente en los procedimientos geométricos. Pero si alguno quiere discutir más interna o externamente de tales cuestiones, todas ellas se perciben más con el espíritu que con el sentido.

N. Hablas rectamente. Pues estas cosas y las de esta naturaleza se discernen con la pura mirada de la inteligencia. Constatas, si no me equivoco, en la primera progresión[23] de las líneas, a partir de la misma unidad que está en el centro, cómo las líneas se unen recíprocamente entre sí, de forma que apenas pueden distinguirse entre ellas recíprocamente. Cuando, sin embargo, se alejan más del centro, comienzan a aumentar los espacios con los que se separan poco a poco más extensamente, mientras que al llegar a la circunferencia extrema, en la que se terminan, allí sus diastemas –esto es, los espacios constituidos entre las líneas– miden la máxima extensión, que son iguales recíprocamente entre sí, [625C] de forma que no se halle ninguna de éstas más ancha o más estrechas que las otras, lo mismo que la longitud es también en las mismas líneas una y la misma, en tanto que ninguna de éstas sea más larga o más corta, por una natural y racional igualdad observada en cada una de ellas –me refiero en la latitud de los espacios y en la longitud de las líneas–.

A. Así es y lo comprendo claramente.

N. ¿Qué haces, si quieres conocer el número de los espacios y de las líneas y llevarlos a un orden determinado? ¿Acaso puedes encontrar un determinado espacio o línea en especial, desde el cual o desde la cual comiences natural y propiamente?

---

[22] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 6 (ed. B. Suchla, p. 185, 4 8; PG 3, 821A; PL 122, 1149B).

[23] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 6 (ed. B. Suchla, p. 185, 4 8; PG 3, 821A; PL 122, 1149B).

A. Cuando me preguntas no se me ocurre ninguno. Ciertamente, tanta igualdad prevalece en éstas, que ningún espacio puede distinguirse de otro, ninguna línea de otra, a través de alguna diferencia o propiedad. Pues incluso aquel círculo dentro de cuya circunferencia [625D] se unen todas las líneas, es semejante a sí mismo de tal forma que ninguna parte de éste se distingue de otra, ni por naturaleza ni artificialmente. Así pues, ocupa el lugar por la cantidad continua. Y por esto no comienza por ningún determinado principio, no se cierra por ningún límite establecido, sino que todo el círculo está en todo él y subsiste como principio y fin. De ahí que el movimiento[24] circular se denominara rectamente por los griegos ἀναρχός –esto es, que carece de principio– y obtiene la primacía de los otros movimientos –esto es, rectos y oblicuos–.

N. Según opino, en todas estas cuestiones [626A] no te equivocas. Pues no de otra manera enseña la verdadera razón. Así pues, ¿distingues que ninguna ley de las figuras te obstaculiza o te impide que comiences desde todo el espacio o desde la línea, no sólo a numerar sino también a ordenar toda la figura? Pues así manda la razón, y por esto, cuantos espacios y líneas hay, tantos principios y fines de numerar y de ordenar pueden hacerse.

A. Tampoco me resisto a esta conclusión. Pero espero saber a qué fin tiende.

N. No para otro fin sino para que comprendamos con mayor claridad que el sol que los máximos teólogos y sus seguidores pueden elegir totalmente de entre todas las causas primordiales no sólo el comienzo de su contemplación, sin que haya ninguna razón que lo impida, sino que también pueden establecer el final de la misma contemplación en cualquiera de estas causas según le parezca oportuno, de forma que, cuantas son las causas primordiales y –para decirlo más cautamente– cuantas [626B] sean o puedan ser formadas de cualquier manera en los entendimientos de quienes las contemplan, tantos órdenes de clasificación de éstas y tanta pluralidad abundante de teorías podrán exponer espontáneamente quienes filosofan con rectitud según su propia capacidad y gusto, por la inefable disposición de la Providencia divina. Y aún cuando las causas primordiales actúen de modos diversos y maravillosos en las mentes de quienes teorizan de la disciplina divina y de las teofanías divinas, ellas, que son las razones primordiales[25] de todos los seres, subsisten en sí mismas de modo uniforme e inmutable en el Verbo de Dios en el que fueron creadas, pues las causas primordiales sub-

---

[24] Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 14 (ed. B. Schula, p. 160, 11-15; PG 3, 712C 713A; PL 122, 1136D 1137A). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 523A 524A (CCCM 161, 3460 3475).

[25] Cfr. Más arriba, 624AB.

sisten eternamente en Él en estado de unidad e identidad más allá de todo orden y de todo número.

A. Ya veo claramente el fin de tu intención y de tu razonamiento. Ciertamente, como juzgo, de ninguna otra cosa pretendes convencer sino de que no se busque especialmente ningún orden natural en los principios [626C] de todos los seres. Pues, ¿quién habría buscado razonablemente el orden o el número en estos principios constitutivos que han sido creados por el Creador de todos los seres, estando sobre todo número y sobre todo orden debido a la excelsitud de su naturaleza, siendo los principios de todo número y de todo orden en sí mismos, unidos recíprocamente entre sí, y no diferenciados por ninguna mirada de inferior naturaleza a la suya? Ciertamente, se cree[26] no incongruentemente que sólo la capacidad intelectual del Creador de éstos puede enumerarlos, distinguirlos, multiplicarlos, ordenarlos, dividirlos; porque en verdad están conformados en sus teofanías para las inteligencias de quienes los contemplan, descubriéndose de un modo desconocido y que está más allá de la naturaleza, en ellos también pueden no sólo multiplicarse sino también dividirse y numerarse [626D] –me refiero en los entendimientos de los que los contemplan, según les es dado–. Y, por esto, se realiza que éstas –esto es, las causas primordiales– no toman en sí mismas ningún orden conocido, ni para el entendimiento ni para el sentido, sino que nacen, en el espíritu que teoriza de ellas –esto es, contemplativo–, ciertos órdenes diversos y múltiples por alguna concepción de la inteligencia que precede en la razón a través de ciertas imaginaciones verosímiles. Pero –estando éstas cosas así– no he creído que tú hayas comenzado, sin alguna razón especial, la enumeración de las causas principales [627A] desde la misma Bondad por Sí misma. Pues no es propio de quienes disputan con fundamento decir algo ocioso careciendo de causa.

*[Qué diferencia hay entre la bondad y la esencia]*

N. Tal vez no dirías esto si conocieras que yo soy uno del número de los que disputan pía y perfectamente, y de ningún modo de los que se apartan del camino del verdadero razonamiento. Pero, porque apenas encuentro un lugar entre los seguidores últimos de los grandes filósofos, no imprudentemente hay que comprometerse sobre mis avances por las altísimas cimas de la teoría. Pues con frecuencia, quienes del mejor y más puro ingenio sin comparación comienzan a entrar en las mismas cimas o se desviaron errantes, o no pudiendo ascender más alto se volvieron a las cosas inferiores, u honrando[27] a éstas con el silencio[28], no presumiendo alcanzar ellos las cosas

---

[26] Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, XIV, 47 49, (CCCM 31, p. 186).

[27] *Eclesiástico*, 3, 22.

más altas, [627B] se callaron cauta y razonablemente. Pues es propio de los más perfectos y de los iluminados por los esplendores del rayo divino, y por esto de quienes conducen[29] hacia las más sagradas profundidades de los misterios celestes, superar los altísimos grados –βήματα– de la divina contemplación, e intuir sin ningún error el rostro de la Verdad más clara sin que lo impida ninguna calígine. Y porque estas cosas han sido establecidas más allá de las capacidades de nuestra intención y todavía oprimidos por el peso de los sentidos carnales no podemos alcanzarlas, para que no parezcamos perezosos en los asuntos divinos trabajemos en la tierra el talento[30] que pertenece al señor, y sin ninguna usura abandonemos el dinero del señor y no merezcamos la sentencia de malos siervos, decimos todo lo que nos pareció más verosímil sobre estas cuestiones que ahora entre nosotros discutimos, cuanto la luz íntima se habrá dado a la capacidad de quienes investigan [627C] según la regla de la humildad allí observada, para que no nos consideremos lo que no somos nosotros. Pues fue escrito[31]: "No quieras conocer lo alto, sino témelo".

Así pues, por esta razón he pretendido comenzar los principios de las cosas desde la misma Bondad por Sí misma. Ciertamente, reconocí claramente –no sin la autoridad de los Santos Padres, y especialmente de Dionisio Areopagita[32]– que la más general de las donaciones divinas era la Bondad por Sí misma y que precedía, de algún modo, a las otras. Pues la Bondad creadora, que es Dios, causa de todos los seres, creó antes de todos los seres la misma causa que se llama la Bondad por Sí misma, para que por medio de Ella sacara todos los seres que existen desde la no existencia hasta la existencia. En verdad, es propio de la divina Bondad[33] llamar a la existencia las cosas que no existían. Pues [627D] la divina Bondad y Más que Bondad es la causa no

---

[28] Cfr. Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XV, 9 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 59, 13; PG 3, 340B; PL 122, 1070C); *De divinis nominibus*, I, 3 (ed. B. Schula, p. 111, 6; PG 3, 589B2; PL 122, 1114B 10 11). Eriúgena, *Periphyseon*, II, 601D (CCCM 162, 2542); III, 638CD; IV, 822C; V, 941B, 951C.

[29] Cfr. Gregorio de Nisa, *De imagine*, 16 (PG 44, 180D). Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XIII, 4 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 46, 24; PG3, 304C; PL 122, 1062D4); *De divinis nominibus*, I, 3; II, 2; IV, 9 (ed. B. Schula, p. 111, 17; p. 125, 4; p. 153, 15; PG 3, 589C, 640A, 705A; PL 122, 1114C10 11, 1120C15, 1133C9 10). Eriúgena, *Periphyseon*, III, 679B; IV, 794C.

[30] *San Mateo*, 25, 24 30.

[31] *Carta a los Romanos*, 11, 20.

[32] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, IV, 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 20, 9 20; PG 3, 177CD; PL 122, 1046BC); *De divinis nominibus*, V, 1 y XI, 6 (ed. B. Suchla, p. 180, 8; p. 181, 6; p. 223, 4 14; PG 3, 816B, 956AB; PL 122, 1147AB, 1167C 1168A).

[33] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 580CD (CCCM 162, 173, 903BC).

sólo esencial sino superesencial del universo creado y llevado a la existencia. Así pues, si el Creador derivó por su Bondad todos los seres de la nada para que existieran, necesariamente el conocimiento de la bondad por sí misma precede al conocimiento de la esencia por sí misma. Pues la bondad no fue introducida por la esencia, sino la esencia introducida por la bondad. Pues también pronuncia esto abiertamente la Escritura, [628A] cuando dice[34]: "Y vio Dios todos los seres, y he aquí que eran muy buenos". En efecto, no dice: y vio Dios todos los seres, y he aquí que eran. ¿Qué, pues, valdría el ser, si se retirara el bien del ser? Ciertamente, todos los seres que son[35], son en tanto y en cuanto son buenos; sin embargo, en cuanto no son buenos –o por así decirlo, en cuanto son menos buenos– no son. Y por esto, quitada totalmente la bondad ninguna esencia permanece. Pues quitado el bien-ser y el bien-ser-eterno, se dice abusivamente[36] ser y ser eterno en relación al ser puro y simple o al ser eterno. Así pues, quitada la bondad, propiamente no se dice esencia o esencia eterna. Y para que no digas por ventura a esto: "¿Acaso podemos pronunciar semejantemente: Quitada enteramente la esencia, ninguna bondad permanecerá?" [628B] –desaparecido el existente ningún bien subsiste–, recibe el argumento de mayor fuerza. No sólo son buenas las cosas que son; sino que también las que no son se llaman buenas. Y por ello, más propiamente se dice que las cosas que no son son mejores que las que son. Pues en cuanto por la excelencia superan la esencia, en tanto se acercan al bien superesencial –es decir, a Dios–; sin embargo, en cuanto participan la esencia, en tanto se alejan del bien superesencial. Se dice[37] que no son, sin embargo –como considero–, las que no pueden ser percibidas ni por el sentido, ni por el entendimiento, a causa de su demasiada excelencia e inseparable unidad y simplicidad; por el contrario, se considera que son las que caen bajo los entendimientos o los sentidos y se circunscriben en alguna sustancia determinada y definida por sus diferencias y propiedades, [628C] sometidas también a los accidentes, estando multiplicadas y dispersas por los lugares y por los tiempos, no pudiendo existir a la vez y simultáneamente. Así pues, ¿no ves cuánto más general[38] es la bondad que la esencia? Ciertamente, hay una clase de bienes en las cosas que son, y otra en las que no son.

---

[34] *Génesis,* 1, 31; *Vetus Latina*, ed. B. Fischer, pp. 33-34.

[35] San Agustín, *De doctrina cristiana*, I, xxxii, 35 (CCSL 32, p. 26; PL 34, 32).

[36] Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem,* III, 109 114; VI, 175-176 y LXI, 1 56 (CCSG 18, pp. 24-25; p. 49; pp. 241 243; PG 91, 1073BC, 1116B y 1389C 1392D). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 515B (CCCM 161, 3129 3135); V, 903D 904A.

[37] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 443AB (CCCM 161, 53 64).

[38] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 1 (ed. B. Suchla, p. 181, 1 6; PG 3, 816B; PL 122, 1147AB).

Y por esto, comenzando desde las donaciones más generales de la divina liberalidad y avanzando por las mas especiales, establecí cierto orden de las causas primordiales, siendo guiado por la teología.

*[Sobre la división de las causas primordiales]*

A. Ahora comprendo que no has comenzado el análisis de los principios constitutivos de modo irracional. Pues cualquiera[39] que rectamente clasifica, debe comenzar desde los principios más generales y avanzar a través de los menos generales, y siguiendo así –según le permita proceder la capacidad de su contemplación– llegar hasta las principios más específicos. Y esto, si no me equivoco, lo comprendo también en los mismos principios de las cosas que primeramente [628D] estableciste que son percibidos más desde el interior. Pues así como la bondad es cierto género de la esencia, considerándose la esencia, por el contrario, cierta clase de bondad, de la misma manera la esencia es un género de vida. Ciertamente, todos los seres que existen se dividen entre las que viven y las que no viven; pues no toda esencia vive o es vida. Y por esto, de estas que existen, una clase está entre las que [629A] viven o son vida, otras entre las que no participan la vida ni son vida. Esto puede observarse también en los siguientes casos. Pues la vida es cierto género de razón. En verdad, todos los vivientes, o son racionales, o irracionales. Y por ello[40] una clase de vida es racional, otra irracional. Del mismo modo, la razón goza de una doble categoría, una corresponde a la sabiduría, otra a la ciencia. Pues se llama propiamente sabiduría aquella facultad por la cual el espíritu contemplativo, sea humano o angélico, considera las cosas divinas, eternas e inconmutables, o trata sobre la primera causa de todos los seres, o sobre las causas primordiales, a las que el Padre creó en su Verbo a la vez y simultáneamente. Y a esta clase de razón la llaman los sabios teología. Sin embargo, la ciencia es la facultad por la que el espíritu teorético, [629B] sea humano o angélico, trata de la naturaleza de los existentes que proceden de las causas primordiales por generación y de las que se dividen en especies y géneros por sus diferencias y propiedades, caiga bajo los accidentes o carezca de ellos, o esté añadida a los cuerpos, o libre totalmente de ellos, o esté dispersa en los lugares y en los tiempos o más allá de los lugares y de los tiempos, o esté unida y sea inseparable por su simplicidad más allá de los lugares y de los tiempos. Y esta clase de razón se llama física. Pues la física es la ciencia natural de las naturalezas que caen bajo los sentidos y los entendimientos, a la que siempre sigue la ciencia de las costumbres.

---

[39] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1384 1417 (CCSG 18, pp. 92-93; PG 91, 1177B 1180A). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 472C (CCCM 161, 1295 1305).

[40] San Agustín, *De Trinitate*, XII, xv, 25 (CCCM 50, p. 15; PL42, 1012). Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 108 125 (CCCM 50, p. 15; PL 122, 362C 363A).

Y si alguno examinara esto con atención, encontraría esta misma regla en todas o en muchas de las causas primordiales. No porque –como considero– algunas de las causas primordiales sean, en verdad, más generales y otras, [629C] sin embargo, más especiales –pues tal desigualdad es imposible entre las causas en las que vale mucho la suprema unidad e igualdad, como juzgo–, sino porque en los efectos de éstas, el espíritu de quien contempla y la múltiple división de las cosas, encuentra muchas participaciones de unas pero menos de otras. Ciertamente, son muchas más las participaciones de la bondad por sí misma que de la esencia por sí misma: a una, en verdad, la participan las cosas que son y las que no son, a la otra, sin embargo, sólo las que son. Comprender de este modo los demás principios constitutivos no es contrario a la verdad. Pues los vivientes y los no vivientes participan la esencia, sin embargo la vida sólo la participan los vivientes. Los racionales y los irracionales participan la vida, sin embargo la razón la participan sólo los seres racionales. La sabiduría y la ciencia participan la razón, [629D] pero participan la sabiduría sólo aquellos entendimientos que giran por un eterno e inefable movimiento alrededor de Dios, más allá de toda la naturaleza de las cosas visibles e invisibles y fuera de sí mismos y alrededor de los principios constitutivos de las cosas. Y por esto no han de contemplarse los géneros o las especies, la pluralidad o la escasez, en los mismos principios de las cosas, sino en las participaciones de éstos, es decir, no en las mismas causas creadas en el Verbo de Dios de modo uniforme, inconmutable, e igual, sino en los efectos de éstas, por las que el mundo visible e invisible se constituye. Ciertamente, en ellas [630A] se da la suprema igualdad y ninguna diversidad, sin embargo en los efectos se da la múltiple e infinita variedad de las diferencias. Pero aún no comprendo qué sea la participación, sin cuya comprensión nadie puede conocer en su pureza las cosas dichas –según juzgo–.

*[Sobre la participación. Sobre las teofanías]*

N. Todo lo que existe es participante, o es participado, o es participación, o es a la vez participado y participante. Lo participado es sólo lo que no participa ningún orden superior a sí, lo que se entiende con rectitud del supremo y único principio de todos los seres, que es Dios. Ciertamente, todos las cosas que existen a partir de Él, participan al mismo, si bien unas por ellas mismas, sin mediación, otras, sin embargo, por mediaciones interpuestas.

Sin embargo, participante es sólo lo que participa de lo constituido naturalmente por encima de él, pero que no es participado por ningún orden puesto por debajo de él, porque por debajo de él no se halla ningún orden [630B] natural, como son los cuerpos, por cuya participación no subsiste ninguno de los seres –pues no enumeramos entre las cosas subsistentes las sombras–, me refiero ahora a los cuerpos: no a aquellos que son simples,

invisibles y universales, sino a aquellos que por sí mismos son compuestos y sometidos a los sentidos y a la corrupción –esto es, a la descomposición–.

Cualquiera de las demás seres, sin embargo, que a partir del único principio de todos los seres están constituidos en el medio, y que descienden mediante grados naturales y jerarquizados por la sabiduría divina hasta el último lugar de toda la naturaleza en el que están contenidos los cuerpos, se dice que son no sólo participantes, sino también participados. Pues los seres más excelsos –entre los que está también el supremo Bien, más elevado que ninguna criatura interpuesta– participan inmediatamente de Dios y son los principios de todos los seres, esto es, las causas primordiales, constituidas alrededor [630C] y después del único principio, después de las cuales subsisten las esencias que siguen por participación de éstas. ¿No ves de qué manera el primer orden de la totalidad creada, no sólo es partícipe del único principio de todos los seres sino que también es participado por las criaturas que le siguen? De forma semejante han de entenderse los demás órdenes. Pues todo orden constituido en medio, desde el supremo hasta el de abajo, esto es, desde Dios hasta los cuerpos visibles, no sólo participa el orden superior a sí mismo sino que es participado por su inferior; y por esto es participante y participado.

La participación, sin embargo, se comprende en todos los seres. Pues como entre los términos de los números –esto es, entre los mismos números constituidos bajo una misma ley– hay proporciones semejantes por las que se unen, así entre todos los órdenes naturales hay participaciones semejantes desde el supremo hasta el de abajo[630D]. Y de la misma manera que hay proporcionalidades en las proporciones de los números –esto es, razones semejantes de las proporciones–, de este mismo modo la sabiduría creadora de todos los seres estableció las admirables e inefables armonías en las participaciones de las ordenaciones naturales, por las que convienen todos los seres en una cierta concordia, o amistad, o paz, o amor, o con cualquier otro término con el que pueda significarse la unión de todos los seres. Pues de la misma manera que la concordia[41] de los números ha recibido el nombre de proporción, [631A] y que la reunión de las proporciones ha recibido el nombre de proporcionalidad, así la distribución de los órdenes naturales recibió el nombre de participación, y la unión de las distribuciones recibió el nombre de amor general, el cual reúne todos los seres en uno por alguna inefable amistad. Así pues, la participación no es la apropiación de alguna parte, sino la distribución de las daciones y de las donaciones desde el ser

---

[41] Boecio, *De institutione arithmetica*, II, xi, 2 4 (ed. J. Y. Guillaumin, p. 140; ed. Friedlein, p. 137, 8 26; PL 63, 1145D 1146A). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 473C (CCCM 161, 1341 1343); II, 602B (CCCM 162, 2561 2568).

supremo hasta el último a través de los órdenes superiores hacia los inferiores. Ciertamente, el primero no sólo se da sino que también se dona inmediatamente al primer orden, desde el supremo Bien de todos los seres; por ejemplo, se da el ser, se dona el bien del ser. En verdad, este primer orden[42] distribuye el ser y el bien ser al que le sigue. Y así la distribución[43] del ser y del bien ser fluye desde la suprema fuente de todos los bienes dados o donados gradualmente a través de los superiores hacia los inferiores, hasta los últimos órdenes[a].

De forma semejante ha de aceptarse sobre la vida, [631C] el sentido, la razón, la sabiduría y sobre las demás daciones y donaciones divinas. Pues del mismo modo se distribuyen por medio de los superiores a los inferiores, en cuanto llegan a un punto. Pues no todas las daciones descienden hasta la última. Ciertamente, ser y bien ser se distribuye según la naturaleza hasta el extremo del universo creado; la vida, sin embargo, no alcanza al último orden. Pues los cuerpos no viven o tienen vida por sí mismos, sino que reciben el vivir a través del orden superior a ellos. Y este orden ha sido establecido en la vida vegetativa que vivifica las semillas. ¿Qué diré del sentido y de la razón y del entendimiento? A buen seguro, es manifiesto a todos que el sentido desciende hasta los animales irracionales, la razón y el entendimiento no van más allá[b] de los seres racionales e intelectuales.

---

[42] Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 66, 6 8; PG 3, 373C); *De divinis nominibus*, IV, 1 y V, 8 (ed. B. Suchla, p. 144, 12 17; p. 186, 8 12; PG 3, 696A, 821D); *Epistula* IX, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 202, 7 8; PG 3, 1109C). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 109 114 (CCSG 18, pp. 24 25; PG 91, 1073BC). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 515AB (CCCM 161, 3129 3135).

[43] Eriúgena, *Expositiones in hierarchiam caelestem*, V, 9 15, 110 114; VII, 642 653; IX, 284 293 (CCCM 31, pp. 83, 85, 108, 141 142).

[a] Aquí [631B] hay que notar que el ser se comprende de dos modos, uno por el que todos los seres que son buenas se dice que son, porque han sido hechas por el supremo bien y son en tanto en cuanto participan la bondad; otro, sin embargo, por el que todos los seres buenos que subsisten naturalmente, son adornadas por las donaciones de las virtudes para que aparezca más la bondad natural de éstas. Pues aunque máxima y principalmente todos los dones de la gracia se distribuyen a la criatura racional e intelectual -que suelen significarse en el vocablo de la virtud , sin embargo ninguna de las naturalezas, incluso de las últimas, ha de ser consi derada privada de la divina gracia según su proporción. Pues de la misma manera que todos los seres participan la bondad, así participan también la gracia; ciertamente, a la bondad, para que sean; a la gracia, sin embargo, para que sean también buenas y hermosas.

[b] Sobre lo dado y el don se habla suficientemente en el libro V.

Entre los dones[44] y [631D] las donaciones hay la siguiente diferencia. Ciertamente, los dones son y se dicen propiamente distribuciones por las que subsiste toda la naturaleza; sin embargo, las donaciones son distribuciones de la gracia por medio de las que toda la naturaleza subsistente es adornada. Así pues, la naturaleza se da, la gracia se dona. Ciertamente, toda criatura perfecta consta de la naturaleza y de la gracia. De ahí se realiza que toda esencia se llama lo dado; toda virtud, don. De ahí dice la teología[45]: "Todo lo óptimo dado y todo don [632A] perfecto es descendiente del Padre de las luces". Con frecuencia, sin embargo, la Santa Escritura suele poner dado por don y don por dado[a].

Y hay que notar que la participación es llamada por los griegos –en su lengua– con el nombre más significativo y más expresivo y más fácil para entenderse, μετοχή o μετουσία, que significa participación; sin embargo, μετοχή, casi μεταέχουσα –esto es, poseedor derivado, o poseedor secundario–, μετουσία, también casi como μεταουσία –esto es, esencia derivada, o esencia secundaria–. De ahí fácilmente se permite comprender que la participación no es ninguna otra cosa sino la derivación desde la esencia superior a la esencia segunda, después de ésta, y la distribución desde ésta que primero tiene el ser a la segunda, para que exista. Y esto podemos argumentarlo con ejemplos de la naturaleza. Ciertamente, de la fuente mana principalmente todo el río, y el agua que primeramente surgió [632C] en la fuente, se extiende por la por la madre de éste a lo largo de toda su longitud, y se difunde siempre sin ninguna interrupción. Así, la divina Bondad y la Vida, y la Sabiduría, y todas las demás propiedades que subsisten en la fuente de todos seres, fluyen primeramente hacia las causas primordiales y hacen que éstas existan; después descienden a través de las causas primordiales a los efectos de éstas de modo inefable por los órdenes del universo que le corresponden, fluyendo siempre por medio de los superiores a los inferiores, y de nuevo, a

---

[44] Eriúgena, *Expositiones in hierarchiam caeleste*, I, 23 75 (CCCM 31, pp. 1 3); *Periphyseon*, II, 565BC (CCCM 162, 1229 1245); V, 903A 906B; *Commentarius in Evangelium Johannis*, III, ix, 51 69 (SC 180, pp. 252 254; PL 122, 325CD).

[45] *Santiago* 1, 17.

[a] También ha de saberse que la virtud o potencia se comprende de un modo triple. Pues hay un poder sustancial: ya que todo lo que subsiste, subsiste por cierta trinidad natural, la esencia, la potencia y la operación, de las que se disputó bastante en el primer libro. La segunda clase de virtud es la que lucha contra la corrupción de la naturaleza, como la salud contra la enfermedad, la ciencia y la sabiduría contra la ignorancia y la necedad. La tercera es la que se opone a la malicia, como la humildad a la soberbia, la castidad a la lujuria. Y esta clase de virtud se manifiesta en tanto y en cuanto el movimiento irracional de la libre voluntad se extiende a la naturaleza intelectual; pues en cuanto la malicia [632B] multiplica las clases de los vicios, en tanto la bondad opone los combates de las virtudes.

través de los secretísimos canales[46] de la naturaleza, por un ocultísimo movimiento vuelven a su fuente. Pues de este origen es todo bien, toda esencia, toda vida, todo sentido, toda razón, toda sabiduría, todo género, toda especie, toda hermosura, todo orden, toda unidad, toda igualdad, toda diferencia, todo lugar, todo tiempo, [632D] y todo lo que es, y todo lo que no es, y todo lo que se comprende, y todo lo que se siente, y todo lo que supera al sentido[47] y al entendimiento.

Ciertamente, el movimiento de la suprema y verdadera Bondad, trina y una, inmutable en sí misma, y la multiplicación simple y la inagotable difusión desde sí misma, en sí misma, para sí misma, es la Causa de todos los existentes, o por mejor decirlo, todos los seres son por Ella. Pues si el Entendimiento[48] de todos los seres es todos los seres y Ella misma sola comprende todos los seres, Ella misma sola, por tanto, es todos los seres, porque Ella misma sola es la potencia intelectual [633A] que antes que existieran todos los seres los conoció a todos. Y no conoció todos los seres fuera de ella, porque fuera de ella no había nada, sino dentro de ella misma. Pues abarca[49] todos los seres y nada hay dentro de ella, en cuanto verdaderamente es, sino ella misma, porque sola ella es verdaderamente. Pues la demás cosas que se dicen ser, son teofanías de ella misma, que también subsisten verdaderamente en ella misma. Así pues, Dios es verdaderamente todo lo que verdaderamente es, porque él mismo crea todos los seres y se crea en todos –como dice San Dionisio Areopagita[50]–.

Pues todo lo que se comprende y se percibe no es ninguna otra cosa sino la aparición de lo no aparente, la manifestación de lo oculto, la afirmación de lo negado, la comprensión de lo incomprensible, la expresión de lo inefable, el acceso inaccesible, el entendimiento ininteligible, el cuerpo incorpó-

---

[46] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 10 (ed. B. Suchla, pp. 154 155; PG 3, 705B 708A; PL 122, 1133D 1134B, al sentido).

[47] *Carta a los Filipenses*, 4, 7.

[48] San Agustín, *De ordine*, II, ix, 26 (CCSL 29, p. 122, 17 18; PL 32, 1007). Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 66, 16; PG 3, 376A; PL 122, 1073A14 15). Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 49-50 (CCCM 50, p. 12; PL 122, 361B); *Periphyseon*, I, 486A (CCCM 161, 1865); II, 559AB (CCCM 162, 1054 1055); III, 659A; IV, 770C, 779B; *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxvii, 75 77 (SC 180, p. 138; PL 122, 304BC).

[49] Ver más arriba, 620C.

[50] Cfr. Dionisio Areopagita, *Epistula* IX, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 202, 9; PG 3, 1109C; PL 122, 1191B6).

reo, la esencia superesencial, la forma[51] informe, [633B] la medida inconmensurable, el número innumerable, el peso carente de peso, el grosor espiritual, la visibilidad invisible, la localidad ilocalizable, la temporalidad carente de tiempo, la definición de lo infinito, la circunscripción de lo incircunscrito; y las demás cosas que con el puro entendimiento no sólo se piensan, sino que también se perciben, y las que ignoran ser captadas por los pliegues de la memoria y huyen la mirada de la mente. Y esto[52] podemos exponerlo con ejemplos de nuestra naturaleza. Pues también nuestro entendimiento, siendo invisible e incomprensible por sí mismo, sin embargo también se manifiesta y se comprende por algunos signos, como cuando se materializa por las voces o las letras o con otras señas, en algunos cuerpos. Y aún cuando aparece así externamente, siempre permanece internamente invisible; y cuando salta hacia las diversas figuras comprensibles por los sentidos [633C] nunca abandona el estado incomprensible de su naturaleza; y antes que se haga manifiesto al exterior, se mueve en el interior de sí mismo. Y por esto no sólo calla sino también clama, y cuando calla clama, y cuando clama calla. También parece invisible, y cuando parece invisible, es. E incircunscrito se circunscribe, y cuando es circunscrito, persevera incircunscrito. Y cuando quiere, por las voces y las letras se hace corpóreo; y cuando se hace corpóreo, en sí mismo subsiste incorpóreo. Y cuando para sí mismo fabrica como ciertos vehículos a partir de la materia del aire o sobre las figuras de las cosas sensibles, con los que puede ser transportado a los sentidos de los otros, de manera que inmediatamente llega a los sentidos exteriores de estos, abandonando los mismos vehículos, absolutamente solo por sí mismo, penetra los íntimos corazones [633D] y se mezcla con los otros entendimientos, y se hace uno con estos con los que se une. Y haciendo[53] esto, siempre permanece en sí mismo. Y cuando se mueve, está, y cuando está, se mueve; pues es estado móvil y movimiento estable. Y cuando se añade a otros no abandona su simplicidad. Y muchas otras cosas que admirable e inefablemente pueden ser pensadas sobre la naturaleza que fue hecha a imagen de Dios. Pero estas cosas bastan de ejemplo para insinuar la inefable difusión de la bondad divi-

---

[51] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, iv, 8 (CSEL 28, 1, p. 100, 12 16; PL 34, 300). Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 96 97 (CCCM 50, p. 14, 96 97; PL 122, 362B); *Periphyseon*, I, 518A (CCCM 161, 3252 3254); II, 590B (CCCM 162, p. 89, Marginalia, 661 662).

[52] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 454BD (CCCM 161, 510 533).

[53] San Agustín, *De ordine*, II, xvi, 44 (CSEL 29, p. 131, 11 12; PL 32, 1015); *De Genesi ad litteram*, IV, xii, 23 (CSEL 28, 1, p. 109, 2 8; PL 34, 304); *De civitate Dei*, XVI, vi, 1 (CCSL 48, p. 507, 18 19; PL 41, 484). Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 7; V, 10; IX, 8 10 (ed. B. Suchla, pp. 153, 1 3; 189, 12 13; 212 214; PG 3, 704C, 825B, 916B-917A; PL 122, 1133B6 9, 1151B4 6, 1162B 1163B). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 452D (CCCM 161, 446 450); II, 570B (CCCM 162, p. 60, Marginalia, 496 497); III, 720D.

na a través de todos los seres desde el más elevado hasta el de abajo, [634A] esto es, a través del universo creado. Y esta inefable difusión no sólo crea todos los seres, sino que también se crea en todos y es todos los seres.

*[Sobre la nada (de qué clase de nada creó Dios todos los seres)]*

A. Bastan razonablemente estos ejemplos y afluyen copiosamente, en cuanto que la verdad inefable puede expresarse con algunas analogías, aunque esté alejada de toda semejanza. Ciertamente, la citada similitud, que a modo de ejemplo tomaste de la naturaleza del entendimiento –según considero–, es inadecuada en esto, en relación a ésta de la que es semejanza, porque aquellos vehículos del entendimiento –como dices– en los que es llevado a los sentidos de los otros no sólo los fabrica, sino que también los recibe de la materia creada fuera de él mismo. La bondad divina, sin embargo, fuera de la cual no hay nada, no toma la materia de su aparición de ningún, sino de la nada. Pero cuando oigo o digo que la bondad divina creó todos los seres de la nada, no comprendo qué se significa con este nombre [634B] que es nada: si la privación de toda esencia o de toda sustancia o de todo accidente, o si se trata de la excelencia de la superesencialidad divina.

N. No concedería fácilmente que la superesencialidad sea nada, o que con tal nombre pueda hablarse de privación. Pues aunque se afirme por los teólogos que no existe, no persuaden, sin embargo, que ésta no es sino que es más que ser. Pues, ¿de qué modo la causa de todos los seres que son se comprendería que no es ninguna esencia, cuando todos los existentes que existen nos muestran que ésta verdaderamente existe, si bien con ningún argumento de estos existentes se comprende qué sea? Así pues, si a causa de la inefable excelencia e incomprensible infinitud, se dice que la divina naturaleza no es, ¿acaso se sigue que no es nada absolutamente, cuando no por otra causa se predicara que no es [634C] superesencial, a no ser porque la verdadera razón no permite que sea incluida en el número de estas cosas que son, cuando se comprende que transciende todos los seres que son y que no son?

A. Por tanto, te pregunto, qué debo comprender al escuchar[54] que Dios creó de la nada todos los seres que existen?

N. Entiende que de las cosas no existentes se hizo la existencia por virtud de la bondad divina. Pues fueron creadas de la nada, porque antes de que se hicieran no eran[a].

---

[54] *II Macabeos*, 7, 28.

[a] Pues con este vocablo, que es nada, ninguna materia, ninguna causa de la existencia, ningún proceso antecedente u ocasión que se seguiría de estas cosas que son la condición, nada coesencial y coeterno a Dios, ni subsistente por sí fuera de Dios o por algo de donde Dios hubiera tomado como [634D] cierta materia de la fabricación del mundo, sino que el nombre es propio de la privación de toda esencia absolutamente, o para decirlo más verdaderamente, el

A. Así pues, con este nombre, que es nada, se insinúa la negación [635A] y la ausencia de toda esencia o sustancia, como también de todas las propiedades que en la naturaleza de las cosas han sido creadas.

N. Así es, como lo considero. Pues también todos los comentadores de las santas Escrituras consienten en esto, que el creador de la criatura no creó cualquiera de las cosas que quiso que se crearan de algún sustrato sino absolutamente de la nada.

A. Siento que estoy rodeado por todas partes por las nieblas más oscuras de mis pensamientos. Ciertamente, en tales cuestiones, nada me queda sino la sola fe[55] que transmite la autoridad de los Santos Padres. Sin embargo, cuando intento percibir algo claramente según el hábito de la inteligencia sobre estas cuestiones que retengo por la sola fe, alejo la mirada de la inteligencia[56] desorientado por la demasiada oscuridad de las más sutiles razones que huyen de mí, como también por la demasiada claridad.

N. Te ruego que me digas: ¿dónde [635B] dudas ahora y qué te perturba tanto que, como dices, no puedes llegar a ninguna comprensión clara de la inteligencia? O, ¿dónde se tambalea nuestro razonamiento, cuando no puede llevarte a ninguna definición cierta y a ningún conocimiento de estas cuestiones?

A. Pido que seas magnánimo y sostengas con paciencia los retrasos de mi lentitud. Pues creería incluso que estas investigaciones sutilísimas no brillan tan fácilmente a los ojos interiores de los más perfectos que yo, de forma que inmediatamente puedan adherirse al firme hábito del espíritu, especialmente cuando sobre estas cuestiones que aquí entre nosotros habían quedado claras, éstas mismas ahora me parecen sumergidas en la oscuridad. Pues se estableció[57] entre nosotros sobre las causas primordiales de todos los existentes [635C] que fueron creados por el Padre en su Verbo unigénito –esto es, en su Sabiduría– de modo sincrónico, y sintético, y eternamente, de forma que de igual manera que es la misma Sabiduría eterna del Padre y coeterna a su Padre, así también todos los existentes que en ella fueron creados son eternos, excepto porque en ella misma todos los seres fueron creados, pero ella no es creada sino engendrada y creadora. Ciertamente, como en el crear

---

vocablo significa la ausencia de toda la esencia. Pues la privación es la ausencia del hábito. Sin embargo, ¿de qué modo pudiera hacerse la privación, antes de que se hiciera el hábito? Pues ningún hábito era antes de que todos los seres que son recibieran el hábito de la subsistencia.

[55] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 556AB (CCCM 162, 964 969).

[56] Ver, *Periphyseon*, III, 668A, 683C, 700B; V, 920C, 1012C. Ver también, San Agustín, *De quantitate animae*, XV, 25; XXXIII, 75; PL 32, 1049, 1076).

[57] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 561B 562A (CCCM 162, 1110 1130).

la totalidad de las criaturas, la voluntad del Padre y del hijo es una y la misma voluntad, así también es una y la misma la operación. Por tanto, en sus causas primordiales, todos los existentes son eternos en la Sabiduría del Padre, si bie no le son coeternos. Pues la causa precede a sus efectos. Ya que, como el entendimiento[58] del artífice precede al concepto del arte[a], y también el concepto del arte precede al concepto de las obras que son realizadas en él y por él, así el entendimiento del Padre artífice antecede el concepto de su arte –esto es, [635D] de su sabiduría–, en la que creó todos los seres; después el concepto del mismo arte sigue a la comprensión de todas las obras que en ella y por ella fueron creadas. Ciertamente, todo lo que la verdadera razón[b] encuentra que precede con cualquier modo de anterioridad según una consecuencia natural, es necesario que preceda. Y por esto el artífice de todos los seres, Dios Padre, según la causa precede su arte. Ciertamente, el artífice es la causa de su arte, pero el arte no es causa de su artífice. En verdad, el mismo arte [636A] precede todas las obras que subsisten en él y por él y desde él; pues es la causa de éstas. De ahí se sigue que todos los existentes son eternos en la Sabiduría del Padre, pero no coeternos a él.

N. Ya hace tiempo que estas cuestiones fueron discutidas entre nosotros y establecidas firmemente para la posesión del entendimiento, estando conformes en ello la verdadera razón y los testimonios de los Santos Padres.

A. ¿Acaso no ves que, no sin razón, me hallo conmovido y perturbado por las olas encontradas entre sí de los diversas opiniones? Pues, ¿de qué modo pueden convenir estas cosas recíprocamente entre ellas? Si todas los seres que existen en la Sabiduría creadora son eternos, ¿de qué modo han sido creados de la nada? ¿De qué modo puede ser eterno lo que antes de que se creara no existía? O lo que empieza a existir en el tiempo y con el tiempo, ¿de qué modo puede existir en la eternidad? Ciertamente, todo [636B] lo que participa de la eternidad no comienza ni deja de existir; sin embargo, porque no existía y comienza a existir, necesariamente deja de ser lo que es. Pues todo lo que no carece de principio no puede carecer de fin. Así pues, no encuentro de qué modo estas cosas no se opongan entre sí. ¿Por qué ra-

---

[58] San Agustín, *De vera religione*, XXXI, 57, 4-5 (CCSL 32, p. 224; PL 34, 147); *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 78, 1 2 (CCSL 44A, p. 223; PL 40, 89); *Sermones*, sermo 361, XVI (PL 39, 1607). Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, IV, 147 148 y XVIII, 124 126 (CCCM 50, pp. 31 y 114; PL 122, 373A y 433C); *Periphyseon*, II, 579BD (CCCM 162, 1680 1701).

[a] Glosa: Primero se comprende el artífice, después el arte, y finalmente, las obras que se realizan en el arte y por el arte.

[b] Glosa: Pues todo factor que la razón verdadera detecta como precedente, necesariamente debe preceder según una consecuencia natural.

zón incluso todos los seres son eternos en la Sabiduría de Dios y han sido creados de la nada –esto es, que antes de que se crearan no existían–? A no ser, tal vez, que alguno diga que las causas primordiales de todos los seres siempre son eternas en la Sabiduría del Padre, pero que la materia informe –en la que, y por la que, vienen a sus efectos por generación, dividiéndose en géneros y especies con las que el mundo se completa– no fuera eterna. Pero cualquiera que dijera esto se obliga a confesar que la materia hecha causalmente de la nada no ha de enumerarse dentro de las causas eternas de las cosas. [636C] Y si concediera esto, necesariamente se concluye y se obliga a conceder que no todos los seres sino sólo algunos son eternos en la Sabiduría del Padre. Sin embargo, ninguno de los que filosofan rectamente negaría que la materia informe se enumera entre el número de todos los existentes que fueron creados por Dios en su Sabiduría. Pues no entiendo en absoluto cómo alguien pueda decir que las causas de todos los existentes han sido creadas eternamente en el Verbo de Dios, pero que la materia informe carece de causa. Por consiguiente, si se incluye la materia en el número del universo creado, necesariamente se sigue que la causa de la misma no sea excluida del número de las causas creadas eternamente en la Sabiduría de Dios.

*[Sobre la materia informe]*

N. En relación a la materia[59] informe, que los griegos llaman ὕλην, ninguno de los entendidos en la Santa Escritura que considere con la recta razón la creación de las naturalezas duda que [636D] fue creada por el Creador de todos los seres, no sólo causalmente entre las causas sino también como un efecto entre los efectos de las causas según sus propias relaciones proporcionales. Pues Quien creó[60] el mundo desde la materia informe, Él mismo creó la materia informe absolutamente de la nada[61]. En verdad, no es uno el autor del mundo creado desde la materia informe, y otro el creador de la misma materia creada antes enteramente de la nada, sino que uno y el mismo es el Creador de uno y otra, porque todos los seres que existen, informes o formados, proceden de un único Principio. [637A] Pues el universo creado brota del Uno[62], como fluyen de la mónada todos los números y

---

[59] San Isidoro, *Etymologiae*, XIII, iii, 1.

[60] San Agustín, *Confessiones*, XII, xxii, 31, (CCSL 27, p. 233, 34 42; PL 32, 838); *De vera religione*, XVIII, 36 (CCSL 32, p. 209, 21 22; PL 34, 137); *De Genesi contra Manichaeos*, I, vi, 10 (PL 34, 178); *De fide et symbolo*, II, 2 (CSEL 41, p. 6, 4 12; PL 40, 183).

[61] *Sabiduría*, 11, 18 (según la Vulgata); 11, 17 (según la versión de los setenta). Cfr. CCCM 162, 1160 1161.

[62] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 6 (ed. B. Suchla, p. 184, 21; p. 185, 11; PG 3, 820D 821A; PL 122, 1149AB). Eriúgena, *Periphyseon*, II, 602B, 618A (CCCM 162, 2566 2568).

todas la líneas de su centro. Pues[63] también en esto, principalmente el error de los filósofos seculares que se han atrevido a tratar sobre la creación de este mundo, se demuestra porque dijeron que la materia informe es coeterna a Dios, de la que Dios tomó el auspicio de sus obras, como subsistente fuera de sí y coeterna a Él. Pues fue considerado indigno por ellos que la materia informe creada fuera creada por Dios. Pues, ¿cómo, dicen, se haría lo informe a partir de la Forma de todos los seres, cómo lo diverso y mudable a partir de lo Inmóvil y de ningún modo variable en sí mismo, cómo lo sujeto a múltiples accidentes a partir de Éste al que nada acaece, cómo lo que recibe los intervalos de los lugares y de los tiempos y de las magnitudes, a partir de lo no extendido por los espacios de los lugares y de los tiempos? Semejantemente, [637B] obcecados por las nieblas de su falso razonamiento, se preguntaban ¿cómo lo receptivo de las distintas cualidades y figuras se haría a partir de Éste que no estaba sometido a ninguna cualidad, cómo lo corruptible de lo incorruptible, lo compuesto de lo simple, y las demás cosas de este género? Sin embargo, nosotros que contemplamos la verdad de la Santa Escritura y siguiendo las huellas de los intérpretes divinos no sólo creemos por la fe, sino que también en cuanto es dado afirmamos a través del entendimiento que es la única causa creadora de todos los seres, no sólo de la informidad de todos los seres sino también de las formas, y de todo[64] lo que en estos existe según la esencia o según los accidentes.

Pues el creador[65] omnipotente del universo, en nada limitado y tendente al infinito, no sólo pudo crear y creó las cosas semejantes a sí sino también las desemejantes. Pues si sólo hubiera creado las cosas semejantes a él [637C] –esto es, las verdaderamente existentes, eternas, inconmutables, simples, unidas inseparablemente, incorruptibles, inmortales, racionales, intelectuales, que conocen, que saben, y todas las demás virtudes–, parecería que estuvo limitado en la creación de las cosas desemejantes y opuestas, y se juzgaría que no podría hacerse enteramente artífice de todos los seres que la razón encuentra. Sin embargo, se dice que son desemejantes de él y opuestas, y lo son todos los seres que se oponen a las virtudes citadas, no como negativas o privativas, sino por la desemejanza y oposición de su naturaleza. Ciertamente, la imperfección informe aún de la materia y la movilidad se opone, como desde el extremo contrario, a la esencia perfecta, ordenada del mismo modo en géneros y formas a través de las diferencias y de las propie-

---

[63] Filastrius Brixiensis, *Diversarum haereseon liber*, 55, 1 (CCSL 9, p. 240; PL 12, 1169A). San Agustín, *De haeresibus*, 59 (CCSL 46, p. 328; PL 42, 41).

[64] Ver, más arriba, 635A.

[65] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 510D 511A (CCCM 161, 2950 2955).

dades, y distribuida uniformemente a través de las especies individuales, quitada toda confusión, como se oponen las cosas temporales a las eternas, [637D] las mudables a las inmutables, las compuestas a las simples, y todas las demás que corresponden como diametralmente opuestas entre sí. Así pues, de todas estas cosas, me refiero a las semejantes y a las desemejantes, es el único y el mismo Artífice, cuya omnipotencia no falta en la creación de ninguna naturaleza. Por tanto, la hermosura[66] de todo el universo creado de las cosas semejantes y desemejantes ha sido establecida por una armonía inefable, desde los diferentes géneros [638A] y las variadas formas, incluso por los diferentes órdenes de sustancias y de accidentes, impelidos todos los seres a cierta e inefable unidad. Pues, como la melodía coral se hace a partir de las diversas cualidades y cantidades de las voces, las cuales, cuando se escuchan individual y separadamente, resultan muy alejadas de sí por las discrepancias de la intensidad y por las proporciones de los tonos, sin embargo cuando se ajustan entre sí recíprocamente según ciertas y razonables reglas del arte de la música, a través de cada uno de los tropos por los que hacen salir fuera una cierta natural dulzura, así la concordia del universo ha sido armonizada según la voluntad uniforme del creador desde las diversas subdivisiones de la única naturaleza, disonantes entre sí cuando se miran singularmente.

Así pues, habiendo definido estas cosas, no inmerecidamente –como dices– estás perturbado por las diversas olas de los pensamientos [638B] opuestos entre sí. Pues fue establecido e inquebrantablemente definido que todos los seres que existen y los que no existen fluyen del único principio de todos los seres, sea que fluyan en las causas primordiales sintética y sincrónicamente, creadas eternamente en el Verbo unigénito de Dios, sea que fluyan en la materia informe, de la que las causas primordiales recibieron las circunstancias de la aparición de la criatura visible por generación, sea en los efectos de éstas por las que este mundo se realiza por entero desde el principio hasta el fin por el orden natural que administra la divina providencia, como dice el Señor[67]: "Mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo". Pero de qué modo estas cosas contrarias entre sí convienen en una determinada síntesis intelectual –esto es, de qué modo todos los seres son simultáneamente no sólo eternos sino también creados–, no sólo a ti, sino [638C] también a mí me parece digno de una investigación diligentísima de la razón.

*[De cómo la totalidad creada es a la vez eterna y creada]*

A. Ciertamente digno. Pues considero que ninguna cuestión más alta que ésta ha de ser buscada por los investigadores de la verdad. Pues –como ya

---

[66] Cfr. *Periphyseon,* I, 517BC (CCCM 161, 3230 3237); V, 982D 983A.

[67] *San Juan,* 5, 17.

dijimos– los seres creados se oponen a los eternos. Y por esto, si son creados no son eternos; si son eternos no son creados. Pues para que los mismos sean no sólo eternos sino simultáneamente creados, no se me ocurre con qué razón pueda ser enseñado. Por tanto, ninguna otra cosa queda –según considero– sino que, o ésta se honre profundamente con el silencio a causa de su demasiada elevación, o –si te parece que algo de ella ha de ser investigado– comiences a investigarlo.

N. Me parece que una y otra, de forma que por una parte no nos contraríe[68] investigar también a ésta misma, cuanto la mirada de nuestra contemplación no se aleja de Dios que ilumina desde el demasiado fulgor de su sutilidad, [638D] para que no incurramos en la culpa de la desidia o de la inercia; sin embargo, por otra, donde supera todavía la capacidad de nuestra intención y no consiente[69] ser visto y ser conocido en su pureza por culpa de nuestras mentes hundidas todavía en la habitación terrena, ha de ser honrada por el silencio del corazón y de la boca, para que no definamos algo de ella sin razón.

A. Hágase así. Acomete sin demora el camino de la investigación.

N. Juzgo que en primer lugar ha de hablarse de esto: que todos los existentes en el Verbo unigénito de Dios [639A] son eternos.

A. No deseo de otro modo. Pues el razonamiento ha de comenzar desde lo que precede. Sin embargo, la eternidad precede a la creación. Por tanto, ha de comenzarse por ésta.

N. Así pues, permanece atento y mira que no concedas algo incautamente, para que no te arrepientas de haberlo concedido.

A. Continúa. Estoy atento para no conceder algo sin razón.

N. ¿Qué te parece? ¿Acaso Dios es capaz[70] de accidentes?

A. Está lejos de quienes perciben juiciosamente acerca de la verdad, decir o pensar esto. Pues su naturaleza es simple y más que simple, y exenta de todos los accidentes y más que exenta.

N. ¿No le acaece nada a Dios?.

A. Absolutamente nada.

N. Así pues, para Él no es accidente crear el universo. Sin embargo, la Santa Escritura no [639B] calla que lo ha creado, sino que abiertamente lo

---

68 Ver, más arriba, 635A.

69 *Sabiduría*, 9, 15.

70 San Agustín, *De Trinitate*, V, iv, 6 (CCSL, 50, p. 210, 24 25; PL 42, 913 914).

proclama diciendo[71]: "En el principio, Dios creó el cielo y la tierra", y las demás cosas que se leen acerca de las obras de los primeros seis días.

A. Dios creó también el universo de las criaturas y no es un accidente para Él que lo creó.

N. Así pues, Dios no era subsistente antes de que creara el universo. Pues si lo fuera, le sucedería la condición de los seres.

A. Creemos que Dios precede al universo, no en el tiempo sino por la única razón por la que el mismo se comprende como la causa de todos los existentes. Si lo precediera en el tiempo, sería el accidente que crea el universo según el tiempo. Sin embargo, porque por la única razón por la que es la causa precede al universo creado por él, se sigue que la creación del universo no es para Dios según un accidente añadido, sino algo que sucede según cierta razón inefable por la que [639C] los efectos siempre subsisten en su causa.

N. Así pues, si por ninguna otra razón Dios precede al universo creado por Él, excepto aquella única razón por la que el mismo es causa[72], que constituye el universo como efecto, sin embargo todos estos efectos subsisten siempre en la causa –pues de otro modo, ni la causa es causa, ni los efectos, efectos–

| | |
|---|---|
| y a Dios no le añade que sea causa –pues siempre es causa–, por lo que siempre los efectos subsisten en su causa. | Y a Dios no le añade el ser causal –pues siempre también es y era y será causa–, por lo que siempre los efectos subsisten en su causa, subsistían y subsistirán. |

Por tanto, el universo es eterno en su causa, porque es lo causado –esto es, partícipe de su causa–. Por tanto, es manifiesto que el universo es eterno en el Verbo de Dios.

A. No puedo contradecir esta conclusión[73], cuando considero sin ninguna ambigüedad que todos los números en la mónada y [639D] todas las líneas en el centro subsisten eterna y uniformemente. Y aunque se formen en varias clases de números y figuras por acto y obra del que numera y del que delinea, sin embargo siempre permanecen de modo uniforme en sus principios, quiero decir, en la mónada y en el centro. Y nunca se comprende que los principios hayan existido sin éstos, ni que comenzaron a hacerse en los mismos principios; y cuando fluyen en su multiplicidad no dejan, sin embargo,

---

[71] *Génesis,* 1, 1; *Vetus Latina*, ed. Fischer, pp. 3 5.

[72] Ver Proclo, *Elementatio theologica*, 35 y 65 (ed. E. R. Dodds, Oxford, 1963, pp. 38 y 62). Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 8 (ed. B. Suchla, p. 133, 3 4; PG 3, 645D; PL 122, 1124A15 B2). Ver también la nota 76 del libro IV del Periphyseon.

[73] Ver, más arriba, 637A.

de subsistir en sus principios según la razón uniforme y eterna, y en un estado inconmutable. [640A]

N. Has usado un ejemplo muy apropiado y verdadero. También los testimonios no sólo de la Santa Escritura sino de los Santos Padres, muestran que todas estos seres son eternos en Dios. Dice el Apóstol[74]: "En el que vivimos, nos movemos y existimos"[a]. Así, San Agustín, cuando expone en sus opúsculos las cuatro reglas de la operación divina, afirma que en la administración del Verbo de Dios los siglos no son creados, sino eternos. Donde quiere que se comprendan no sólo los siglos, sino también todos los seres por los que los siglos se hacen y se completan. Dice[75]: "La operación divina que creó y gobierna los siglos, es distinguida por cuatro reglas. Primera, porque en la administración del Verbo de Dios, quien –siendo testigo el Apóstol[76]– nos predestinó al Reino antes de los tiempos seculares, los siglos no han sido creados sino que son eternos". De nuevo, escribiendo en otro lugar de la Trinidad, dice[77]: "El Verbo de Dios por el que fueron creados todos los seres, en el que inconmutablemente viven todos los seres, no sólo los que existieron sino también las que han de existir; y sin embargo no existieron en Él mismo, [640C] ni han de existir, sino que simplemente existen; y todos los seres son uno en Él, o mejor, todo es uno en Él"; de nuevo en el *Hexaemeron*, sobre el Verbo de Dios dice[78]: "De un modo son los seres que bajo el mismo fueron creados por el mismo; de otro, los que en el mismo, Él mismo es". Como si abiertamente dijera: de un modo existen bajo Él, cuando por la generación fueron creados en los géneros y en las

---

[74] *Hechos de los Apóstoles*, 17, 28.

[a] Pues en Dios existimos porque la razón transcendente de nuestra esencia preexiste en el mismo, sin embargo nos movemos en Dios, porque la razón de bien existir a través de las virtudes de la acción buena preexiste en Él. Además, en Dios vivimos porque la razón de vivir y de existir preexiste siempre en el mismo. Y para que ninguno considerase que una cosa somos nosotros y otra son las razones nuestras, no dijo: "En el que nuestras razones viven, se mueven y existen", sino que dijo: "En el que vivimos, nos movemos y existimos". Pues ninguna otra cosa somos, en cuanto [640B] somos, sino nuestras mismas razones subsistentes en Dios.

[75] Beda, *De natura rerum liber*, 1 (CCSL 123A, p. 192, 2 6; PL 90, 187A 188A. Eriúgena, *De praedestinatione*, III, 222 224 (CCCM 50, p. 25; PL 122, 369BC); *Periphyseon*, II, 558D (CCCM 162, 1041 1042).

[76] Cfr. *II Timoteo*, 1, 9; *Carta a Tito*, 1, 2; *I Carta a los Corintios*, 2, 7.

[77] San Agustín, *De Trinitate*, IV, i, 3 (CCSL 50, p. 162; PL 42, 888). Eriúgena, *De praedestinatione*, IX, 130 134 (CCCM 50, p. 60; PL 122, 393A).

[78] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, vi, 12 (CSEL 28, 1, p. 41, 6 8; PL 34, 268). Eriúgena, *De praedestinatione*, IX, 134 135 (CCCM 50, p. 60; PL 122, 393A); *Periphyseon*, IV, 770C.

formas, también cuando aparecen por los lugares y por los tiempos visiblemente a través de la materia; de otro modo existen en el mismo, cuando se comprenden eternamente en las causas primordiales de los seres, que no sólo existen en Dios sino que también son Dios. Y por esto dice: "Estos seres que el mismo es". No porque unas sean las que existen en Dios y se diga que son Dios a causa de la unidad de la naturaleza, y otras que vienen al mundo por generación, sino porque una y la misma naturaleza de los seres se considera de un modo en la eternidad del Verbo de Dios, [640D] y de otro en la temporalidad del mundo creado.

También San Dionisio Areopagita, hablando en el capítulo De Dios perfecto y uno, dice[79]: "Uno se dice porque es todos los existentes universalmente...pues ninguno de los existentes es no participante del uno". Y poco después[80]: "Así pues, también esto ha de ser conocido: que la especie de cada uno es pensada previamente según el Uno, se dice que une todos los seres unidos y es el único Prototipo de todos los seres. Y si suprimes el Uno, no habrá ni totalidad ni ningún otro de los existentes. [641A] Pues el Uno, abarca a todos los seres previamente y uniformemente las contiene en sí mismo".

Así pues, con estos ejemplos de esta clase y con los testimonios reunidos en uno, se puede comprender claramente que todos los existentes no sólo son eternos en el Verbo de Dios, sino también que son el mismo Verbo. Porque, en verdad, se declara ampliamente por los testimonios de la Santa Escritura que no sólo todos los existentes han sido creados simultáneamente en el Verbo de Dios, sino también que son eternos. Juan Evangelista[81] dice: "Todos los seres fueron creados por él, y sin él nada se creó". He aquí que dice abiertamente que todos los seres fueron creados en el Verbo. Pero para que ninguno considere que sólo fueron creados y no eternos, prosigue[82]: "Y esto que fue creado en él, era la vida". Como si hubiera dicho[83]: lo que fue creado, o en las causas principales, o en sus efectos, en el mismo Verbo en el que están las razones de todos los seres, [641B] era la vida. De nuevo el apóstol[84]: "En el que fueron creados todos los seres que hay en el cielo y en la tierra, visibles o invisibles, tronos o dominaciones, o principados, o potestades. To-

---

79 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, XIII, 2 (ed. B. Suchla, p. 227, 6 8; PG 3, 977C; PL 122, 1169C).

80 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, XIII, 3 (ed. B. Suchla, p. 228; PG 3, 980B; PL 122, 1169D 1170A).

81 *San Juan*, 1, 3.

82 *San Juan,* 1, 3 4.

83 Eriúgena, *Vox spiritualis*, IX, 16 30 (SC 151, pp. 242 244; PL 122, 288BC).

84 *Carta a los Colosenses,* 1, 16 (*Vetus Latina*).

dos los seres fueron creados desde él mismo, en él mismo y por él mismo". Como dice el beato Máximo[85], "pues conteniendo desde la eternidad las causas de estos seres que fueron creados, preexistentes por la buena voluntad, creó la criatura visible e invisible desde la nada en la razón y en la sabiduría del Verbo, según estas causas, en el tiempo oportuno, y creó y crea no sólo las que existen de modo universal, sino también las que existen a través de los seres singulares. Ciertamente, creemos que la causa de los ángeles precedió a su creación, y que la causa de cada una de las esencias y de las potencias que completan el mundo que está sobre nosotros precedió a su creación; y que la razón de los hombres precedió su creación, y que la razón de cada uno de los seres que reciben de Dios el ser precedió su creación... [641C] y que Dios recapitula todos los seres en Sí mismo –esto es, las consuma–, por medio del cual no sólo existen sino que también permanecen, y desde el cual proceden los seres que han sido creados en tanto que creados y hacia el que los seres creados tienden, participan de Dios estén en reposo o se muevan. Pues todos los seres, puesto que fueron creados por Dios, participan proporcionalmente de Dios, sea por el entendimiento o por la razón, o por el sentido, o por el movimiento vital, o por la capacidad esencial que posea, como le parece al grande y divino clarificador Dionisio Areopagita".

Así pues, a ninguno de los fieles y de los que investigan píamente la Santa Escritura le conviene dudar de esto: que todos los seres existen en el Verbo de Dios, son simultáneamente no sólo eternos sino también creados. Pues también la verdadera razón y la autoridad de la Santa Escritura consienten unánimemente en esto, y no es una cosa que son eternos y otra que son creados; sino que los mismos [641D] son simultáneamente no sólo eternos sino también creados. Sin embargo me exiges, no sin motivo, que explique por qué razón podemos comprender que los seres eternos han sido creados y los seres creados son eternos. Pues no te parece que convenga a la razón que lo mismo subsista como eterno y creado. Y, tal vez, todavía yo mismo desconozco con toda claridad cómo convenga esto.

A. Así pues, si ha de decirse algo sobre esta [642A] cuestión, comienza ya a investigarlo y a aclararlo.

N. Considero que las razones de todos los seres son eternas cuando se comprenden en la misma naturaleza del Verbo que es superesencial. Pues cualquier ser que en el Verbo Dios existe substancialmente, porque no puede ser otra cosa excepto el mismo Verbo, es necesario que sea eterno. Y por esto se cumple también que el mismo Verbo, y la Razón múltiple y absolutamente primera de todo el universo creado, son lo mismo. También pode-

---

[85] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 197 215 (CCSG 18, pp. 27 28; PG 91, 1080AB).

mos decirlo así: La razón[86] absolutamente primera, simple y múltiple de todos los seres es Dios Verbo. Así pues, se llamó por los griegos[87] λόγος, esto es, Verbo, o Razón, o Causa. De ahí que en el evangelio[88] se escribe en griego, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, que puede ser interpretado: en el principio existía el Verbo. O: [642B] en el principio existía la Razón. O: en el principio existía la Causa. Pues cualquier cosa de ellas que alguno dijera, no se desviaría de la verdad. Ya que el Unigénito hijo de Dios no sólo es Verbo, sino también la Razón y la Causa. Ciertamente, Verbo porque por él mismo, Dios Padre dijo que se crearan todos los seres, o mejor, el mismo es el Decir del Padre y la Dicción y la Palabra, como el mismo dice en el evangelio[89]: "Y la palabra que os digo no es mía, sino de aquel que me envió". Como si dijera abiertamente: yo, que soy la palabra del Padre, que os hablo a vosotros, no soy mío, sino del Padre que me habla, y desde las profundidades secretas de su sustancia que me engendró[90], y que crea todos los seres por mi –esto es, engendrándome–. Razón, en verdad, porque el mismo es el prototipo principal de todos los seres visibles e invisibles; y por ello se dice por los griegos ἰδέα –esto es, especie o forma– 642C]. Pues en Él mismo, el Padre, a todos los seres que quiso crear, antes de que fueran creados contempló que habían de ser creados. También es la Causa, porque todas las causas de todos los seres subsisten en el mismo eterna e inconmutablemente.

Así pues, porque el Hijo de Dios es también el Verbo y la Razón y la Causa, no es incongruente decir: la Razón y la Causa creadora del universo creado, simple en Sí e infinitamente múltiple es el Verbo de Dios; y volver así la proposición: el Verbo de Dios, simple en Sí, e infinitamente múltiple es la Razón y la Causa creadora del universo creado. Ciertamente, simple porque la totalidad de todos los seres es una unidad individua e inseparable en el mismo; o también, el Verbo de Dios es la unidad individual e inseparable de todos los seres, porque el mismo es todos los seres. No sin razón, empero, se comprende que es múltiple[91], porque se difunde a través de todos los seres hasta el infinito, y [642D] la misma difusión es la subsistencia de todos los

---

[86] San Agustín, *De Trinitate*, VI, iv, 6 y vi, 8 (CCSL 50, p. 234, 16 19; pp. 236 237; PL 42, 927 y 928 929). Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 52 54 (CCCM 50, p. 12; ).

[87] San Jerónimo, *Epistulae*, 53, 4 (CSEL 54, p. 449, 14 16; PL 22, 543).

[88] *San Juan,* 1, 1.

[89] *San Juan,* 14, 24.

[90] San Agustín, *De Trinitate*, IV, i, 3 (CCSL 50, pp. 162 163; PL 42, 888); *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 46, 2 (CCSL, 44A, p. 71, 21 32; PL 40, 30). Eriúgena, *Peri physeon,* II, 529BC (CCCM 162, 140 148).

[91] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 452CD, 453B, 460A (CCCM 161, 442 453, 469 478, 755 762); *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, I, 175 184 (CCCM 31, pp. 5 6).

seres. "Pues llega[92] desde un confín a otro fuertemente y dispone todas las cosas suavemente". Así, en el Salmo[93]: "Velozmente se difunde su Palabra". El profeta llamó Palabra al Verbo del Padre porque velozmente se extiende por todos los seres para que todos los seres existan. Pues el curso del mismo, a través de todos los seres, es la subsistencia múltiple e infinita de todos los seres. De ahí, San Dionisio[94] en el capítulo [643A] *De lo perfecto* y uno, dice: "Ciertamente, es perfecto no sólo en tanto que perfecto por sí mismo, ni en tanto que subsiste en sí mismo, uniformemente separado del resto y en tanto que absolutamente perfecto en todo, sino también en tanto que es más que perfecto, según su transcendencia en relación a todos los seres, es decir, en tanto que limita toda multiplicidad, pero expandiéndose infinitamente más allá de todo límite, y en tanto que no está localizado o comprendido por ninguno, sino que se extiende a todos los seres simultáneamente y sobre todos los seres, no faltándoles sus dones y sus operaciones infinitas. Perfecto se dice, de nuevo, porque no aumenta, y porque es perfecto desde siempre, y porque no disminuye, pues Dios contiene anticipadamente todos los seres en sí mismo y desborda según una incesable liberalidad por sí misma sobreabundante y no disminuida".

Por tanto, permanece[95] en Sí mismo universal y simplemente, porque en el mismo todos los seres son uno[96]. Sin embargo, se despliega [643B] de un confín hasta otro y velozmente corre a través de todos los seres, esto es, sin demora hace todos los seres y se hace todo en todo; y mientras subsiste en Sí mismo Uno Perfecto y Más que Perfecto y separado de todos los seres, se extiende a todos los seres y la misma extensión es la que constituye todos los seres. También con el nombre de la misma esencia celeste, que es querubín, parece ser significado[97]. Ciertamente, querubín se interpreta como la tansmisión de la sabiduría, como enseñaron los sabios de los hebreos. Donde sutilísimamente hay que entender la transmisión de la sabiduría, o la extensión, o el curso, o de cualquier otro modo que se llame la infinita multiplicación del Verbo, no como si se tansmitiera o se extendiera o corriera el Verbo del

---

92 *Sabiduría*, 8, 1.

93 *Salmos,* 147, 5.

94 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, XIII, 1 (ed. B. Suchla, p. 226, 9; p. 227, 4; PG 3, 977BC; PL 122, 1169B).

95 Ver, más arriba, 640BC.

96 Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 1; IX, 5 (ed. B. Suchla, p. 181, 1 6; p. 211, 2 6; PG 3, 816B, 913AB; PL 122, 1147AB, 1161C). Cfr. É. Jeauneau, *Études érigé niennes*, Paris, 1987, pp. 476 480.

97 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, VIII, 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 27, 6 8; PG 3, 205B; Pl 122, 1050B).

Padre y la Sabiduría hacia estos seres que antes existían, sino que la tansmisión del mismo o la extensión o el curso precedió a todos los seres y todos los seres, es la causa de la existencia de todos y es todos. Pues, ¿quién, [643C] consultando a la verdad, creería o pensaría que Dios se había preparado los lugares, a través de los cuales se difundiría a sí mismo? Quien no es contenido por ningún lugar[98], siendo el lugar de todos los seres; y por esto el lugar de lugares no está circunscrito por ningún lugar. O quien carece de todo espacio y supera todos los tiempos por su eternidad, ¿hubiera dispuesto para sí los espacios locales o temporales, por los que se difundiese o corriera por su curso? O, ¿quién diría –lo cual es más increíble– del mismo –me refiero a Dios– que hubiera preparado, por algún otro principio, los espacios de los lugares y de los tiempos, o cualquiera de los intervalos de las cantidades, que colmara después con su difusión o que atravesara en su curso, o consolidara con su extensión? Pues no sólo decir estas cosas de la naturaleza inefable y superesencial, sino también [643D] pensar y fingir con falsas imaginaciones también es lo más ridículo y lo más pernicioso. Pues no hay otra muerte del alma racional más vergonzosa y peor que pensar sobre el Creador de todos los seres tales monstruos e ídolos que han de ser abominados, cuando la misma verdad proclama[99] generalmente en los entendimientos de los que investigan píamente y aman a su Creador con voz inteligible, acerca de todos los seres que son y para las que no son –esto es, las que pueden ser comprendidas por el sentido o por el entendimiento, y las que superan el sentido y el entendimiento, [644A] de las que es propio carecer de ser y de toda esencia comprensible–, que ninguna otra cosa subsiste, excepto la participación de la única y sola causa de todos los seres.

Sin embargo, todo lo que es participado precede también a la participación de sí y a las cosas que lo participan. Así pues, Dios precede a todos los seres, cualesquiera que lo participan, y cuya esencia es la participación de Él mismo. De ahí que el gran Dionisio Areopagita[100] en el libro de la *Jerarquía celeste* –esto es, sobre el episcopado–, en el cuarto capítulo dice: "Es necesario afirmar primero aquella verdad que está por encima de las otras, que es por la Bondad universal que la divinidad sobre esencial, creando las esencias de aquellos seres que existen, las llevó a la existencia. Pues esto es lo propio de la Causa de todos los seres y de la Bondad sobre todos los seres, llamar a

---

98 Eriúgena, *Periphyseon*, II, 592C (CCCM 162, 2165).

99 Cfr. San Agustín, *De quantitate animae*, XIV, 24 (CSEL 89, p. 161, 15 18; PL 32, 1049). Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, I, 126 (CCCM 31, p. 4); *Periphyseon*, II, 587D 588A (CCCM 162, p. 85, *Marginalia*, 640 644).

100 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, IV, 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 20, 9 19; PG 3, 177CD; PL 122, 1046BC).

su comunión a los seres que existen, de forma que para cada uno de los existentes se defina desde la propia analogía. Por tanto, todos los seres participan [644B] la providencia que brota de la divinidad sobre esencial y que es la causa de todos los existentes. Pues tal vez no existirían, a no ser por la apropiación de éstas propiedades que son propias de la esencia y del principio. Así pues, todos los seres existentes participan el ser de ésta; pues el ser de todos los seres es la divinidad que está por encima del ser. Sin embargo, todos los seres vivientes participan este mismo poder vivífico que está sobre toda vida, los racionales e intelectuales participan a ésta misma Sabiduría perfecta y más que perfecta por sí misma, que subsiste no sólo sobre toda razón, sino también sobre todo entendimiento".

Oíste del supremo teólogo Dionisio Areopagita, obispo muy ilustre de Atenas, la opinión sobre la participación de la divina esencia, por la que abiertamente manifiesta que todos los seres que son y que no son, no son otra cosa sino la participación de la divina esencia, pero que la misma participación no es otra cosa, sino la apropiación de la misma esencia divina. Dice[101]: "Pues tal vez no [644C] existirían, a no ser por la apropiación de estas cosas que son propias de la esencia y del principio". Así pues, la participación es la apropiación de la divina esencia, la apropiación, sin embargo, es la difusión de la sabiduría divina que es la sustancia y la esencia de todos los seres y cualquier otra propiedad que se comprenda naturalmente en éstos. Escucha también sobre la procesión de Dios a través de todos los seres y sobre la permanencia en sí mismo, en la epístola[102] que escribió en respuesta al pontífice Tito que le preguntaba qué significaba casa de sabiduría, su gran vaso, y sus manjares y bebidas, dijo: "La sabiduría divina propone doble alimento[103], ciertamente uno sólido y masticable, otro, sin embargo, líquido y bebible, y en el vaso ofrece sus bondades providenciales. Así pues, el mismo vaso redondo, siendo también abierto, es el símbolo de la providencia que se expande simultáneamente a todos los seres sin principio ni fin y que envuelve [644D] a la infinidad de todos éstos. No obstante, porque descendiendo a todos los seres permanece en sí misma y está quieta en la inmutable semejanza de su naturaleza y conserva la identidad perfectísima por sí misma uniforme y fijamente, así permanece como el vaso. Sin embargo, con la expresión "edificando la sabiduría su casa", se significa también que en la misma están los sólidos alimentos y las bebidas y los vasos, proponiendo que así es

---

[101] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, IV, 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 20, 15; PG 3, 177C; PL 122, 1046B).

[102] *Sabiduría*, 11, 18 (según la *Vulgata*).

[103] Dionisio Areopagita, *Epistula IX*, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 201, 10; p. 203, 3; PG 3, 1109BD; PL 122, 1191AB).

como está claro para los que hacen los símbolos divinos e interpretan su sentido, y que también la misma providencia perfectísima es la causa del ser y del bien ser de todos los seres, y que se adelanta a todos los seres, [645A] y que se crea en todos, y que contiene todos los seres. Y de nuevo, que ella misma en sí, por su transcendencia, no es ningún otro en ninguno por ninguno, sino que ella misma, existente en sí misma idéntica y eternamente, transciende a todos, y estando, y permaneciendo, y teniendo así siempre el mismo comportamiento y del mismo modo, y no saliendo fuera de sí misma ni abandonando su propia gravedad ni su mansión, ni su bondad inconmutable, sino que realizando también óptimamente en sí misma todas las perfectísimas providencias, y descendiendo a todos los seres, no sólo está siempre en movimiento, sino que también permanece en sí misma".

Advierte que dice[104]: "A todos los seres se adelanta y se crea en todos". Lo cual también declara en otro lugar, diciendo[105]: "Ha de atreverse también a decir esto sobre la verdad, que también la misma causa de todos los seres y de la que el amor, bello y óptimo, se realiza hacia todos los seres, por la sobreabundancia de su bondad amorosa sale fuera de sí misma para todos los seres que existen por sus providencias y como cuidándolos en [645B] la bondad y en el afecto y en el amor, y separada de todos los seres, y transcendiéndolos a todos, procede a esto en todos los seres según su poder que excede a todo entendimiento y que es sobre esencial e invariable". También es apoya la opinión del mismo Dionisio por los textos, que tomó de los Comentarios teológicos del santísimo Jerozeo. Dice[106]: "La divinidad de Jesús, Causa de todos los seres y principio perfecto, conserva las partes armonizándolas con la totalidad, y no siendo ni la parte ni el todo es a la vez el todo y la parte, de forma que abarcando y superando y elevando el todo y la parte en sí misma, en verdad, es perfecta en las cosas imperfectas, como el principio de la perfección, imperfecta, sin embargo, en las perfectas, como superior y anterior a la perfección, forma que informa en las cosas informes como la forma principal, informe en las mismas formas en tanto que es más que forma, esencia incontaminada de toda esencia que sobrepasa toda esencia pues es más que esencia separada de toda esencia, [645C] que determina todos los principios y órdenes y que está por encima de todo principio y orden. Y es la medida de los seres que existen y de los siglos y sobre los

---

[104] Dionisio Areopagita, *Epistula* IX, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 202, 9; PG 3, 1109C; PL 122, 1191B).

[105] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 13 (ed; PL 122, 1136B). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, LXVII, 106 112 (CCSG 18, p. 258; PG 91, 1413AB).

[106] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 10 (ed. B. Suchla, p. 137, 7; p. 135, 1; PG 3, 648CD; PL 122, 1124C 1125A).

siglos y antes que los siglos, plenitud en los seres necesitados, más que plenitud en los seres que están dotados de ella, arcana, inefable, más allá del espíritu, de la vida, de la esencia. Posee sobrenaturalmente lo sobrenatural, sobre esencialmente lo que está más allá de la esencia".

Considero que bastan estas citas[107] para hacer comprender bien a todos los que están dotados de un sano entendimiento que la permanencia de la Bondad divina en sí misma es la Causa inconmutable de todos los seres, pero que su procesión y su movimiento inefable producen los efectos de todos los existentes. Además, la participación de ésta y la distribución no es otra cosa, sino la esencia de todos los seres. Y mira atento lo que dice[108]: "Porque también ella misma es la providencia perfectísima, [645D] causa del ser y del bien ser de todos los seres". Por tanto, no es una cosa la providencia de todos los seres y otra la causa de todos, sino uno y el mismo Dios es también la providencia perfectísima causal de todos los seres y del ser y del bien ser de todos. Cuya cita, sin embargo, sigue[109]: "Y a todos los seres se adelanta y en todo se crea –esto es, en la totalidad que creó– y contiene a todos los seres", para resolver la atadura de la presente cuestión de la que ahora se trata, [646A] en cuanto puede, de forma que de ningún otro modo pueda ser resuelta, consultada la capacidad de la razón –como considero–. Pues si el mismo es quien causa el ser y el bien ser de todos los seres y se adelanta a todos y se hace en toda criatura y contiene todos los seres, ¿qué otra cosa queda sino que entendamos que la sabiduría del Padre, de la que se predican tales cosas, no sólo es la causa creadora de todos los seres, que se crea y se hace en todos los seres que crea y que contiene todos los seres en los que se crea y se produce? Pues en todos, cualquier cosa que se comprende que es, no es ninguna otra cosa sino el múltiple poder de la sabiduría creadora que subsiste en todos los seres. Pues si quitaras con el entendimiento la sabiduría creadora de todos los seres que crea, se reducirían absolutamente a la nada, y no quedaría absolutamente ninguna esencia, ninguna vida, ningún sentido, ninguna razón, ningún entendimiento, y ningún bien [646B]. Lo que también el santo Padre Agustín, en los libros de las Confesiones, parece entender y dirigiendo el discurso a la misma verdad, es decir, a la sabiduría divina, dice[110]: "Y miré las demás cosas dentro de Ti, y vi que ni absolutamente

---

[107] Como dice Jeauneau, aquí se halla la célebre tríada neoplatónica. Ver É. Jeauneau, "The neoplatonic Themes of *Processio* and *Reditus* in Eriugena", *Dionysius* 15 (1991), pp. 3 29.

[108] Dionisio Areopagita, *Epistula IX*, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 202, 7 8; PG 3, 1109C; PL 122, 1191B).

[109] Dionisio Areopagita, *Epistula IX*, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 202, 9; PG 3, 1109C; PL 122, 1191B).

[110] San Agustín, *Confessiones*, VII, xi, 17 (CCSL 27, p. 104; PL 32, 742).

eran, ni absolutamente no eran; no eran absolutamente, porque no son lo que Tú eres, ni absolutamente no eran, porque existen por Ti". Con cuyas palabras insinúa que absolutamente toda criatura, considerada por sí, no es nada, sin embargo cualquier cosa que se comprenda que subsiste en ella, subsiste por la participación de la verdad creadora. Pues si todo lo verdadero es verdadero en razón de la verdad[111], y sola la verdad permanece, y sin embargo las demás cosas cambian, se sigue que sola la verdad subsiste en las cosas verdaderas. "Cambian" dijo[112], sin embargo, porque no subsisten por sí mismas sino que tienden hacia la nada; sin embargo, [646C] por el poder de la verdad providente que subsiste en ellas, son impedidas a que se precipiten a la nada y se mantienen en el ser.

Por tanto, si el mismo Verbo de Dios no sólo crea todos los seres sino que también se crea en todos, y esto puede ser aprobado por las palabras del citado Padre Dionisio y de otros, ¿qué es de admirar si todos los seres que se comprenden en el mismo Verbo subsisten eternamente de forma simultánea y se consideran creados y se conoce que existen? Pues lo que se predica de la causa, no encuentro por qué razón no pueda predicarse también de los efectos. Así pues, no se dice incongruentemente que todos los seres que existen son, no sólo eternos sino también simultáneamente creados, cuando en ellos se crea la misma Sabiduría, que crea a estos, y la causa, en la que y por la que son eternos y creados, es eterna y creada en ellos.

Me admiro mucho y estupefacto me quedo como exhausto. Pues me siento atraído por estas razones, porque son verosímiles y [646D] corroboradas no sólo con los testimonios de los Santos Padres, sino también de la Santa Escritura. Pero a la vez me retraigo vacilando, e inmediatamente vuelvo a caer en las densísimas tinieblas de mis pensamientos. Pues la mirada de mi mente no es capaz de intuir la altura de la presente cuestión ni de penetrarla totalmente. Pues escuchando aquello[113]: "Que hiciste el mundo de la materia informe" no pensaba de otra manera, sino que el mundo, tanto visible como invisible, [647A] se dice hecho de la materia informe, a la que Dios creó absolutamente de la nada como cierto material bruto para su operación; y que hubo un momento en el que la totalidad del mundo sensible e inteligible no existía. Y por esto en los orígenes primeros de su creación, absolutamente de la nada adelantó a la materia informe, y que posterior-

---

[111] San Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 1 (CCSL 44A, p. 11, 3; PL 40, 11); *De vera religione*, XXXVI, 66 (CCSL 32, p. 231, 19 20; PL 34, 151).

[112] Cfr. San Agustín, *De vera religione*, XI, xxi (CCSL 32, p. 200, 6 8; PL 34, 131*); Contra Secundinum*, 8 (CSEL 25, 2, p. 916, 3 7; PL 42, 584).

[113] *Sabiduría*, 11, 18 (según la *Vulgata*). Eriúgena, *Periphyseon*, II, 563A (CCCM 162, 1160 1161). Ver, más arriba, 636D.

mente, a través de los géneros y de las formas y de los demás individuos naturales, llevó al mundo a determinada perfección, conocida por el creador solo. Yo estaba convencido de que esto fue enseñado por el santo Padre Agustín, en su *Hexaemeron*[114], y no que hubiera sido creado a través de las diversas fases de los tiempos. Pues no es que precedió en el tiempo la informalidad a la forma, sino sólo por el orden natural por el que la causa precede al efecto. Acaso la voz y la palabra salen simultáneamente de la boca del que habla, y sin embargo la voz precede a la palabra, no en el tiempo, sino como causa. Pues de la voz se hace la palabra, sin embargo de la palabra [647B] de ningún modo se hace la voz. Así, la informidad de todos los seres, y la formación y la perfección han sido llevadas de la nada a la esencia sincrónica y sintéticamente por la voluntad del creador, distintas por cierta anterioridad y posterioridad natural, pero no distintas por los intervalos de los tiempos. Y esta era mi fe y mi pequeñísima manera de comprensión.

Y ahora escucho de ti otro modo de interpretación. Y éstas me conmueven mucho, y por éstas son revocadas a mi pesar, las que hasta aquí mantenía firmemente convencido. En efecto, el presente razonamiento –como pienso– ninguna otra cosa parece querer persuadir, sino que los existentes, que yo juzgaba que habían sido creados de la nada y que no eran de ninguna manera eternos – pues había un tiempo en el que no existían–, y por esto recibían lo que no tenían, son simultáneamente eternos y creados. Y esto [647C] lo considero totalmente contradictorio. Y con razón. Pues estas propiedades parecen oponerse entre sí, las eternas a las creadas y las creadas a las eternas. Ya que los seres que son eternos nunca comienzan a ser, nunca dejan de subsistir, y no había tiempo en el que no existían porque siempre existían. Sin embargo, los que fueron creados, recibieron el principio de su creación –pues comenzaron a existir–, porque había un tiempo en el que no existían, y dejan de ser lo que comenzaron a poseer. Ciertamente –consultada la verdadera razón[115]– todo lo que comienza temporalmente a existir, no se permite que permanezca siempre: en verdad, es necesario que tienda al fin, en el que el perecer se apodera de lo que con el tiempo comenzó a ser[a]. Y esto se comprende generalmente de la totalidad de este mundo visible. Y no sin razón.

---

[114] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xv, 29 (CSEL 28, 1, p. 21, 7 23; PL 34, 257). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 482C (CCCM 161, 1715 1722).

[115] Ver, más arriba, 646B.

[a] Y nadie considere que yo quiero persuadir de la vuelta a la nada de los seres que temporalmente se crean en el mundo, a partir de la materia por generación; pues esto se haría supremamente mal. Me refiero, sin embargo, a la descomposición de estos seres en aquellos de los que se componen y en [647D] los cuales subsisten. Pues no sólo los cuerpos humanos sino también los de los demás animales, cuando se disuelven, se dicen perecer; sin embargo, no vuelven a la nada, sino que se vuelven a los elementos universales.

Pues, porque recibió el principio del ser, inevitablemente habrá de recibir el fin de su existencia. Pues como había un tiempo en el que no existía, así habrá un momento en el que no existirá, como atestigua el salmista[116] [648A] y proclama refiriéndose al eterno creador: "Los cielos son las obras de tus manos. Ellos mismos perecerán, sin embargo, tú permaneces. Y todos envejecerán como el vestido y los cambiarás como el cobertor, y serán cambiados, sin embargo tú eres el mismo y no te faltarán los años". El mismo creador de todos los seres dice[117]: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán". Sin embargo, si la parte del mundo plena siempre de luz, la más grande en extensión y la más hermosa por la sublimidad de los astros, y la más pura por la sutilidad de su naturaleza, sembrada por el reposo de los astros fijos, armónica por el curso de los planetas, ha de perecer –siendo testigo la Escritura–, ¿acaso ha de juzgarse que las partes más internas y mucho más inferiores habrán de permanecer? Pues pereciendo las mejores, es imposible que no perezcan las inferiores; y cuando es llevado lo que contiene, la verdadera razón no permite que permanezca lo que es contenido [648B].

Sin embargo, decimos esto para marcar la diferencia de los seres que son eternos de los que son creados. Pues no es pequeña la distancia que hay entre los que ni comienzan a existir ni dejan de existir, y los que comienzan a existir y no pueden permanecer siempre. Así pues, no sin causa, la mirada de la mente[118] de quienes comprenden menos tales cuestiones se sienta golpeada cuando se les persuade que los seres eternos son creados y los creados eternos. Pues no fácilmente creería que tú participas de la opinión de quienes quieren comprender que muchos de estos seres que son creados, incluso casi todos, han de permanecer siempre, y por esto han de ser eternos. Verbigracia[119]: este universo, que consta del cielo y de la tierra, conformado por los cuatro elementos englobados en la forma de una esfera perfecta y llamado con el nombre de mundo, no sólo ha sido creado de la nada, como dicen, y habrá de permanecer eternamente, excepto ciertas partículas suyas –esto [648C] es, los cuerpos corruptibles sujetos a la generación y a la corrupción que no pueden negar que han de perecer–, pero que el cielo con sus astros siempre habrá de existir, sea que siga girando, sea que deje de moverse. Pues sobre este punto varía la opinión de éstos, afirmando unos que el reposo ha de ser propio de las cosas mudables, otros, sin embargo, que el movimiento natural de los elementos no ha de cesar nunca; ciertamente, aquellos siguen

---

116 *Salmos,* 101, 26-28.

117 *San Mateo,* 24, 35.

118 Sobre la mirada de la mente, ver, más arriba, 635A.

119 Beda, *De natura rerum liber*, 3 (CCSL 123A, p. 194, 2 3; PL 90, 192A).

lo que ha sido escrito[120]: "Todos los seres estarán en reposo", y lo entienden acerca del reposo de los seres mudables; sin embargo, los otros toman lo que fue dicho"¿quién hará dormir el concierto de los cielos[121]?" y lo entienden del movimiento eterno de los seres móviles. Ciertamente, ¿de qué modo la armonía celeste podría entonar sin el movimiento de la esfera del éter y de todos los astros, estando la música[122] siempre en movimiento, igual que la geometría en reposo? También afirman, sin dudarlo, que el globo terrestre [648D] siempre habrá de tener su propia cantidad, siguiendo lo que fue escrito[123]: "Viene una generación, pasa la generación, sin embargo la tierra siempre permanece", excepto el hecho de que la superficie será aplanará por todas partes, de forma que se realice más hermosa de lo que es ahora, como nueva, renovada por alguna cualidad de sus partes, no para que perezca como es ahora, sino para que cambiada permanezca en su cantidad y cualidad. Lo cual también quieren que se comprenda del cielo, esto es, que [649A] su hermosura, con la que ahora agrada a los sentidos corpóreos, en el fin del mundo se aumentará sin ningún aniquilamiento de su figura esférica y de su cuadro estrellado, porque –como dicen– fue escrito[124]: "Habrá un cielo nuevo y una tierra nueva". Sin embargo, entienden que la expresión "los cielos habrán de perecer", no se refiere a las partes superiores del mundo, sino a los espacios de este aire por debajo de la luna, de forma que como en el diluvio se convirtieron en agua, así en el fin del mundo se convertirán en fuego. Sin embargo, no sólo no niegan que la generación y los aumentos y disminuciones de todos los animales y de los árboles y de las plantas y la variedad de todos los seres que están contenidos dentro del círculo de la luna no ha de cesar, sino que también la afirman. Así, consideran[125] que los espacios del aire y del éter han de ser distribuidos, ciertamente, los etéreos para la eterna posesión de los ángeles felices [649B] y de los hombres semejantes a ellos, sin embargo los del aire para los inferiores, alrededor de la tierra, difundidos por todas partes, para la eterna cárcel y para las llamas que arderán local y visiblemente, retorciéndose el diablo con sus miembros, esto es, con los ángeles apóstatas y los impíos de los hombres, semejantes a ellos. Y porque piensan que toda criatura, temporal y local, no

---

120 *II Crónicas*, 14, 7.

121 *Job*, 38, 37.

122 Boecio, *De institutione arithmetica*, I, 1 (ed. J. Y. Guillaumin, Paris, 1995, p. 10; ed. G. Friedlein, Leipzig, 1867, p. 11, 27; p. 12, 8); *De institutione musica*, II, 3 (ed. G. Friedlein, p. 229, 2-9).

123 *Eclesiastés*, 1, 4.

124 *Apocalipsis*, 21, 1.

125 Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, V, 984B-985B.

sólo existe, sino que ha de existir, no dudan que los lugares y los tiempos –esto es, los espacios del mundo y el movimiento de éste distinguido por los intervalos de las sucesiones– siempre han de permanecer. E intentan con estas falsas opiniones de este tipo aseverar que estos seres que no existían y que comenzaron a existir pueden ser llamadas simultáneamente no sólo creados, sino también eternos, porque siempre permanecerán en el mismo estado en el que temporalmente fueron creados; y los que no carecen de principio, consideran que carecen de fin, [649C] de forma que no sólo son creados porque comenzaron a existir, sino eternos porque no dejan de subsistir. Sin embargo, consideraría que tú ni asientes a tales opiniones, de las que la verdadera razón se ríe, ni que tal eternidad –o, para decirlo más verdaderamente, semi-eternidad– persuadiste con tus razones antedichas, y ni quisiste enseñar que de este modo no sólo las cosas son creadas sino también simultáneamente eternas, sino que tiendo a pensar que tú, con una mirada más profunda sobre las naturalezas, más allá de las opiniones humanas, penetras los accesos de los arcanos divinos por un modo todavía desconocido para nosotros, siguiendo desde una posición más elevada las huellas de los Padres que escrutaron tales cuestiones. Pues los Padres dicen que la naturaleza de este mundo habrá de permanecer siempre, porque es incorpórea e incorruptible, sin embargo consta para ellos que los demás seres habrán de perecer, esto es, todo lo que en éste mundo es compuesto. Y porque en éste mundo no hay ningún [649D] cuerpo que no sea compuesto, y todo compuesto se disuelve en los elementos de los que se compone, así pues, todo este mundo visible corpóreo se disuelve, permaneciendo la simple naturaleza.

*[Oración]*

N. No puedo negar que en alguna ocasión he sido engañado con los falsos razonamientos de las opiniones humanas, muy alejadas de la verdad, porque he sido engañado. Pues a todos estos ignorantes, o a casi todos, ofrecí entonces el asentimiento, seducido por cierta apariencia de la verdad y por los sentidos carnales, como le sucedió a muchos. Ahora, sin embargo, [650A] siguiendo las huellas de los Santos Padres, habiéndome alejado gracias al rayo de la luz divina de mis errores y de los de los otros, y siguiendo el camino recto, aparto mi pie muy poco a poco. Ciertamente, la divina clemencia no permite que los que buscan la verdad pía y humildemente se equivoquen en las tinieblas de la ignorancia y caigan en las fosas de las falsas opiniones y en ellas perezcan. Pues no hay muerte peor que la ignoran-

cia de la verdad[126], ninguna vorágine más profunda que aprobar las cosas falsas como verdaderas, lo que es propio del error. Porque de estos, los más vergonzosos y abominables monstruos suelen moldearse en los pensamientos humanos. A los que cuando el alma carnal ama no sólo como verdaderos sino que también los sigue, convirtiendo el revés en verdadera luz, y queriendo comprender las sombras fugaces[127] y no pudiendo, acostumbró a precipitarse al abismo de la miseria[128].

De ahí que [650B] asiduamente debemos orar y decir: Dios, salvación nuestra y redención, que nos diste la naturaleza, concédenos también la gracia. Extiende tu luz a los que se mueven en las tinieblas de la ignorancia y te buscan. Aléjanos de los errores. Extiende tu mano diestra a los débiles, que no pueden llegar a Ti sin tu ayuda. Muéstrate Tú mismo a los que nada reclaman sino a Ti. Desgarra las nubes de los vanos pensamientos, que no dejan a la mirada de la mente intuirte según el modo por el que Tú, invisible, permites ser visto, a los que desean ver tu rostro, como su descanso, como su fin –más allá del cual, nada desean, porque nada hay más allá de Ti–, que eres el supremo Bien sobre esencial.

Pero dirige tus pasos al resto de tu opinión.

A. ¿Qué queda sino lo que me preocupa mucho expresar, esto es, ¿de qué modo todos los seres eternos también son creados, [650C] de qué modo los que carecen de principio y fin se circunscriben por el principio y por el fin? Pues estas propiedades se oponen entre sí recíprocamente; e ignoro de qué modo convienen entre sí, a no ser que fuera persuadido por ti. Ciertamente, consideraba que solo Dios era ἄναρχον, esto es, carente de principio –pues el mismo es el principio y el fin de todos los seres, no comenzando de ningún principio, no concluido por ningún fin–, sin embargo cualquier cosa que comienza tiende también a su propio fin, y por esto no son eternas, sino creadas. Y sobre todas estas cuestiones, me parece incomparablemente más alto y más admirable lo que afirmas usando la autoridad de Dionisio Areopagita[129], a saber, que el mismo Dios no sólo es el creador de todos los seres,

---

[126] San Agustín, *Contra Faustum*, XV, 3 (CSEL 25, p. 420, 12; PL 42, 305); *Contra Academicos*, I, iv, 11 (CCSL 29, p. 10, 36 37; PL 32, 912). Eriúgena, *De praedestinatione*, XVII, 187 191 (CCCM 50, p. 110; PL 122, 430B).

[127] Eriúgena, *Periphyseon*, V, 976D 977A.

[128] Sobre esta cuestión puede consultarse, Cassianus, *Conlationes*, III, 5 (CSEL 13, p. 72, 15 19); San Jerónimo, *Commentarii in epistulam in Galatas*, III, versus 18 (PL 26, 442AB); Gregorio Magno, *Moralia in Job*, IX, xvi, 102 (CCSL, 143, p. 529, 75; PL 75, 916A).

[129] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 8 (ed. B. Suchla, p. 187, 4 6; PG 3, 824A; PL 122, 1150A); *Epistula IX*, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 202, 7 9; PG 3, 1109C;

sino también creado en todos; pues esto era todavía inaudito y desconocido no sólo para mí, sino también para muchos y para casi [650D] todos. Pues si es así, quién inmediatamente no prorrumpa en este grito y proclame: ¡así pues, Dios es todos los seres y todos los seres son Dios! Lo cual se considerará también monstruoso por quienes se consideran ser sabios, considerando la múltiple variedad de los seres visibles e invisibles. Sin embargo, Dios es uno. Y a no ser que persuadieras estas cuestiones al espíritu con ejemplos de las cosas que pueden comprenderse, ninguna otra solución queda sino que o bien pasemos en silencio totalmente estas cuestiones discutidas, lo que sin embargo no podría hacerse sin dolor de mi mente, [651A] –pues quienes situados en las densísimas tinieblas esperan el nacimiento de la luz futura no están totalmente oprimidos por la tristeza; pero, si al contrario, la luz que esperan de estos se alejara, residirán no sólo en las tinieblas, sino también en gran pena, quitado el bien que esperaban de estos–, o bien que juzguen que todas las cosas que han sido dichas por ti sobre tales asuntos son enteramente falsas, sobre todo para quienes comprenden menos, y retrocedan a las anteriores opiniones considerándolas como verdaderas después de que habían sido despreciadas por ellos, a las que todavía no quieren abandonar. Por consiguiente, con los ejemplos naturales a los que nadie resiste, salvo el obcecado por la excesiva necedad, primeramente ha de comenzarse el camino con los razonamientos.

N. ¿No eres experto en el arte de la aritmética?

A. Experto, si no me engaño. Pues la aprendí desde mi infancia.

N. Así pues, defínela clara y brevemente.

*[Definición de la aritmética]*

[651B] A. La aritmética[130] es la ciencia de los números, que se aplica no a los números que nosotros contamos, sino a aquellos números según los cuales contamos.

N. Definiste la aritmética cauta y vigilantemente. Pues si definieras la aritmética simplemente como la ciencia de los números, comprenderías todos los números en general, y por esto la definición no se sostendría. Pues aquel arte no disputa de toda clase de números, sino sólo considera los números que conoce que están en la sola ciencia y en el entendimiento, y según los cuales se numeran los demás géneros de números. Pues los sabios no dicen que los números de los animales, de los árboles, de las plantas y de los otros

---

PL 122, 1191B). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 452A (CCCM 161, 420 421); III, 645D 646A, 678C 679B, 682D 683B, 689A 690A; IV, 743C, 759AB.

[130] San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, II, i, 1. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 475A (CCCM 161, 1409 1410).

cuerpos o de los seres pertenecen a la ciencia del arte de la aritmética, sino que atribuyen a la aritmética sólo los números intelectuales, invisibles, incorpóreos, constituidos en la sola ciencia, y no puestos sustancialmente en ningún verdadero sujeto[a] [651C]. Así pues, como dije[131], vigilantemente ha de ser añadido por ti: no a los que numeramos, sino según los que numeramos. Ciertamente, no los contemplamos a estos en ningún sujeto corpóreo o incorpóreo, sino más allá de todo sujeto, por el entendimiento solo, en la sabiduría y en la ciencia, en tanto que subsisten separados de todos los objetos que se numeran según ellos, debido a la excelencia [651D] de su naturaleza divina.

A. Frecuentemente pensé estas cosas y las vi con claridad, según considero.

N. Así pues, ¿acaso aquel arte no es natural?

A. También, y ninguno es más natural[132]. Ciertamente, no sólo de las otras tres partes de la matemática que siguen a ésta –esto es, de la geometría, de la música, de la astrología– subsiste el fundamento inmóvil y la causa primordial y el principio, sino que también recibe la sustancia la infinita multitud de todos los seres visibles e invisibles, según las reglas [652A] de los números a las que estudia la aritmética, siendo testigo primero de este arte el descubridor Pitágoras, supremo filósofo, quien afirma con determinadas razones que los números son las sustancias intelectuales de todos los seres visibles e invisibles. Y no niega esto la Escritura Santa, que dice[133] que todos los seres fueron creados según medida y número y peso.

N. Así pues, si buscas ejemplos naturales de dicho arte, mira diligentemente más bien la naturaleza y las reglas de los números a los que ella misma estudia, de forma que, siendo Dios el guía, llegues al conocimiento de estas propiedades, las cuales eran consideradas por ti contradictorias e irreconciliables entre sí.

---

[a] Pues no subsisten en la ciencia, o en el entendimiento, o en la razón, o en la memoria, o en los sentidos, o en las figuras, de tal manera que los mismos sean sustancialmente uno con estos agentes en los que aparecen. Pues poseen su propia sustancia. Ya que si fueran de la misma sustancia, la ciencia y el entendimiento y la razón no los juzgarían según ellos mismos. Sin embargo, no pueden ser lo mismo el arte y el juez. Pues esto se dice rectamente del Verbo Dios solo, que es a la vez juez y arte.

[131] Aristóteles, *Physica*, IV, 219b5 9. San Agustín, *Confessiones*, X, xii, 19 (CCSL 27, p. 16, 11 13; PL 32, 787). Boecio, *De Trinitate*, III, 13 14 (ed. M. Elsässer, Hamburgo, 1988, pp. 10 y 119; PL 64, 1251B).

[132] Boecio, *De institutione arithmetica*, I, 1 (ed. J. Y. Guillaumin, p. 8; ed. G. Friedlein, p. 10, 8 10).

[133] *Sabiduría*, 11, 21.

A. Acepto con gusto los ejemplos de la aritmética. Pues ésta no engaña ni es engañada. Pues aunque con frecuencia los menos inteligentes se equivocan en ella, no es la culpa del arte, sino que es el embotamiento de los que tratan incautamente [652B] sobre ésta que ha de ser juzgada.

N. Así pues, no dudas –según opino– que la mónada es el principio de los números, de los que es propia la ciencia aritmética.

*[Los números se llaman extremos]*

A. Cualquiera que dude en esto no es matemático[134]. Pues la mónada –esto es, la unidad– es el principio, el medio y el fin y el todo de todos los términos, y la parte, y toda cantidad.

*[Sobre los números]*

N. Así pues, di. ¿Acaso todos los números a los que la razón puede multiplicar cuanto quiere, están causal y eternamente en la mónada?

*[Que la mónada no es sólo el término inicial de todos los números, sino también el medio y el final]*

A. No de otro modo enseña[135] la razón verdadera. Pues están causalmente en ésta, porque subsiste como principio de todos los números. Y en ella todos los números son una unidad indivisible y simple –esto es, absoluta– y múltiple por la sola razón, sin embargo no por acto y obra; y no es una unidad por la agregación de muchos [652C] sino una unidad poseída por la singularidad no sólo simple sino también múltiple de la mónada, de forma que todos los números subsistan también en la mónada de modo simultáneo y simple, como en su causa, y ella misma se multiplique por una difusión inefable en todos los números de los que ella constituye la sustancia. Pues ella misma es la causa y la sustancia de todos los números[136]; y no abandonando el estado inmutable de su naturaleza, se difunde a sí misma múltiplemente en todos. Sin embargo, eternamente subsisten en ella porque en ella no comienzan a ser temporalmente. Pues la unidad no carecía de las razones de todos los números en las que subsisten. ¿Quién, sin embargo, de los que comprenden claramente, afirmaría que la mónada comenzó a ser, conociendo que ésta se extiende al infinito? ¿De qué modo, pues, puede hacerse infi-

---

[134] Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, vi, 7 (ed. J. Willis, p. 19, 24-20, 3). San Ambrosio, *Epistulae*, I, 21 (CSEL 82, 1, p. 13, 214 219).

[135] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 6 (ed. B. Suchla, p. 184, 21; p. 185, 3; PG 3, 820D 821A; PL 122, 1149A). Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, VII, 953 964 (CCCM 31, pp. 116 117).

[136] *Scholia in Dionysium Ariopagitam* (*De divinis nominibus*, X, 2) (PG 4, 385C). Máximo el Confesor, *Ambigua in Johannem*, VI, 1560 1569 (CCSG 18, p. 98; PG 91, 1185BC).

nita la progresión desde un principio finito? Pues el infinito procede del infinito, [652D] sin embargo nada infinito procede de lo finito[a].

Y para que usemos de un argumento mayor, examina diligentemente a quienes afirman que la unidad nunca comenzó. Si la unidad, que es llamada por los griegos μονάς, es principio y medio y fin de todos los seres, –ciertamente de ella proceden, se mueven por ella, hacia ella [653C] se dirigen y ninguno de los sabios duda que sea así–, no será una la unidad de la que fluyen los números, y otra a la que se dirigen y hacia la que se terminan, sino una y la misma porque es principio y fin. Por consiguiente, los números avanzando desde su principio no llegan a otro lugar sino a su fin; pues no es una cosa el principio de estas y otra el fin, sino una y la misma unidad.

| | |
|---|---|
| Y por esto, necesariamente se realiza: si se extienden hasta el fin infinito, comienzan a extenderse desde el principio infinito. | Y por esto necesariamente se realiza que, si se extienden hacia el fin infinito, comiencen a extenderse desde el principio infinito. |

Sin embargo, el fin infinito es la unidad de todos los números. Y si todos los números subsisten eterna e [653D] inconmutablemente en su principio, necesariamente eterna e inconmutablemente subsisten en su fin –de forma que no será fin sino para los que se terminan en él, como no era principio sino para los que comenzaban en él– y se dirigen a él por este acto y operación de la inteligencia. Por tanto, todos los números existen eternamente en

---

[a] Y si alguno dijera: ¿de qué modo puede sostenerse esto, cuando vemos que también en los mismos números muchos infinitos comienzan de los finitos? Ciertamente, del binario, que es un número finito, nacen todos los dobles y se extienden hasta el infinito; semejantemente, todos los triples toman inicio del ternario finito y desconocen el fin de su multiplicación; y para decirlo brevemente, ningún número finito en sus cantidades [Glosa: Esto es, en sus partes y en sus miembros] hay, o por las solas mónadas, del que [653A] no fluya alguno múltiple hasta el infinito. A esto ha de responderse: todos estos números finitos en sus partes, de las que proceden los múltiples al infinito, en la misma mónada en la que todos son uno, son infinitos. Por consiguiente, o niega que están en la mónada todos los números y afirma que son finitos en sus multiplicaciones fuera de ella; o si esto no pudiera afirmar, oponiéndose la verdadera razón, necesariamente confesará que todos los números finitos en sus partes subsisten infinitos uniformemente eternos en la mónada. Ciertamente, donde aparece la fuente no comienza a originarse el agua, sino que mana mucho antes por todas las partes, a través de los canales infinitos ocultos a los sentidos, antes que aparezca en la fuente. Y por esto se llama fuente de manera abusiva, donde primeramente surge más, [653B] pues antes estaba en las profundidades de la tierra o del océano, donde se ocultaba invisiblemente: pues se llama "agua que fluye" por estar oculta en las entrañas de la tierra así también los números, cuya multiplicación u otras proporciones fluyen al infinito (San Isidoro, *Etymologiae*, XIII, 20, 4), no aparecen de los mismos números finitos al espíritu que contempla primeramente, sino que toman el origen de las mismas razones eternas e infinitas, en las que subsisten causalmente .

la mónada; y cuando fluyen de ella, no abandonan el ser en ella porque no pueden abandonar su estado natural. Así pues, sea que se multipliquen o que se disuelvan, [654A] de ésta proceden y a ella retornan según las reglas de la disciplina, que intuye las razones de éstos. Pero si es así, nadie –a no ser un desvergonzado– contradirá que los números subsisten eternos en la unidad por sus razones; y si alguno atentamente lo examinase no dudaría que las mismas razones son sempiternas.

N. Veo que no eres desconocedor de la disciplina aritmética. Pues cualquier cosa que fue presentada hasta aquí por ti, la predica la verdadera razón, y confirma que es así y no de otro modo. Pero para que más firmemente enseñes sobre la eternidad de los números en la mónada, expón breve y abiertamente las razones de estos, las cuales afirmas que son eternas e inmutables.

*[Sobre la eternidad de los números]*

A. La primera progresión de los números[137] es desde la mónada, y el resultado de la multiplicación la δύας –esto es, el dos–, la segunda la τρίας –el tres–, la tercera es [654B] el cuatro, y a continuación le suceden todos los números constituidos en sus propios lugares. Y ciertamente es dos todo origen de la paridad que cae bajo el entendimiento, sin embargo el tres de lo impar. De los cuales, me refiero a la paridad y a lo impar, se crean todas las clases de los números, sean simples o compuestos[a]. ¿Acaso no ves cuán imposible es que este orden de la progresión de los números se haga de otro modo, o que se cambie? Pues ningún otro número, constituido por el orden natural de la primera procesión, obtiene lugar sino el dos; ni de la segunda, sino el tres; ni de la tercera, sino del cuatro. Y cada número posee su lugar natural, que [654C] ningún número, salvo el mismo del que es el lugar, se le permite ocupar. Sin embargo, en la misma unidad están simultáneamente todos los números y ninguno precede o sigue a otro, porque todos son uno. Sin embargo, no tendrían su orden natural inmutablemente por el que son contenidos en sus multiplicaciones, si no precediera eternamente la causa inmutable del mismo en la unidad. Semejantemente ha de entenderse de los múltiplos de dos, de los que el principal es el dos, y de los múltiplos de tres, a los que precede el tres, y de los múltiplos de cuatro, que comienzan a partir del cuatro y de todas las clases de múltiplos, porque cada una de éstas comienza desde su principio y tiende al infinito. Sin embargo, la proporción doble, o triple, o cuádruple, o cualquiera otra de tales proporciones, no se comprende especial y distintamente en la unidad. Ciertamente, [654D] en la

---

[137] Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, II, ii, 17 (ed. J. Willis, p. 19, 11 21).

[a] [Simples son lo par y lo impar; compuestas, las que se constituyen a partir de estas dos, el par con el par, el impar con el impar, el par con el impar].

mónada existen todos los números, que son a la vez múltiplos y uno, y uno múltiple y simple; en verdad, la mónada es simple por naturaleza; múltiple, sin embargo, por las razones según las cuales reciben su orden inmutable en las multiplicaciones. ¿Qué diré de la admirable y divina constitución y proporción de los números que contienen otro número, más una parte alícuota de éste, o de los números que contienen otro número más algunas partes alícuotas de éste, y de los múltiplos respectivos que [655A] reciben las especies individualmente desde la unidad? ¿Qué diré de las proporcionalidades que contemplamos en las proporciones y en las diferencias de sus términos, en las que la constancia es propia del inefable y divino poder, de forma que ninguno, penetrando los secretos de la sabiduría, sostenga que estas no son eternas? Pues si la definición recta de la verdad es la que dice[138] "Lo verdadero es lo que siempre permanece", lo que, sin embargo, permanece siempre es eterno, las razones de los números son verdaderas porque siempre e inmutablemente permanecen; y por esto son eternas. Y si alguno desea conocer más acerca de estas cuestiones, lea atentamente los libros sobre la matemática del magnífico Boecio[139].

Así, sobre la eternidad de los números en su principio, esto es, en la mónada, recibe este argumento muy breve. Si la mónada es la unidad de los números, nunca ha existido la unidad sin [655B] los números de los que es unidad. Así, si los números fluyen de la mónada como de una fuente inagotable, a pesar de que se multipliquen ilimitadamente también tienen su fin en ésta. No brotarían, ciertamente, de ésta, si antes el flujo de éstos no hubiera subsistido en ésta como su causa; ni apetecerían acabar en ella, si no conocieran, por un movimiento natural, que en ella permanecen eternamente sus causas, hacia las que no cesan de retornar siempre, por estos mismos grados por los que habían fluido desde ella, siguiendo las reglas analíticas, por las que toda desigualdad es llamada a la igualdad. Sin embargo, cualquiera estudioso halla estas reglas analíticas en la portada del segundo tratado de las matemáticas del magnífico Boecio[140], con una admirable indagación de tales naturalezas. Sin embargo, si alguno dijera también que la unidad de los números y que los mismos números existen simultánea [655C] e inseparablemente, porque no se cuentan de modo incongruente entre las cosas que existen simultánea e inseparablemente, no ha de ser negado sino más bien

---

[138] *Scriptores Hiberniae minores, Commentarium in Lucam*, XVI, 11 (CCSL 108C, p. 87, 28).

[139] Boecio, *De institutione arithmetica*, (ed. J. Y. Guillaumin, París, 1995; ed. G. Fiedlein, Leipzig, 1867; PL 63, 1079A 1168A).

[140] Boecio, *De institutione arithmetica*, II, i, 1 9 (ed. J. Y. Guillaumin, Paris, 1995, pp. 78-81; ed. G. Fiedlein, Leipzig, 1867, pp. 77 79; PL 63, 1113B 1115A).

confesado. Pero no por ello ha de creerse o entenderse que los números son eternos y carecen de principio. Pues hay mucha realidades que simultáneamente comienzan a existir, pero que, sin embargo, no por eso se deduce que subsisten. Pues no sólo la materia y la forma[141], sino también la voz y la palabra comienzan simultáneamente, simultáneamente cesan y, sin embargo, no son eternas. Pues si fueran eternas no comenzarían, ni dejarían de ser y muchas cosas de éste género.

Se ha de responder. El número[142] seis no se excluye de la unidad y de la multiplicación de los otros, sobre todo cuando solo él es perfecto en los cardinales, esto es, en la primera serie de los números que van desde uno hasta diez. Pues se realiza en sus partes, a saber, la sexta, la tercera y [655D] la mitad. En verdad, la sexta es uno, la tercera, dos, la mitad, tres, las cuales simultáneamente unidas hacen la cantidad de seis; ciertamente, uno, dos y tres se hacen seis. Hay también otra razón[143] que de modo admirable prueba la perfección del número seis, por la cual perfecciona a la primera serie de los números ordenadamente en sus partes constituidas. La sexta parte de éste, el uno, obtiene el primer lugar de los números; la tercera, el dos, el segundo; la mitad, el tres, el tercero; la mitad y la sexta, que son el tres y el uno, [656A] el cuarto; la mitad y la tercera, que son tres y dos, el quinto; todas las partes de éste simultáneamente añadidas, que son uno, dos, y tres, completan el sexto –esto es, a sí mismo–; todo entero con su sexta, esto es, seis y uno, el séptimo; todo entero con su tercera, esto es, seis y dos, el octavo; todo entero con su mitad, el noveno, seis y tres; a los que si se añade uno, en el que se establece el fin de todos los números, se realiza la cantidad diez. Por tanto, si este número perfecto –es decir, el seis– se constituye en la unidad de los números, quien se atreva a negar la eternidad de este número que reflexione y considere primero cómo el Creador de todos los seres perfeccionó toda su obra en este número seis. Donde[144] ha de notarse que no por ello el número seis es perfecto porque en él Dios consumó todos los seres que quiso crear, sino que por el contrario en él [656B] creó sus obras, para significar por la perfección del número la perfección de sus obras. Así pues, ¿acaso es creíble o verosímil que este máximo y divino prototipo, en el que Dios creó su obra,

---

141 Ver, más arriba, 647AB.

142 Euclides, *Elementa*, VII, definitio 22 (ed. I. L. Stamatis, Leipzig, 1970, p. 105). Boecio, *De institutione arithmetica*, I, xix, 9 (ed. J. Y. Guillaumin, p. 42; ed. G. Friedlein, p. 41, 6 16; PL 63, 1097D).

143 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, ii, 2 3 (CSEL 28, 1, pp. 94 96; PL 34, 296 297). Calcidio, *Commentarius*, (ed. J. H. Waszink, editio secunda, Leipzig, 1975, p. 87). Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, vi, 12 (ed. J. Willis, Leipzig, 1983, p. 265).

144 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, vii, 14 (CSEL 28, 1, p. 103, 16-21; PL 34, 301).

comenzó a existir temporalmente, cuando en él no sólo los seres que existen en los tiempos, sino también incluso los mismos tiempos, y los seres que subsisten más allá de los tiempos, fueron creados por el Creador de todos los seres? Por consiguiente, ningún sabio razonablemente dudará de la eternidad de los números recurriendo al argumento del número seis solo. Pues lo que se entiende de la eternidad de aquel, ha de entenderse de forma semejante de la perennidad de los otros. Ciertamente, fue dicho no sólo del seis solo, sino también, en general, de la totalidad de todos los números[145]: Dios hizo "todos los seres en su medida y número y peso". Pero si los lugares y los tiempos se enumeran entre todos los seres que [656C] Dios hizo, necesariamente los números inteligibles que subsisten en la sola ciencia preceden a los lugares y a los tiempos por la eternidad de su naturaleza, y se cuentan entre los seres que son no sólo eternos, sino también simultáneamente creados: sin duda, son eternos en la mónada, pero creados en sus multiplicaciones.

N. De la eternidad de los números en la mónada se ha disputado ya bastante. Es necesario, sin embargo, investigar de qué modo se crean, y dónde, y de dónde. Pues con el argumento sobre los números intentamos aseverar que todos los seres que existen por Dios, son eternos y simultáneamente creados.

A. Expuse la eternidad de la mónada y de todos los números en ésta de la mejor manera que pude. De qué modo, sin embargo, los números inteligibles según los cuales se numeran todos los seres que pueden ser numerados, cómo se hacen y dónde, y de dónde, es asunto tuyo explicarlo. Sin embargo, digo esto [656D] sabiendo que es más fácil que pueda ser buscada también y hallarse y persuadirse la eternidad de éstos que su creación.

N. Como veo, tienes buena opinión de mí, cuando me encomiendas las cuestiones más difíciles de investigar, de resolver y de demostrar. Sin embargo, lo propio mío es investigar, sin embargo de Aquél solo es propio el resolver, quien ilumina[146] las cuestiones escondidas de las tinieblas. También demostrar es propio de el mismo, porque Él solo puede abrir el sentido y el entendimiento. Pues, ¿qué puede la persuasión exterior[147], si no existe la iluminación interior? Así pues, [657A] lo que poco ha fue dicho por ti, que, ciertamente, los seres son eternos en la mónada, pero creados en sus multiplicaciones, juzgo que es la prueba previa de esta cuestión. Y si comprendiste lo que dijiste, superfluamente preguntas lo que entiendes; pero si no, habrá de ser investigado.

---

[145] *Sabiduría,* 11, 21.

[146] *I Carta a los Corintios,* 4, 5.

[147] San Agustín, *In Johannis epistulam ad Parthos*, III, 13 (PL 35, 2004). Gregorio Magno, *Homiliae XI in evangelia,* II, xxx, 3 (PL 76, 1222A).

A. Veo totalmente que los números no pueden ser creados a no ser en sus multiplicaciones. Pues en la mónada son eternos. No veo todavía, sin embargo, de qué modo se crean, o dónde, o de dónde; y por ello te pido que abras el conocimiento de estas cuestiones.

N. No dudamos que todos los números están causalmente –esto es, por la capacidad y la potencialidad– siempre en la mónada.

A. Dudar de esto es propio de los menos inteligentes.

N. Sin embargo –según considero– comprendes que la mónada subsiste eternamente en la sabiduría y en la ciencia.

A. Si pensara de otro modo, sería ajeno al verdadero conocimiento de la misma mónada. [657B]

N. No piensas que unos números –como opino– han sido creados en la mónada por la capacidad y la potencialidad, y otros por el acto y el ejercicio en los géneros y en las especies de los números inteligibles, pero que los que fluyen son los mismos.

A. No son diferentes sino los mismos, pero de otro modo.

N. Di, te ruego, de qué otro modo.

A. Ciertamente, en la mónada por la capacidad y la potencialidad, en los géneros y en las formas, sin embargo, por el acto y el ejercicio.

N. Rectamente respondiste. Por tanto, ¿acaso no ves que estos mismos números allí donde subsisten por la capacidad y la potencialidad existen causalmente –esto es, en la mónada–, pero que allí, sin embargo, donde subsisten por acto y ejercicio han sido creados?

A. Vas demasiado deprisa. En el camino del razonamiento ha de entrarse despacio, para que no establezcamos algo incauta e imprudentemente. Así pues, antes hay que investigar qué sea la capacidad y qué sea la potencialidad de los números en la mónada, [657C] y qué sea el acto de estos y qué el ejercicio en los géneros y en las formas.

*[Sobre la virtualidad y potencialidad de los números. Sobre la actualidad y la efectividad de los números. De los diversos grados de descenso de los números].*

N. La virtualidad es –como considero– la virtud sustancial de éstos, por la que subsisten eterna e inconmutablemente en la mónada; sin embargo la potencialidad es la posibilidad por la que pueden multiplicarse en los géneros y en las especies, y hacerse manifiestos en el entendimiento por ciertas distinciones de los términos, por las diversidades de las cantidades, por los intervalos de las diferencias y por la admirable igualdad e indisoluble consonancia de las proporcionalidades y de las proporciones. El acto es propio del movimiento del espíritu que contempla, en sí mismo y en los números, la multiplicación de los números que proceden desde la mónada hasta los di-

versos géneros y las diferentes especies, antes de que lleguen a las imágenes del pensamiento, esto es, [657D] del que considera por el purísimo ojo del entendimiento los mismos números por encima de la cantidad, y de la cualidad, y de los lugares, y de los tiempos, en la simplicidad de su naturaleza incorpórea carente de toda imagen. Para definirlo brevemente: el acto es el modo del espíritu que intuye los números purísimos en su naturaleza sin ninguna representación en alguna imagen. Sin embargo, es necesario que el movimiento de este espíritu, a los números purísimos –a los que considera en el interior de sí mismo– los entregue a las imágenes de la memoria como materializados en ciertos cuerpos, y allí [658A] los ordene y trate las razones de éstos más fácilmente, y allí fuera, significados con algunos signos de los sentidos corporales, los entregue al conocimiento de los demás[a]. Pues como –usando de un ejemplo– un proyecto o cualquier arte natural, cuando está contenido en las más secretas profundidades de la naturaleza intelectual[148], subsiste simultáneamente y constituido como una unidad simple, sin partes o divisiones, sin cantidad o cualidad, sin lugar ni tiempo, y totalmente separado de todos los accidentes, y apenas conocido para el solo entendimiento –pues el entendimiento no es el creador de las artes naturales, sino el inventor, si bien no las encuentra fuera, sino dentro de sí mismo–, cuando, sin embargo, el mismo arte, desde sus arcanos en los que está simultáneamente en el espíritu en el que existe, comienza a descender por una progresión inteligible a la razón, inmediatamente después, poco a poco, comienza a revelar sus reglas ocultas en las divisiones y las diferencias manifiestas, sin embargo, purísimas y alejadas todavía de toda imaginación [658C] –y esta primera procesión del arte, desde la misma ciencia, en la que subsiste originariamente[149], se realiza a través del paso del entendimiento a la razón por un acto del propio entendimiento: ciertamente, todo lo que proviene desde los secretos de la naturaleza hasta la razón, accede por la acción del entendimiento–; sin embargo, de nuevo, como en un segundo proceso, este mismo arte, descendiendo desde la razón a la memoria poco a poco más visiblemente, se manifiesta a sí misma

---

[a] Y no consideres que yo quiero persuadir que los mismos números se multiplican y se crean por el entendimiento o por la razón, y no por el mismo Creador, multiplicador, ordenador de todos los seres. Pues si por algún entendimiento creado sufrieran los números primeramente su multiplicación, no estaría en ellos la divina e inefable e inmutabilidad y la armonía de las razones. Por consiguiente, no se ha de pensar por esto que el entendimiento crea los números intelectuales, sino que los contempla en sí mismo. Sin embargo, ha de creerse que se hacen en los entendimientos, humanos o angélicos, por el único Creador de todos los seres, por el cual también han sido creados eternamente en la mónada. A través de los entendimientos, sin embargo, descienden al conocimiento. [658B]

148 Ver, *Periphyseon*, I, 444CD (CCCM 161, 112).

149 Ver, más arriba, 632D.

más claramente en las imágenes como en ciertas formas; sin embargo, por un tercer descenso se difunde a los sentidos corpóreos, donde manifiesta su poder en los signos sensibles por los géneros y especies y todas sus divisiones y subdivisiones y particiones, de forma que los números inteligibles se difunden desde la mónada para que brillen de algún modo en el entendimiento, para que después, fluyendo desde el ánimo a la razón se hagan más claros [658D] e inmediatamente después, pasando las imágenes desde la razón a la memoria, reciban desde la naturaleza de la misma memoria las apariciones imaginadas, en las que manifiesten mejor las virtudes de sus múltiples formas a quienes las buscan, después descienden a los sentidos, y por último a las figuras.

Así pues, ¿no ves aquellas tres cosas que preguntabas, el cómo, el dónde y de dónde? ¿De dónde? De la mónada. ¿Dónde? En el entendimiento. ¿De qué modo? Por diversos grados: en primer lugar, desde ellos mismos [659A] al entendimiento, desde el entendimiento a la razón, desde la razón a la memoria, desde la memoria a los sentidos corpóreos, y si es necesario, a causa de la utilidad de los que aprenden, descienden en el último grado, desde los sentidos a las figuras visibles.

A. Ahora lo comprendo perfecta y claramente.

*[Sobre la distinción entre la fantasía y el fantasma]*

N. Así pues, no te está oculto –como opino– que los números no son sólo eternos sino también creados; eternos, en verdad, en la mónada; creados, sin embargo, en sus múltiples descensos. Es decir, primeramente son creados en el entendimiento de los que los contemplan en sí mismos. Y este modo de crearse está muy alejado de los sentidos. Pues se dice que se crean en el entendimiento de quienes los comprenden. Pues cuando subsisten en la mónada superan a todo entendimiento por su inefable unidad, excepto a éste solo –es decir, al divino–, a quien nada en ningún lugar le está oculto. Pues Él mismo es el entendimiento de todos los seres, incluso es todos los seres. [659B] Pues no se trata ahora de la misma mónada, que es la sola causa creadora de todos los seres visibles e invisibles, sino de aquella mónada creada en la que todos los números subsisten causalmente, uniformemente, razonablemente y siempre, y de la que fluyen multiformemente. En segundo lugar, en verdad, se crean en la razón, en la cual se dice que se crean a causa de que en ella se muestran más manifiestamente, todavía, sin embargo, por sí mismos sin ningún aspecto de imagen. Después se realizan en la memoria y en ciertas imágenes para los sentidos.

Sin embargo, las mismas imágenes[150] se toman o de la naturaleza de la memoria –es decir, de la parte del alma que está dedicada a la formación de

[150] San Isidoro, *De differentiis verborum*, I, 216 (PL 83, 32BC).

las imágenes– o externamente desde la superficie de los cuerpos a través de los sentidos exteriores. Sien embargo, las que vienen del exterior se llaman propiamente fantasías, empero, las que proceden de la [659C] memoria, fantasmas. Por ejemplo, la fantasía es la imagen que tomada de cierto cuerpo o color o espacio visto por mi a través del sentido, finjo verla en mi memoria; sin embargo, el fantasma es aquella imagen que finjo sobre algo nunca visto por mí, imagen que no inmerecidamente se llama falsa, porque aquello que pienso o no es por completo, o si es, no es así como la imagino. Donde hay que notar, si seguimos a San Agustín[151], que el fantasma no nace de ninguna otra parte sino de la fantasía. Pues es –como el mismo dice– la imagen de la imagen, esto es, la imagen que nace de otra imagen[a]. Pues los griegos entienden de otro modo qué sea el fantasma[152]. Ya que dicen que el fantasma es el conocimiento que es recibido en el ánimo desde los sentidos naturales a través de las imágenes de éstos.

A. Por tanto –si no me equivoco– aseveras que los números creados han sido creados eternamente en la mónada doblemente. Pues o se hacen puros en sí mismos en el ánimo y en la razón y en [660A] la inteligencia simple mostrándose libres de toda imaginación, o en la memoria y en el sentido corpóreo mezclados a ciertas imaginaciones y como hechos de cierta y en determinada materia.

N. Así es. Pero, porque añadiste "hechos de y en cierta materia", no has comprendido con suficiente agudeza. Pues las fantasías que reciben en la memoria o en el sentido, para que se muestren en ellos no se crean de cierta materia, sino que nacen incorpóreas de las propiedades incorpóreas. Pues no se realizan de la materia de las cosas corpóreas, sino de aquella especie que sin duda es incorpórea, y se comprenden desde los aspectos que no son cuerpos sino en torno a los cuerpos. Y por esto nada es más conveniente y más natural que muestren su poder, como los números inteligibles, habiendo sido tomados en las formas incorpóreas [660B] y desde sus propiedades incorpóreas, pasen también creados de un modo inefable a la generación sensible. Y habiendo visto estas razones, no diría alguno sin razón que las mismas fantasías –imágenes–, en las que los números se manifiestan a los

---

[151] San Agustín, *De musica*, VI, xi, 32 (PL 32, 1180). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 447A (CCCM 161, 198); II, 573C (CCCM 162, p 65, *Marginalia*, 540 547).

[a] Ejemplo: tengo la fantasía imagen del sol que sale cotidianamente que recibí por la especie de forma de disco del mismo, y de nuevo finjo en mil formas solares a semejanza de la misma fantasía en la memoria, mayores o menores según el arbitrio de mi pensamiento. Y por esto son falsas, porque no imitan nada de la verdad.

[152] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XV, 21 30 (CCSG 18, p. 131; PG 91, 1236A).

ojos interiores de los que numeran, no provienen de otro lugar sino de los mismos números inteligibles. Pues si la multitud de las formas sensibles en las que es contenida la materia para que pueda ser percibida por los sentidos, –ciertamente, por sí misma invisible e informe–, lleva al origen desde los números inteligibles, y desde la misma –es decir, desde la multitud de las formas– se conforma la memoria por las imágenes a través de los sentidos corpóreos, nada queda sino que comprendamos que los números inteligibles fluyen desde la mónada de una doble manera, [660C] y creados en la memoria se multipliquen por la mirada de la mente, se dividan, se comparen, se acumulen, se unan. Pues –como dijimos– o descienden a la razón a través del entendimiento y desde la razón a la memoria, o por las especies de las cosas visibles a los sentidos corpóreos. Y de nuevo, desde los mismos confluyen a la memoria, en la que recibiendo las imágenes se hacen las formas, y caen bajo los sentidos interiores. Y por esto los números sufren ser percibidos de cualquier modo, no tomando de otro lugar la ocasión de su aparición para ser percibidos, sino de sí mismos. Por consiguiente, no sólo son eternos en la mónada, sino que también aparecen creados por sí mismos en cualquier parte de la naturaleza, esto es, en el entendimiento, o en la razón sin que medie ninguna imaginación, o en la memoria formada desde las especies sensibles de los seres, creándose ciertas imágenes de sí mismos en las que aparecen como creados. [660D]

A. Sobre los números ya se habló suficientemente. Pues con estos argumentos se demuestra y se comprende más claramente en qué son eternos y en qué y de qué manera padecen ser creados, de forma que no inmerecidamente veamos que estos son no sólo eternos sino también creados. Pero espero atento hacia dónde conduzcan estos argumentos. Pues no han sido introducidos por sí mismos, sino por causa de que se pruebe alguna otra cuestión.

N. Me admiro de que tan pronto te olvidaste. ¿Acaso poco antes no me pediste [661A] ejemplos naturales con los que pudiera introducirte en el conocimiento de estos problemas de los que discutíamos, esto es, de cómo todos los seres que provienen de Dios son no sólo eternos, sino también simultáneamente creados, y especialmente de qué modo el mismo Dios no sólo es el Creador de todos, sino también se crea en todos? Pues este es el punto crucial de todo nuestro presente razonamiento.

A. Ya vuelvo en mí. Pues estupefacto por la dificultad de las cuestiones tratadas y por la teoría de los seres, todavía desconocida para mí, me sucedió –como a muchos– que tuve un momento de enajenación[153]. Pues, ¿quién

[153] Cfr. *Salmos*, 67, 28. San Isidoro, *Etymologiae*, VII, viii, 33. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem, Marginalia* ad LXVII, 111 (CCSG 18, p. 287).

entre las personas poco instruidas y de quienes no han ascendido todavía al vértice más sublime de la sabiduría, no sufrirá un eclipse de sus facultades, al pensar en tales problemas, escuchando hablar primeramente de la creación eterna de los números en la mónada por el Creador de todos los seres, y de la procesión de éstos mismos números en los géneros y en las especies, en los que se dice que son creados, porque [661B] es en estos géneros y en estas especies en los que los números son conocidos por los entendimientos; después, al oír hablar como de un segundo nacimiento en la razón, en la que desarrollan sus propiedades con mayor claridad; por último, al oír hablar de su creación en la memoria y en los sentidos corporales, donde los números ya no se forman a partir de una materia extrínseca, sino que son creados a partir de ellos mismos, llegando a estar dotados de fantasías, e incluso también de teofanías, ya que nosotros no podemos dudar de que todo lo que se forma en la memoria a partir de la naturaleza debe su origen a Dios? Sin embargo, ahora –como despierto y volviendo en mí mismo y viendo más abundantemente el rayo de luz interior– comienzo a conocer las soluciones que fueron expuestas por ti. Pues intentas, según opino, convencer de que todos los números desde la mónada, como manando desde una fuente –a semejanza de dos ríos que surgieran de una vena de agua– fluyen, y separados en dos arroyos, de los que uno corre por los canales interiores [661C] de la naturaleza –esto es, por el entendimiento y la razón–, el otro por las especies exteriores de las cosas visibles y por los sentidos, mientras simultáneamente confluyen en la memoria, en la que se forman de múltiples maneras. Pero no veo con suficiente claridad cómo pueden aparecer los seres incorpóreos que superan por la demasiada excelencia de su naturaleza, no sólo a los sentidos corpóreos sino también a la memoria y a la imaginación, en la memoria o en los sentidos, esto es, cómo pueden aparecer en las imágenes y en las figuras visibles, como en ciertos cuerpos.

N. Considero que tú comprenderás todo esto con un solo ejemplo. Así pues, como dijiste, los números fluyen de la mónada y confluyen en la memoria. Sobre esta cuestión que, sin embargo, no ves con suficiente claridad, recibe mi opinión. La naturaleza de los fenómenos espirituales no cae bajo las posibilidades de comprensión del entendimiento, de forma que [661D] expongamos la razón de todos los fenómenos singulares que tienen lugar desde la naturaleza, o en ella, o por ella. Pues suelen aparecer en la naturaleza muchos fenómenos que no tienen lugar según las leyes conocidas o desconocidas de la naturaleza, sino que se hacen de modo inefable y admirable, más allá de toda ley por la voluntad divina, la cual no es limitada por ninguna ley –pues es ley de leyes y razón de razones–. ¿Así pues, quién –si es

interrogado– puede explicar de qué modo el alma de Moisés[154] [662A] apareció visiblemente cuando se hizo la transformación del Señor? Pues no hay que escuchar a quienes juzgan que éste resucitó en el cuerpo temporalmente para que apareciera simultáneamente con Elías de forma visible en el monte no por sí mismo, sino en su cuerpo, y de nuevo regresó al sepulcro. Por tanto, ¿quién podrá decir por qué razón el alma incorpórea e invisible fue vista visible y de modo corpóreo, cuando no apareció ni en su cuerpo, ni en ninguna materia sensible tomada de ninguna otra parte? Sino que, por un poder admirable y conocido sólo por Dios, el espíritu invisible se hizo visible por él. ¿Qué habrás de decir sobre el alma[155] del profeta Samuel? ¿De qué modo visible habló a Saúl? [662B] Ciertamente, no hay que creer a quienes dicen que no apareció él mismo sino algún simulacro con apariencia de él, juzgando que es indigno que el alma santa sea llamada desde los infiernos por los encantamientos de la pitonisa, no advirtiendo que la divina providencia administra la naturaleza de las cosas no menos por los espíritus impuros que por los puros. Sin embargo, consta que el alma de Samuel profetizó a través del rey que le había consultado por sí misma visiblemente, no en el cuerpo ni en ningún otro simulacro. Y si a alguno esto le parece[156] increíble o dudoso, que lea a San Agustín. Nosotros, sin embargo, recurramos a los ejemplos muy manifiestos de la naturaleza, de los que ninguno de quienes filosofan rectamente discute. [662C]

A. Indica, te ruego, quiénes son aquellos.

N. Los sabios dicen que las formas de los seres son incorpóreas. La misma opinión profesan también acerca de los colores. Pues afirman que estos son incorpóreos según la verdadera razón consultada. .

A. Cualquiera que dude de esto no tiene sitio entre los filósofos.

N. Por tanto, si las formas y los colores se cuentan en el número de las cosas incorpóreas, di –si puedes– por qué razón caen bajo los sentidos corporales. Pues todo lo que se siente no puede sentirse de otro modo sino en la forma coloreada.

A. Considero que las formas y los colores no pueden aparecer por sí mismos, sino que aparecen en alguna materia existente por debajo de ellos.

N. Me sorprendo mucho de por qué te alejas tanto de la filosofía.

A. Ignoro en qué.

---

[154] *San Mateo,* 17, 3. *San Marcos*, 9, 3. *San Lucas,* 9, 30 33.

[155] *I Samuel*, 28, 7 20.

[156] San Agustín, *De cura pro mortuis gerenda*, XV, 18 (CSEL 41, p. 651, 17; p. 652, 9; PL 40, 606).

N. ¿No te das cuenta [662D] de que te has equivocado cuando dijiste que las formas y los colores por sí no pueden caer bajo los sentidos a no ser en alguna materia, cuando la misma materia careciendo absolutamente de forma y de color es invisible e incorpórea? Y por esto es necesario que expongas de qué modo las formas y los colores, que son de naturalezas incorpóreas, puede, sin embargo, hacerse perceptibles por los sentidos corpóreos en la materia tomada en ella misma, es decir, en la materia incorpórea privada de forma y de color [663A]. Por consiguiente, más razonablemente dirías que la materia informe aparece sensiblemente en los colores y en las formas que las formas y los colores en la materia.

A. No niego que ahora me he equivocado, engañado por el hábito del falso razonamiento; y ya casi ignoro qué debo hacer.

*[Cómo se producen los cuerpos a partir de las propiedades incorpóreas]*

N. ¿No te acuerdas[157] lo que fue establecido sobre la misma materia entre nosotros en el primer libro, en el que discutimos que la misma se hace desde la unión de las cosas inteligibles? Ciertamente, las cantidades y las cualidades,

| | |
|---|---|
| siendo incorpóreas, reuniéndose en un compuesto | siendo por sí mismas, son incorpóreas; sin embargo, reuniéndose en un compuesto |

hacen a la materia informe, la cual, una vez añadidas las formas y los colores incorpóreos, se moldea en los diversos cuerpos.

A. Lo recuerdo completamente.

N. Así pues, de las cosas incorpóreas nacen los cuerpos. [663B]

A. No lo puedo negar. Pues se dedujo de las antedichas razones.

*[Sobre la nada].*

N. Por tanto, los cuerpos se crean no de la nada, sino de algo. Pues no hay quien diga que las circunstancias de estos son nada, a saber, las cantidades y cualidades, las formas o especies, los colores, los espacios de longitud, latitud, altura, y juntamente con estos, los lugares y los tiempos. Y si abstrajeses estas circunstancias, los cuerpos no existirán; si los unieras, inmediatamente se producen, o bien los generales, como son los cuatro máximos cuerpos del mundo, o los particulares, y distribuidos en los seres individuales. Y no negarás que se componen de estos cuatro elementos –como considero–, porque en ellos se disuelven.

---

[157] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 501B 503D (CCCM 161, 2525 2635).

A. No lo negaré. Pero diría que aquellos elementos por sí simples y por cuya composición se producen todos los cuerpos, han sido creados de la nada.

N. Por tanto, ¿qué has de decir de las causas primordiales, de las que hablamos muchas cosas? [663C] Pues se ha de investigar por qué se llaman causas, si no se adelantan a sus efectos. Ciertamente, si todos los cuerpos se hacen de los elementos, pero los elementos de la nada, parecerá que la causa de aquellos es la nada, no, sin embargo, estas mismas causas a las que Dios Padre creó en su Verbo. Y si fuera así, la nada no será nada, sino que será la causa. Pero si fuera la causa, será mejor que estos de los que es causa. Y necesariamente se seguirá que o el Verbo de Dios es nada en el que el Padre creó todos los seres –lo que parecerá que el impío lo dice por privación[a]–, o se pone alguna causa fuera del Verbo, que se llama nada, de la que Dios creó todos los seres, y en la que constituyó todos los seres antes de que fueran creados. Pues de otro modo, no es causa. Y si [663D] es así, no veo por qué razón se llama nada. Ciertamente, diría que ésta es todos los seres antes que nada. Pues en la causa subsisten causal y primordialmente todos los seres de los que es causa.

A. Me siento forzado a confesar que los cuatro elementos de este mundo subsisten en las causas primordiales. Pues son causas no de algunos, sino de todos los seres visibles e invisibles, y nada se percibe en el orden de todas las naturalezas por el sentido, o por la razón, o por el entendimiento, que no [664A] proceda de éstas y que no subsista causalmente en ellas.

N. Lo has comprendido bien. Por consiguiente –si no me equivoco– no negarás que todos los cuerpos compuestos y disolubles, que ocupan el último lugar de todas las naturalezas, existen por alguno, no, sin embargo, por la nada.

A. No lo negaré. Pues se forman de las cualidades y de las cantidades de los cuerpos simples e invisibles e incompresibles para los sentidos. Y por esto se llaman[158] elementos, porque dicen los investigadores de las naturalezas que por la unión de aquellos se componen todos los cuerpos, y en ellos se disuelven y se preservan. Suelen llamarse también católicos, esto es, universales; de ellos, ciertamente, se hacen los propios cuerpos singulares. De nuevo, confieso que los elementos no han sido creados de la nada, sino que proceden de las causas primordiales. Ninguno de los fieles duda que estas causas primordiales han sido creadas sincrónica y sintéticamente [664B] en el

---

[a] [pues se halla en la teología la negación en relación al Verbo, por la excelencia de la naturaleza, pero no en el sentido de una privación de la sustancia].

[158] San Isidoro, *Etymologiae*, XIII, iii, 2.

Verbo de Dios, escuchando al profeta que dice[159] a Dios: "Hiciste todos los seres en la Sabiduría" y mirando la portada de la Santa Escritura en la que se escribió[160]: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra".

N. Resta, por tanto, que indaguemos sobre las mismas causas primordiales si han sido creadas en el Verbo de Dios de la nada, o siempre existían en Él. Y si siempre existían en Él, no hubo un momento en el que no existían; puesto que aquel Verbo en el que existían, no hubo un momento en el que no existió. Y si siempre existían en Éste, ¿de qué modo fueron creadas en el mismo de la nada? Pues no conviene a la razón que estas causas que siempre existían comenzasen a crearse de la nada. Y si alguno dijera que "aquella nada de la que han sido creadas, siempre existía, y siempre fueron creadas de ella" se le pregunta dónde existía siempre aquella nada, si en el Verbo [664C] de Dios en el que todos los seres subsisten, o fuera del Verbo por sí misma. Si respondiera "Siempre existía en el Verbo", se le opone: no era, por tanto, nada, sino algún principio superior. Ciertamente, todos los seres que en el Verbo de Dios subsisten, subsisten verdadera y naturalmente. Y en el orden de las causas primordiales se contará la que se consideraba nada, y de la que todos los seres se dicen creados. Si se considerase la nada por sí fuera del Verbo, se estimará[161] que se establecen dos principios contrarios recíprocamente entre sí como los Maniqueos. En verdad, muchos de los filósofos seculares juzgaron que la materia informe, de la cual creó todas sus obras, era coeterna a Dios. Y por esto llamaban a esta materia nada, porque antes que recibiera las formas y las especies de Dios, en nada se manifestaba y aparecía como absolutamente nada. Pues [664D] cualquier cosa que carece totalmente de forma y de especie no inmerecidamente puede ser llamada nada. Pero a todos estos engaños expulsó la luz de la verdad, predicando que todos los seres existen por un único Principio y nada se halla en la naturaleza de los seres visibles e invisibles, que llegue a la especie propia por cualquier modo de generación[162], que no conste que haya sido creado eternamente en el Verbo unigénito de Dios, en el que todos los seres son uno; y proclamando que el mismo Dios no recurrió a ninguna materia o causa exterior para crear la totalidad de los seres en su Sabiduría, [665A] porque fuera de Él no subsiste nada, o que dentro de Él no se halló nada que no le sea coesencial, de lo que hubiera creado en su Sabiduría los seres que quiso que se crearan.

---

159 *Salmos,* 103, 24.

160 *Génesis,* 1, 1. (*Vetus Latina*).

161 San Agustín, *Contra Faustum*, XXI, 1 (CSEL 25, pp. 568 569; PL 42, 387 388).

162 San Agustín, *De Trinitate*, VI, x, 11 (CCSL 50, p. 241, 16 24; PL 42, 931). Ver, más arriba, 626B.

Por consiguiente, no existe lugar para la nada ni fuera ni dentro de Dios, y, sin embargo se cree no en vano que creó todos los seres de la nada. Y por esto, ninguna otra cosa se da a entender cuando oímos[163] que todos los seres son creados de la nada, sino que hubo un momento en el que los seres no existían todavía. Y por esto no incongruentemente decimos: siempre existían, siempre no existían, y no hubo un momento en el que no existían, y hubo un momento en el que no existían. En verdad[164], siempre existían en el Verbo de Dios causalmente por la capacidad y la potencia, más allá de todos los lugares y de todos los tiempos, más allá de toda generación creada local y temporalmente, más allá de toda forma y especie conocida por el sentido o por el entendimiento, más allá de toda cualidad y [665B] cantidad y de los demás accidentes[165], por los cuales la sustancia de cada una de las criaturas se comprende que existe, pero no qué es. Y siempre no existían; pues antes que brotaran por generación en las formas y en las especies, en los lugares y en los tiempos, y en todos los accidentes, que acaecen a la subsistencia eterna de estos en el Verbo de Dios inconmutablemente creada, no existían en la generación, no existían local ni temporalmente, ni en las propias formas y especies a las que los accidentes no alcanzan. Y por esto se dice[166], no sin razón, de éstas: "No hubo un momento en el que no existían", porque siempre subsisten en el Verbo de Dios, en el que ni comienzan a ser –pues la eternidad es infinita–, y "Hubo un momento en el que no existían"; [665C] pues temporalmente comenzaron a existir por generación porque no existían, esto es, aparecen en las formas y en las especies.

Por consiguiente, si alguno hubiera observado atentamente la naturaleza, no hallaría ninguna criatura que cayera bajo los sentidos o los entendimientos de la que verdaderamente no pudiera decirse: siempre existía, y existe, y existirá, y siempre no existía, ni existe, ni existirá. En verdad, la naturaleza originaria de las criaturas inconmutablemente, no sólo existía sino que existe, y existirá en la Sabiduría de Dios a través de las causas primordiales. Pero, porque la misma naturaleza fue conocida por Dios solo, en verdad, supera a todo sentido y al entendimiento de toda criatura y todavía no puede cono-

---

[163] *II Macabeos*,. 7, 28.

[164] Cfr. Boecio, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima*, I, 10 (CSEL 48, p. 27, 12 16; PL 64, 20B).

[165] Ver, Aristóteles, *Analítica posteriora*, II, 1, 89B23 35. Gregorio Nacianceno, *Oratio XXVIII*, 5 (PG 36, 32BC; SC 250, pp. 108 110). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johan nem*, VI, 538 540; XIII, 137 148; XXX, 4 13 (CCSG 18, pp. 62, 127 128, 167; PG 91, 1133C, 1229BC, 1288B).

[166] Cfr. Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I, 23, 5 (CSEL 83, 1, p. 93). San Ambrosio, *De fide*, I, xix, 123 (CSEL 78, p. 52).

cerse por ningún entendimiento creado qué es, comienza por la generación a recibir temporalmente las cantidades y las cualidades, en las que –como recubierta por ciertos vestidos– puede manifestar que existe, [665D] pero no qué es. Comienza, por tanto, a existir en cierto modo, no en cuanto subsiste en las causas primordiales sino en cuanto recibe el poder manifestarse a través de las causas temporales. Llamo, en efecto, causas temporales a las cualidades y a las cantidades y a todas las demás que acontecen a las sustancias temporalmente por la generación. Y por esto se dice de ellas: hubo un momento en que no existían. Pues no siempre aparecían en los accidentes. Por la misma razón, también ahora [666A] se dice que existían y existen, y verdaderamente también siempre habrán de existir, en cuanto subsisten en sus causas; en cuanto, sin embargo, a los accidentes que les suceden desde fuera, se dice que existen, pero ni verdaderamente ni siempre existen. Pues se disuelven en los elementos de los que fueron formadas, y no existirán ni siempre ni verdaderamente, cuando toda sustancia se purifique de todos los accidentes corruptibles y se separe de todas aquellas propiedades que no pertenecen al estado de su propia naturaleza, adornada por su indisoluble simplicidad con las únicas propiedades naturales, y embellecida en los hombres que son buenos, por los dones de la gracia, glorificada por la contemplación de la eterna felicidad más allá de toda naturaleza y de la suya propia, y convertida en el mismo Dios y haya sido hecha Dios, no por naturaleza, sino por gracia. Así pues, consideradas estas razones, ¿quién no concederá, salvo que sea demasiado [666B] obtuso, o demasiado contencioso, que todos los seres que existen a partir de Dios, son no sólo eternos, sino también simultáneamente creados?

A. Estos argumentos me han persuadido muy claramente. Pero no ha sido alejada de mi todavía toda la ambigüedad. Pues quitada toda ambigüedad, veo claramente lo que dijiste: por esta razón, todos los seres que existen a partir de Dios no solamente son eternos, sino también creados; porque en el Verbo de Dios son eternos[167] y, como dice San Agustín, "no creados" por una existencia sustancialmente, sino creados temporalmente por la generación en las formas y en las especies y en los accidentes. Porque en verdad fue escrito[168]: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra", y "Hiciste todos los seres en la Sabiduría"[169], me siento forzado a confesar que todos

---

[167] Beda, *De natura rerum liber*, I, (CCSL 123A, p. 192, 1 8). Ver, más arriba, 640B y *Peri physeon*, II, 558D (CCCM 162, 1041 1042).

[168] *Génesis*, 1, 1. (*Vetus Latina*).

[169] *Salmos*, 103, 24.

los seres son no sólo eternos en el Verbo de Dios, sino también creados[a]. Pero no puedo ver con claridad de qué modo pueda convenir esto a la razón.

N. Así pues, ¿acaso juzgas que yo he querido enseñar que todos los seres, en cuanto son eternos, son eternos en el Verbo de Dios, sin embargo en cuanto son creados, han sido creados fuera del Verbo? Pues no consideras que convenga a las razones de la verdad que la totalidad de la naturaleza creada sea, en el Verbo, a la vez eterna y creada.

A. No pensaba que tú enseñases así. Pues no considero que ninguno de los que filosofan rectamente juzgue que la parte eterna de la totalidad subsista en el Verbo de Dios, y que la otra parte haya sido creada temporalmente. Pues ni la Santa Escritura nos permite pensar tales cosas, [666D] la cual dice en el Salmo[170]: "Hiciste todos los seres en la Sabiduría". En el Génesis[171]: "En el principio, hizo Dios el cielo y la tierra". El Apóstol dice[b]: "En el cual fueron creados todos los seres que existen en el cielo y en la tierra, visibles o invisibles, tronos o dominaciones o principados o potestades; todas fueron creadas a partir de Él y por Él y en Él". En el Evangelio[172]: "Todos los seres fueron hechos por Él, y sin Él nada fue hecho". Ni [667A] la razón: nada sustancial o accidental puede hallarse fuera del Verbo. Pues clama: todos los seres que son y que no son –no me refiero según la privación, sino según la excelencia– están contenidos el Verbo, y en Él están todas las cosas que son y las que no son. Pertenecen al ser, en verdad, las que se deducen por el entendimiento o por el sentido; no pertenecen al ser, empero, las que superan todo sentido y todo entendimiento. Que, sin embargo, todos los seres en el Verbo de Dios son no sólo eternos, sino también simultáneamente creados, lo testifica el teólogo Juan[173] –que bebe del pecho de la sabiduría las aguas eternas y verdaderas de la inteligencia– di-

---

[a] [me refiero a todos los seres visibles e invisibles, temporales y eternos, [666C] a todas las causas primordiales con todos sus efectos, con las que se realiza el orden de los siglos local y temporalmente y se completa este mundo visible].

[170] *Salmos,* 103, 24.

[171] *Génesis,* 1, 1.

[b] *Carta a los Colosenses,* 1, 16.

[172] *San Juan,* 1, 3.

[173] San Agustín, *De consensu evangelistarum*, I, iv, 7 (CSEL, 43, p. 7, 11 16; PL 34, 1045). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, LIII, 5 9 (CCSG 18, p. 233; PG 91, 1380D 1381A).

ciendo[174]: "Lo que fue hecho en él mismo era la vida". O que alguno separe como Agustín así: lo que fue hecho en él, local y temporalmente, en el mismo era la vida. Pues de ningún modo se ha de creer o considerar que el muy ingenioso investigador de la verdad [667B], San Agustín, quisiera separar este versículo en el evangelio para insinuar que lo que fue creado local y temporalmente, no fue creado en el Verbo, sino como fuera del Verbo, cuando este mismo –es decir, San Agustín– enseña muy manifiestamente que no sólo los tiempos, sino también los lugares, juntamente con los seres que en ellos han sido creados, en el Verbo de Dios han sido creados eternamente, interpretando verazmente al apóstol que dice[175] sobre el Verbo: "En el que han sido creados todos los seres que existen en el cielo y en la tierra, visibles o invisibles". Y por esto, si los lugares y los tiempos, con todos los seres que en ellos se contienen, están en el número de los seres visibles –es decir, de los sensibles– y todos los seres visibles, siendo testigo el Apóstol, fueron creados en el Verbo, por tanto los lugares y los tiempos y todos los seres que hay en ellos han sido creados en el Verbo. O simplemente, la opinión citada [667C] del evangelista, según la interpretan otros, querría decir lo siguiente: "lo que fue hecho en el mismo", y así distinguiría como comenzando otra frase "era la vida"[a], para que entendamos: lo que fue hecho en el mismo, temporal y localmente por generación, era la vida desde toda la eternidad en Él, de modo causal, es decir, a través de la creación en las causas primordiales de todos los seres.

N. Por tanto, no dudas que todas las causas de todos los seres y todos los efectos de las causas son eternas y creadas en el Verbo, ni consideras que yo enseño de otro modo.

A. Sobre la eternidad de todos los seres y sobre la creación de éstos en el Verbo, ni dudo ni considero que tú enseñases de otra manera. Pero sólo busco de qué manera en el Verbo, coeterno al Padre, todos los seres son eternos simultáneamente y creados. [667D] Pues –como juzgo– no conviene a la razón que los seres creados sean eternos, y los eternos creados. Ciertamente, parecerá que no existe ninguna diferencia entre la eternidad del universo en el Verbo y la creación, si la eternidad es creada y la creación eterna.

N. Me admiro y mucho me conmuevo por qué buscas la razón en estas cosas en las que falta toda razón, [668A] o la comprensión en las que superan todo entendimiento. ¿Acaso consideras que el propósito de la Sabiduría

---

[174] *San Juan,* 1, 3 4. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, V, xiv, 31 32 (CSEL 28, 1, pp. 157 158; PL 34, 331 332); *In Johannis Evangelium*, I, 16 (CCSL 36, pp. 9 10; PL 35, 1387). Eriúgena, *Vox spiritualis*, IX, 16 30 (SC 151, pp. 242 244; PL 122, 288BC).

[175] *Carta a los Colosenses,* 1, 16.

[a] [en efecto, así encontramos distintos códices de los griegos].

divina puede hacerse manifiesto a los entendimientos humanos o angélicos, cuando lees que aquellos animales místicos tapan con sus alas, no sólo los rostros, sino también los pies, esto es, que intuyen la altura del poder divino, preguntándose con inquietud sobre toda la naturaleza creada y la profundidad[176] de la misma, en estos seres que fueron creados por ella, y en ella y desde ella?[a]. Por tanto, si los entendimientos más puros[177] –de los que la teología anticipó los símbolos por los animales citados y entre los cuales y el Verbo no hay ninguna mediación, excepto las causas primordiales– temen mucho inspeccionar la excelsitud de la divina claridad[178] sobre todos los seres, y del poder y sabiduría difundida a todos los seres desde el supremo hasta el más bajo alcanzando de un confín a otro –esto es, desde el principio de la criatura intelectual hasta el gusano más pequeño–, que conocen que la capacidad de su naturaleza no basta para considerar estas cosas, ¿por qué intentamos nosotros, todavía cargados por la carne, dar razón de la divina providencia y de su operación? [668C] Cuando ha de pensarse como la sola voluntad divina, que obra todas las cosas como quiere porque es omnipotente, e imprime las razones naturales ocultas e inescrutables a todos los seres porque es la razón sobrenatural de todos los seres. Pues nada hay más secreto[179] que ella, nada más evidentemente difícil saber donde reside, más difícil saber dónde no reside, luz inefable presente siempre a todos los ojos intelectuales, y que, sin embargo, de ningún entendimiento es conocida su esencia, difundida[180] hasta el infinito por todos los seres, y que se hace todo en todos, y ninguno en ninguno[b].

---

[176] *Isaías,* 6, 2.

[a] Sin embargo, no dejan de volar hacia arriba. Pues buscan siempre cuanto pueden, ayudados por la divina gracia y por la levedad de su naturaleza las cosas que están sobre ellos, apeteciendo el infinito. Cuando, sin embargo, se apartan golpeados por el rayo divino, alejan sus rostros reverentemente esto es, la mirada de la contemplación , y retiran sus pies teológicos de la entrada de los misterios incomprensibles [668B] esto es, sus pasos intelectuales para que no presuman de algo incautamente o sin razón sobre las cosas inefables y que superan todo entendimiento.

[177] Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, XIII, 443 489 (CCCM 31, pp. 178 179). Ver, en relación a este párrafo, San Agustín, *In Johannis Evangelium*, I, xiii, 15 16 (CCSL 36, p. 7; PL 35, 1385).

[178] *Sabiduría,* 8, 1.

[179] San Agustín, *De quantitate animae*, XXXIV, 77 (CSEL 89, p. 226, 5 7; PL 32, 1077).

[180] Dionisio Areopagita, *Epistula IX*, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 202, 9 11; PG 3, 1109C; PL 122, 1191B). Ver, más arriba, 645A.

[b] Sin embargo, porque antes dije "Entre los cuales y el Verbo no hay ninguna mediación, excepto las causas de todos los seres", por esto añadí: para que ninguno considere que las esencias celestes son inmediatas, esto es, que no hay ninguna mediación entre ellas y la causa

Así pues, creamos y –cuanto nos es permitido– comprendamos con la mirada de la mente cómo todos los seres visibles e invisibles, eternos y temporales, y también la eternidad y el tiempo, y los lugares y los espacios, y todas las propiedades que se dicen según la sustancia y el accidente, y en general, que cualquier cosa que abarca la totalidad de la creación ha de decirse que todos son a la vez no sólo eternos, sino también creados en el Verbo unigénito de Dios; y ni la eternidad precede en estos a la acción de ser creados, ni la acción de ser creados a la eternidad. Ciertamente, en la administración del Verbo, la eternidad de estos ha sido creada y la creación ha sido eterna. Pues también todos los seres que se observan en el orden de los siglos, que surgen [669B] en los tiempos y en los lugares por generación, han sido creados sincrónica y sintéticamente de modo eterno en el Verbo de Dios. Pues ni siquiera ha de creerse que comenzaron a crearse en el momento en el que se percibe que surgen en el mundo. Pues siempre existieron sustancialmente en el Verbo de Dios, y la razón del nacimiento de estos y su ocaso en el orden de los tiempos y de los lugares por la generación[181] –esto es, por la acción de apropiarse los accidentes–, siempre existía en el Verbo de Dios, en el que los seres futuros están ya creados. Ciertamente, la divina Sabiduría abarca los tiempos, y todos los seres que surgen temporalmente en la naturaleza de las cosas, en ella misma preceden y subsisten eternamente. Pues ella misma es la medida sin medida de todos los seres[182], y el número sin número, el peso sin peso –esto es, el orden–. La misma es el tiempo y el siglo, ella misma es pretérita, presente [669C] y futura. Y por ello es llamada[a] por los griegos[183]

---

de todos los seres. Pues aunque se diga que los ángeles se llaman casi *eggigi*, esto es, que residen junto al mismo Dios [668D] ἐγγύς significa en griego junto a , sin embargo no ha de creerse que son creados de manera que las causas de estos no estén creadas en el Verbo. Pues no hay ninguna criatura cuya causa creada no preceda en el Verbo, según la cual se crea para que exista, y se ordena para que exista perfectamente, y se custodia [669A] para que exista eterna mente; y se manifiesta a los sentidos o a los entendimientos para materia de alabanza de la misma única causa, desde la que y en la que y por la cual y para la cual fue creada.

[181] San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, *Salmo* 125, 10, 11 (CCSL 40, p. 1852; PL 37, 1663); *De Trinitate*, V, xvi, 17 (CCSL 50, p. 227, 71; PL 42, 924). San Jerónimo, *Commen tarii in Evangelium Matthaei*, IV, 942 943 (CCSL 77, p. 244); *Epistulae*, Epist. 21, 19 (CSEL 54, p. 126, 3 4).

[182] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 10 (ed. B. Suchla, p. 134, 15 16; PG 3, 648C; PL 122, 1125A1 3). San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, iii, 8 y iv, 8 (CSEL 28, 1, p. 99, 23-27; p. 100, 12 16; PL 34, 299, 300). Ver, más arriba, 645C. Cfr. Eriúgena, *Peri physeon*, I, 518A (CCCM 161, 3253).

[a] Glosa: Dios es llamado por los griegos ἐπικεῖνα porque en Él subsiste el pasado y el futuro, y Él mismo es y en Él se terminan. Y por ello, a causa de la facilidad de comprensión, con frecuencia se interpreta como la suma de todos los los seres.

ἐπικείνα, porque crea y abarca todos los tiempos en sí[184], estando sobre todos los tiempos, precediendo, circundando, encerrando por su eternidad todos los intervalos.

Pues tampocose puede dar una explicación de estos seres que percibimos que se originan anualmente en el curso natural, de forma cíclica en el transcurso de los tiempos. Pues[185], ¿quién presume de poder explicar, al examinar la potencialidad de los gérmenes, cómo y por qué surgen a través de los individuos, de los lugares y de los tiempos, en varias especies de animales, de frutos, de plantas, o quién puede conocer las causas naturales de estos procesos con claridad, y no pronuncie de continuo: todos estos hechos han de ser atribuidos a las leyes divinas que superan todo sentido y entendimiento? Y no ha de inquirirse a través de ninguna conjetura del ánimo por qué es de tal o de cual manera, y cómo es de tal o de cuál manera y no de otra que deben cumplir [669D] el orden de los tiempos y proceden de las causas invisibles que coexisten simultáneamente en la potencialidad de las semillas, pero que proceden en las formas sensibles de forma no simultánea a través de los intervalos de los tiempos y de los lugares, como si pareciera que no pudiesen hacerse de otro modo, si a la voluntad divina le pareciese oportuno que se hiciera de otro modo, la cual [670A] no está constreñida por ninguna ley. Pues también con frecuencia suelen hacerse muchas cosas contra el curso acostumbrado de la naturaleza, para que se nos muestre que la divina providencia puede administrar todos los seres no de un único modo, sino de manera múltiple e infinita. Así pues, si a ningún entendimiento es conocida la administración del universo por las leyes divinas, ¿a quién de los seres racionales o intelectuales puede hacerse clara la creación eterna de este universo en el Verbo de Dios, en el que ninguno de los fieles debe ignorar que todos los seres no sólo son eternos sino también simultáneamente creados, aunque no comprenda por qué razón, los seres eternos son creados, y los creados son eternos? Pues esto es conocido para el Verbo solo, en el que son no sólo eternos sino también creados.

*[Sobre la cuestión de que toda criatura es a la vez eterna y creada]*

A. No pregunto la razón de la creación y de la eternidad del universo en el Verbo. Pues nadie puede decir de qué modo los seres son eternos y creados[a]. Pregunto si puede hallarse por qué razón somos impelidos a confesar

---

[183] Cfr. Platón, *De re publica*, VI, 509b. Después la usará Dionisio Areopagita.

[184] Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, Cambridge, MA, 1939, p. 73, 25-30.

[185] Eriúgena, *Vox spiritualis*, X, 21 25 (SC 151, pp. 248 250; PL 122, 289A).

[a] [Así pues, [670B] ninguna criatura racional o intelectual puede conocer el modo de la creación de los seres en el Verbo; ciertamente, es manifiesto a la sola intuición gnóstica].

que los seres que son eternos, son también creados en el Verbo de Dios. Pues no se trata ahora de los efectos múltiples de las causas primordiales en los seres visibles e invisibles, en las que ninguno de los sabios duda que todos los seres han sido creados. Pues en este caso parecería que la presente cuestión podría ser resuelta: todos los seres, en cuanto subsisten en el Verbo de Dios en sus principios, en tanto han de ser comprendidos eternos; sin embargo, en cuanto proceden por generación a sus efectos, inteligibles o sensibles, en el orden de los tiempos, en tanto han sido creados, de forma que la eternidad de éstos [670C] en el Verbo de Dios precedería su creación en el orden de los siglos, sea en el mundo invisible que está sobre nosotros, sea en el mundo visible en el que nos hallamos.

Sin embargo, porque la verdadera razón no nos permite confesar tales cosas –pues proclama y muy verdaderamente proclama que no sólo las causas primordiales, sino también los efectos de éstas, y los lugares, y los tiempos, y las esencias, y las sustancias (esto es, los géneros universalísimos, y las formas generales, y las especies individuales), a través de los individuos singulares con todos sus accidentes naturales, y para decirlo simplemente, todo lo que hay en el universo de los seres creados se comprende por el sentido o por el entendimiento humano o angélico, o excede todo sentido y toda mirada del entendimiento, y sin embargo fue creado, es eterno y creado sintética y [670D] sincrónicamente en el Verbo de Dios, y nunca los seres eran eternos y no creados ni creados y no eternos–, ninguna otra cosa queda sino que se pregunte no de qué modo son eternos y creados, sino por qué razón se dice que son no sólo creados, sino también eternos.

*[Sobre el hecho de que la potencia de las semillas produce los cuerpos, aún siendo incorpórea].*

N. Se dicen creados [671A] según la autoridad de la sagrada Escritura que afirma –por usar de los mismos ejemplos–: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra[186]"; "Hiciste todos los seres en la Sabiduría[187]"; "Todos los seres fueron creados en el mismo"[188]; "En el que fueron creados todos los seres que existen en el cielo y en la tierra, visibles o invisibles"[189], y muchos testimonios de esta clase. Sin embargo, quien pueda que diga el modo y la razón de la creación de todos los seres en el Verbo de Dios; yo confieso ignorarlo. Y no me avergüenzo de no saberlo, escuchando al Apóstol que dice[190] a Dios: "Quien solo posees la inmortalidad y habitas una luz inacce-

---

186 *Génesis,* 1, 1 (*Vetus Latina*).

187 *Salmos,* 103, 24.

188 *San Juan,* 1, 3.

189 *Carta a los Colosenses,* 1, 16 (*Vetus Latina*).

190 *I Timoteo,* 6, 16.

sible", sobre todo considerando desde muy lejos el fin del asunto presente. Pues el presente razonamiento lleva a esto, incluso la misma razón, de forma que comprendamos con la simple mirada de la mente que no sólo todos los seres en el Verbo de Dios son eternos y creados, sino también que el mismo [671B] crea todos los seres y en todos se crea. Como dice el santo Máximo[191]: "A través de las razones que están en los existentes, que elevan al entendimiento hacia la causa –esto es, al Verbo– y que unen todos los seres que existen a partir de Él mismo a Él solo como el que congrega y el que atrae hacia Sí, usando ordenadamente las razones de los que existen en los individuos, quienes creen no ya confusamente sino preclaramente que Dios solo propiamente existe, abandonado a partir de la intención que desea, la cual es hacia estas cosas que existen, y hacia la esencia de los existentes, y hacia el movimiento, y hacia la discreción de los que son diferentes, y hacia el mantenimiento indisoluble de las cosas compuestas, y hacia el fundamento inmutable de los creadores, y hacia la causa de todo simplemente de cualquier modo que exista de la esencia conocida, y del movimiento, y de la diferencia, y de la mezcla, y de la posición".

Y, por esto, si el Verbo de Dios sólo se abandona la esencia de los existentes, y el movimiento y [671C] la discreción de las diferencias, y la continencia indisoluble de los mixtos –esto es, de los compuestos–, y el fundamento inmutable de los creadores –esto es, para el hábito inmutable de los que llegan– y la causa de cualquier modo de la esencia conocida, y del movimiento y de la discreción y de la composición y del hábito, ¿qué otra cosa queda que se comprenda, sino que él mismo se hace todos los seres en todos? De qué modo, sin embargo, o por qué razón el Verbo de Dios se crea en todos los seres que son creados en Él, escapa a la mirada de nuestra mente. Y no es de admirarse[192], cuando nadie en los seres sensibles puede decir de qué modo la potencialidad seminal, brotando en las especies visibles y en las formas, en los varios colores, en las diversas suavidades de los olores, se hace manifiesta a los sentidos y realizada en los seres; y cuando se hace manifiesta, no deja de estar oculta. Y esté manifiesta u oculta, nunca se aleja de sus [671D] capacidades naturales, toda en todos los seres, toda en sí misma; ni aumenta, cuando parece que se multiplica, ni disminuye cuando se consi-

---

[191] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 601 609 (CCSG 18, p. 64; PG 91, 1137A).

[192] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, V, xxiii, 44 45; VI, x, 17 (CSEL 28, 1, pp. 167 168, 182 183; PL 34, 337 338, 346). Cfr. Eriúgena, *Vox spiritualis*, X, 21 34 (SC 151, pp. 248 250; PL 122, 289AB).

dera que se contrae a una mínima cantidad, sino que permanece inmutable en el mismo estado de su naturaleza[a].

Pero si alguno dijera que la potencialidad de las semillas se manifiesta no por sí misma sino en alguna materia –esto es, en los humores–, ha de responderse: si la potencia aparece y se crea en la forma, ¿acaso no equivaldría esta forma a una materia, teniendo en cuenta que la razón proclama de forma manifiesta que todo lo que subsiste en la materia subsiste por la forma, siendo la materia por sí misma inestable e informe y apenas nada? Si aparece y se hace tangible en los colores, ¿acaso el color equivaldría a una materia, cuando consta que los colores se comprenden en torno a la materia, o incluso mejor, en torno a la forma? Si aparece y se hace palpable en las suavidades de los olores, ¿acaso el olor equivale a la materia, cuando quienes tratan tales cuestiones dicen que la cualidad de oler [672B] que afecta al sentido es, sin embargo, una cualidad incorpórea? Semejantemente ha de decirse de todas las demás cualidades en las que suele aparecer la potencialidad de las semillas. Sin embargo, si todas las cualidades citadas son incorpóreas adheridas a los cuerpos, y en sí mismas entendidas son propiedades externas a los cuerpos, ¿quién diría –a no ser un ignorante– que la potencialidad incorpórea de las semillas necesita para su aparición de la materia corpórea? Ciertamente, quitada la forma y toda cualidad y cantidad, la potencialidad seminal de ningún modo puede hacerse o percibirse en la pura materia. [672C] Así pues, la inquebrantable autoridad de la Santa Escritura nos impele a creer que el universo, que encierra a toda criatura, ha sido creado en el Verbo de Dios, sin embargo que la razón de la misma creación supera todos los entendimientos y que ha sido conocida para el solo Verbo en el que ha sido creada. Pero si quieres escuchar qué opino de la eternidad del universo en el Verbo de Dios, estate atento a las explicaciones que siguen.

A. Estoy preparado.

*[Sobre la eternidad de la totalidad en el Verbo de Dios].*

N. ¿Acaso no juzgas que el Verbo de Dios, en el que todos los seres fueron creados, vio todos los seres que fueron creados en Él?

A. Así lo considero. Pues aunque la divina operación en la que han sido creados los seres, refiriéndose a la Santa Escritura, se considera de un modo triple por los teólogos –el Padre crea, [672D] en el Hijo se crean, por el Espíritu Santo se distribuyen[193]–, sin embargo una y la misma es la operación de

---

[a] Pues no es menor, por ejemplo, en un grano de trigo que en muchas mieses multiplicadas bajo el mismo género, y lo que es más admirable, ni en un grano entero es mayor que en una partícula del mismo grano. Pues es múltiple en lo uno [672A] y una en lo múltiple.

[193] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 563BD, 566A, (CCCM 162, 1170 1188. 1256 1258).

la Suprema y Santa Trinidad. Pues lo que crea el Padre, también lo crea el Hijo y el Espíritu Santo; y lo que en el Hijo fue creado, también fue creado en el Padre y en el Espíritu Santo. Ciertamente, si el Hijo existe en el Padre, todo lo que en el Hijo fue creado, necesariamente lo es también en el Padre. Pues no conviene a la razón [673A] que comprendamos que el Hijo mismo, y Él solo, subsiste en el Padre, pero que los seres que el Padre crea en el Hijo no están en el Padre. Semejantemente, lo que el Espíritu Santo fecunda y distribuye, por el Padre y el hijo es fecundado y distribuido. Así pues, si el Hijo crea los seres que en Él han sido creados, ¿acaso ha de creerse que creó los seres que no vio? Por tanto, considero que él vio los seres que creó y que en Él fueron creados.

N. Rectamente juzgas. Así pues, di de qué modo los vio: si con el sentido corpóreo, o con el entendimiento.

*[De qué modo ve Dios los seres que ha creado]*

A. Diría[194] que Dios no vio las cosas que creó ni con el sentido ni con el entendimiento. Ciertamente, quien es incorpóreo carece de sentido corpóreo. Ni propiamente se llama entendimiento quien supera todo entendimiento. Sin embargo, se dice[195] entendimiento metafóricamente, como también espíritu –es decir, pasando de la criatura al creador–, porque es la causa y el creador de todo entendimiento y espíritu [673B]. No ve, por tanto, a través de la criatura corpórea o incorpórea quien no necesita de ningún instrumento de la criatura para ver los seres que quiere crear. Pues, como dice[196] Máximo y muestra la razón: "No es posible que quien transciende los seres que existen, conozca por medio de los existentes que existen, sino que decimos que éste conoce los existentes como idénticos a sus propias voluntades, añadiendo nosotros también un razonamiento desde la causa. Si, pues, creó todos los seres por su voluntad, y no lo contradice ninguna razón, sin embargo es pío y justo decir que Dios conoce su voluntad siempre; sin embargo, cualquiera de estos seres que fueron creados los creó queriendo; por tanto, Dios conoce los seres que existen como sus voluntades, porque también queriendo creó los seres que existen".

N. Así pues, como ve Dios sus voluntades, así también ve los seres que creó.

---

[194] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 320 327 (CCSG 18, pp. 31 32; PG 91, 1085AB). Eriúgena, *Praefatio ad Versionem Ambiguorum Maximi*, 51 54 (CCSG 18, p. 4).

[195] Cfr. *Periphyseon*, I, 453AB, 458C, 463BC, 504AB (CCCM 161, 468 469, 699 706, 908 915, 2654 2657).

[196] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 327 335 (CCSG 18, p. 32; PG 91, 1085B).

[673C] A. Ciertamente es así y no de otro modo[197]. Sin embargo, no ve –como creen los ignorantes– los seres sensibles por el sentido, ni los inteligibles por el entendimiento, sino que como ve sus voluntades, así ve los seres sensibles y los inteligibles.

N. Has comprendido perfecta y claramente la cuestión. Pero te exijo que digas si una cosa son las voluntades divinas que Dios ve, y otra los seres creados que ve como sus voluntades.

*[Sobre las voluntades divinas]*

A. No soy capaz de responder satisfactoria y correctamente a esta cuestión. Ya que me siento coartado por ambas partes. Pues si dijera[198] "una", inmediatamente dirías: por tanto, Dios no ve como sus voluntades los seres que creó. Pues en las cosas diversas y diferentes por naturaleza, no puede hacerse una única visión simple. Y concluirás: sin embargo, la visión divina es simple, única y uniforme; por tanto, si una es la voluntad de Dios y otra lo que crea, no ve [673D] lo que creó como su voluntad.

Sin embargo, si dijera "la otra", necesariamente se seguirá: por tanto la voluntad es una creación suya, y creó sus voluntades, y los seres que creó son sus voluntades. Pues la única, idéntica y simple visión divina obliga a que sea único e idéntico todo lo que ve. Sin embargo, ve sus voluntades que creó. Por tanto, son uno e idéntico las voluntades divinas y los seres que Dios creó. Ciertamente, la simple visión divina unifica [674A] estos seres, todos los cuales ve como uno y uno como todos. Y si esto fuera concedido, temo que, no por casualidad, me forzaras a confesar una de las dos cosas. Es decir, o que se separe la Voluntad Divina de Dios y se añada a la criatura, de forma que una cosa sea Dios y otra su Voluntad, esto es, que Dios sea creador y que, sin embargo, su voluntad sea creada. O –si la verdadera razón no permite decir esto– necesariamente confesaré también que Dios y sus voluntades y todos los seres que hizo son uno y lo mismo. Y sin demora, por el poder impelente del razonamiento se concluirá: por tanto, Dios se creó a sí mismo, si sus voluntades no existen fuera de él, y no ve sus voluntades de una manera y de otra los seres que creó, sino que ve como sus voluntades los seres que creó. Y si es así, ¿quién dudaría sobre la eternidad de todos los seres que han sido creados en Dios, cuando [674B] no sólo se comprenden creados y eternos, sino también que son Dios?

N. Muy cauta y vigilantemente progresas en el camino del razonamiento. Y por esto, si entiendes claramente y sin ninguna ambigüedad que son así y no de otro modo las cosas que dije, no veo que sea necesario esforzarse más

---

[197] Ver, más arriba, 673A.

[198] Cfr. Platón, *De re publica*, VI, 487b.

tiempo para persuadir sobre la eternidad de todos los seres que han sido creados en el Verbo de Dios.

A. Te ríes de mí, según creo, cuando me tratas tan liberalmente, esto es, cuando dejas a la libertad de mi arbitrio elegir que quiera algo y lo que quiera tener, y no me exiges concluir con verdaderas razones qué ha de creerse y entenderse de tales asuntos, alejada toda falsedad. Pues si por mí mismo entendiera claramente las cosas que dije, tal vez no temería proferir una clara opinión sobre las voluntades divinas y de estos seres que han sido creados, si son uno y lo mismo, [674C] o no. Temo, sin embargo, que yo caiga, conociendo que no soy lo bastante apto para discutir estas cuestiones.

N. Camina, por tanto, gradualmente, para que no te equivoques, de forma que cualquier cosa que concedas la obtengas con el razonamiento estable de la mente.

A. Prosigue, te seguiré.

N. Aunque, como opino, tú dudas de la voluntad de Dios, o de sus voluntades, o de la multiplicidad inefable de la divina unidad[199] –pues Dios es la unidad múltiple en sí mismo–, si pertenecen o no a la naturaleza simple de la suprema bondad de forma que no sean otra cosa distinta sino la misma; no dudas, sin embargo, que Dios nunca careció de sus voluntades.

A. Es muy necio dudar de esto. Ciertamente, todo lo que tiene, lo tiene siempre e inmutablemente, porque nada le acaece[200]. Y, por ello, o nunca tuvo sus voluntades, o si las tuvo, [674D] de ningún modo hay que dudar que siempre las tuvo.

N. Así pues, Dios siempre tuvo sus voluntades y siempre las vio. Pues no pudo estar oculto lo que él tuvo.

A. No sólo las tuvo, sino que también las vio. Pues es de locos considerar que Dios careció de sus voluntades, o que no las tuvo siempre, o que no las vio. [80].

N. Por tanto, las voluntades divinas son eternas, porque el mismo del que son las voluntades es eterno.

A. Totalmente [675A] concedería esto.

N. ¿Qué decir, pues? ¿Acaso estas cosas que quiso, no las tuvo siempre y siempre las vio? Ciertamente, comprendes con claridad[201] –según creo– que de Dios nada es futuro, cuando todos los tiempos se encierran dentro de Él

---

199 Ver, más arriba, 642A.

200 San Agustín, *De Trinitate*, V, iv, 6 (CCSL 50, p. 210, 24-25; PL 42, 913-914).

201 Ver, más arriba, 621D-622A.

mismo y todos los seres son en Él. Pues es el principio y el medio y el fin de todos los seres, y el ámbito y el curso y el retorno.

A. No dudo que nada es futuro para Dios.

N. Así pues, a todos los seres que quiso crear, los tuvo siempre en sus voluntades. Pues en Él no precede querer lo que quiere crear; pues es coeterno a su voluntad. Pero no espera que se cree lo que quiere como futuro, a quien todos los seres están presentes, cuya voluntad es la causa de todos los seres, y la visión divina es la causa del efecto y de la perfección. Pues lo que ve que ha de ser creado, se crea sin ninguna demora interpuesta.

Pero si su voluntad es su visión y la visión la voluntad, [675B] todo lo que quiere se crea sin ninguna dilación. Pero si todo lo que quiere se crea y ve que ha de crearse, y no subsiste fuera de Él lo que quiere y ve, sino en Sí mismo, y nada hay en el mismo que no sea Él mismo[202], se sigue que todo lo que ve y quiere se comprende coeterno a Él, y su voluntad de y su visión y su esencia no son más que uno en Él.

*[Acerca de que todos los seres que han sido creados en Dios, coinciden con Dios]*

A. Me fuerzas ya a que confiese que todos los seres, a los que anteriormente denominamos eternos y creados, son Dios. Pues si la voluntad y la divina visión es esencial y eterna, y para él no es una cosa el ser[203] y otra el querer y otra el ver, sino una y la misma propiedad sobre esencial, y si la razón invita a que se entienda que todo lo que se encierra dentro de su voluntad y de su visión, no es otra cosa sino él mismo –ciertamente la naturaleza simple no padece ser lo que ella no sea–, queda confesar –sin ninguna controversia– [675C] que el Dios único es todo en todos los seres. Y si es así, ninguno de los que filosofa píamente debe ignorar sobre la eternidad de todos los seres que existen en Dios, que absolutamente son también Dios. Sin embargo, todavía no veo con suficiente claridad de qué modo la naturaleza divina, fuera de la cual nada subsiste y dentro de la cual subsisten todos los seres, no pueda recibir dentro de ella ningún ser que no le sea coesencial.

*[De qué modo todos los seres que subsisten en Dios le son coesenciales]*

N. Creería que no dudas acerca del hecho de que ninguna naturaleza subsiste excepto Dios y la criatura, incluso también constato que lo ves con bastante claridad. Pues lo que dijiste sobre la naturaleza divina, fuera de la cual no existe nada –según opino–, lo entiendes de la siguiente manera: ciertamente la naturaleza creadora no permite que nada subsista fuera de ella, porque nada puede subsistir fuera de ella; que la naturaleza creadora contie-

---

[202] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 446B (CCCM 161, 165 167).

[203] Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 17 20 (CCCM 50, p. 10; PL 122, 360C).

ne[204], sin embargo, dentro de sí misma todo lo que ha creado y crea, pero de forma que una cosa sea ella misma, porque es sobre esencial, y otra [675D] lo que crea en sí. Pues no te parece verosímil que se cree a sí misma.

A. Expusiste toda la concepción de mi pensamiento sobre Dios y la criatura. Pues firme e inquebrantablemente sostengo que ninguna naturaleza, creada o no creada, subsiste fuera de Dios y de ningún modo existe; en verdad, todo lo que subsiste, creado o no creado, es contenido dentro del mismo. Y por esto, sostenía hasta aquí que la plenitud de la totalidad [676A] se encierra como por estas dos partes –esto es, por Dios y por la criatura–. Pero ahora, de nuevo mi fe parece vacilar, debilitada por las citadas razones.

N. Veo que tu fe está estable y protegida por la verdadera razón, por lo menos en esto que crees que fuera de Dios no existe nada.

A. Así como dices. Pues comprendo aquello muy claramente.

N. Así pues, lleva la mirada de tu entendimiento más diligente y perspicazmente alrededor de los existentes que crees que existen dentro de Dios.

A. Pienso que dentro de Dios no hay ninguna otra cosa, excepto él mismo y la criatura creada por él.

N. Por tanto, ves en Dios lo que él no es.

A. Veo, sin embargo, lo creado por Dios.

N. ¿Así pues, qué te parece? ¿Acaso Dios vio todos los seres que creó, antes de que se crearan?

[676B] A. Consideraría que él vio todos los seres que quiso crear, antes de que se crearan.

N. Por tanto, vio los seres que quiso crear; y no vio otros, sino los que creó; y vio los que creó, antes de que los creara.

A. Así lo mantengo.

N. Di, te pido: ¿cuáles son los que Dios vio, antes de que se crearan? ¿De qué modo, pues, vio la criatura, que todavía no había sido creada? Y no vio otra cosa excepto la criatura. Pues todo lo que existe es Dios o es criatura. Por consiguiente, o se vio a sí mismo antes de que creara todo lo que creó, o vio a la criatura, que todavía no fue creada[a]. Pues se estableció entre nosotros

---

[204] San Agustín, *De immortalitate animae*, VIII, 14 (CSEL 89, p. 115, 7 9; PL 32, 1028); *De Trinitate*, I, i, 1 (CCSL 50, p. 28, 35 36; PL 42, 820). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 471D (CCCM 161, 1267 1268).

[a] Sin embargo, ¿de qué modo vio lo que todavía no existía? Pero si existía, y fue vista porque existía, inmediatamente existía antes que la criatura, porque la criatura no existía. Si, sin embargo, se permite que Dios solo exista antes que toda criatura, ninguna otra cosa que

que Dios vio los seres que habían de crearse. Pues no creó lo que quiso crear o ignorándolo o no previéndolo.

A. Me veo rodeado de uno y otro lado[205] y no me queda ninguna vía para escapar. Pues si digo que Dios vio en Sí mismo los seres que habían de ser creados, me siento forzado a confesar que Él mismo no vio porque todavía no existía la criatura que vería, ni existía otra cosa antes de toda criatura que pudiera ver, excepto Él mismo. Y por esto, si todos los seres que habían de ser creados los vio en Sí mismo antes de que se crearan, necesariamente la verdadera razón enseña que se vio a Sí mismo. Y Él mismo será todos los seres que creó, si creó los seres que vio en Sí mismo; y será creador y criatura. Si por el contrario dijera "Vio la criatura [676D] que había de ser creada antes de que se creara", me dirás: por tanto, era criatura antes de que se creara. Pues si Dios vio ésta antes de que se creara, aquello que Dios vio en esta antes de que se creara en verdad existía sustancialmente. Pues Dios no ve cosas falsas, siendo la Verdad inconmutable y todo lo que existe en ella es verdadero e inconmutable. Y si Dios en Sí mismo vio la criatura antes de que se creara, desde siempre vio lo que vio. Pues no le acaece [677A] ver lo que ve, cuando para Él no es una cosa el ser y otra el ver; pues su naturaleza es simple. Sin embargo, si desde siempre vio lo que vio, desde siempre existía lo que vio; y por esto es necesario que sea eterno lo que vio. Y si vio a la criatura que todavía no existía, y existía lo que vio –pues todo lo que Dios ve es verdadero y eterno–, ninguna otra cosa se deja sino que comprendamos que la criatura existió en Dios, antes de que se creara en sí misma. Y se dará doble comprensión de la criatura: una, ciertamente, considera la eternidad de la misma en el conocimiento divino, en el que todos los seres permanecen verdadera y sustancialmente, otra la condición temporal y subsiguiente de la misma en sí misma. Y si es así, la consecuencia de la razón impulsa a elegir uno de los dos miembros, de forma que digamos que o bien esta criatura es a la vez mejor que sí misma[677B] e inferior, en verdad mejor en cuanto subsiste eternamente en Dios e inferior, sin embargo, en cuanto que ha sido creada en sí misma, y la creación de aquella no se considerará en Dios sino como en sí misma, fuera de Dios, y será contrario a la Escritura que dice[206]: "Hiciste todos los seres en la Sabiduría"; o bien que no es esta criatura la que eternamente estaba en el conocimiento de Dios y que subsiguientemente fue creada en sí misma. Y por esto, no vio estos seres que han sido creados antes de que se crearan, sino que vio sólo estos que son eternos en Él mismo.

---

Dios [676C] viera precedió a la criatura, antes que hiciera a la criatura, a no ser Él mismo o la criatura eterna en Sí y coeterna a Él.

[205] Ver, más arriba, 673C.

[206] *Salmos,* 103, 24.

Y si alguno concediera esto, parecerá oponerse a la profesión católica de los fieles. Ciertamente, la santa sabiduría no confiesa que Dios vio unos seres en Sí mismo antes de que se crearan y otros después de que los creó en Sí mismo, sino que los mismos fueron vistos eternamente y eternamente creados, y todo esto [677C] en Dios, y nada fuera de Dios. Por el contrario, si una cosa es la naturaleza de la bondad divina y otra lo que ve que ha de ser creado y creó en Sí mismo y en Sí mismo vio y creó, se rompe la simplicidad de la naturaleza divina, cuando se comprende en la misma algo que ella misma no es, lo cual es absolutamente imposible. Si, por el contrario, no es una cosa la Bondad Divina y otra lo que en Sí misma ve que ha de ser creado, sino que es una y la misma naturaleza, de la que es inviolable la simplicidad y la inseparable unidad, inmediatamente se concederá que todos los seres son Dios y en Él, y todo en todo, y el creador y lo creado, y el que ve y lo visto, y el tiempo y el lugar; y la esencia de todos los seres y la sustancia y el accidente y, para decirlo simplemente, todo lo que verdaderamente es y no es, sobre esencial en las esencias, sobre sustancial en las sustancias, creador sobre toda criatura, [677D] y creado dentro de toda criatura, y subsistente debajo de toda criatura, que comienza a existir por Él mismo, que por Sí mismo se mueve a Sí mismo, y es hacia Sí mismo movido, y que reposa en Sí mismo, multiplicado en Sí mismo por géneros y especies hasta el infinito, no abandonando la simplicidad de su naturaleza y retornando la infinidad de su multiplicación hacia Él mismo. Pues en Él mismo[207] todos los seres son uno.

N. Ahora veo que examinas muy claramente aquellas cuestiones de las que parecías dudar y que no titubeas más allá, como considero, al confesar que todos los seres son no sólo creados, sino eternos, y que todo lo que en ellas verdaderamente se comprende que subsiste, no es ninguna otra cosa excepto la inefable naturaleza de la bondad divina[a]. Por tanto, queda tratar sobre la creación eterna de todos los seres en Dios, cuanto el rayo del poder divino permita ascender la mirada de nuestra mente a los divinos misterios.

*[Acerca de la creación eterna de todos los seres en Dios]*

A. Queda, ciertamente; y ya lo exige el orden de la discusión. Sin embargo, quisiera que antes brevemente dedujeras todo lo que sobre la presente cuestión ha sido establecido entre nosotros hasta aquí.

*[Recapitulación]*

N. Claramente –como opino– dedujimos que la bondad divina vio y siempre vio los seres que habían de ser creados.

A. Esto se manifestó.

---

207 Ver, más arriba, 624AB, 626B.

a [pues ella misma es el bien sustancial, y "nadie es bueno sino sólo Dios"].

N. Y no vio unos seres y creó otros, sino que creó los seres [678B]que siempre vio que habían de ser creados.

A. Fue demostrado, semejantemente.

N. Y todos los seres que vio desde siempre, los creó desde siempre[208]. Pues en Él no precede la visión a la operación, porque la operación es coeterna a la visión. Sobre todo, cuando no es una cosa para Él ver y otra actuar, sino que su visión es su operación: pues ve operando y opera viendo.

A. Esto también fue asumido.

N. Sobre la simplicidad de la naturaleza divina se discutió que no se comprende verdadera y propiamente en ella que algo sea ajeno a ella y no le sea coesencial. Y, porque todos los seres se comprende que existen verdadera y propiamente dentro de ella –pues nada subsiste fuera de ella–, se concluyó que ella sola existe verdadera y propiamente en todos los seres, y que nada existe verdadera y propiamente que no sea ella misma.

A. Así se concluyó.

*[De qué manera Moisés y Samuel aparecieron de un modo visible sin concretizarse, sin embargo, en sus cuerpos]*

N. Por consiguiente, no debemos entender dos cosas distintas entre sí, [678C] a Dios y a la criatura, sino una y la misma. Pues no sólo la criatura es subsistente en Dios, sino que también Dios se crea en la criatura de modo admirable e inefable, manifestándose a Sí mismo invisible, haciéndose visible, e incomprensible, comprensible, y oculto, manifiesto, y desconocido, conocido, y carente de forma y especie, hermoso y especioso, y sobrenatural, natural, y simple, compuesto, y libre de accidentes, sujeto de accidentes y accidente, e infinito, finito, e inabarcable, abarcado, y supertemporal, temporal, y por encima del lugar, local, y creando todos los seres, creado en todos, y creador de todos los seres, creado en todos, y eterno, que comenzó a ser, e inmóvil, se mueve hacia todos los seres y se hace todos los seres [678D] en todos. Y no digo esto acerca de la encarnación del Verbo y de la humanización, sino del descenso inefable de la suprema bondad, que es Unidad y Trinidad, hacia los seres que existen para que existan, incluso para que ella misma exista desde el supremo hasta el más bajo, siempre eterna, siempre creada, eterna por sí misma y en sí misma, creada por sí misma y en sí misma. Y cuando es eterna, no deja de ser creada; y creada, no deja de ser eterna. Y desde sí misma se crea a sí misma; pues no necesita de ninguna materia, la

---

[208] Cfr. Proclo, *Elementatio theològica*, 174; ed. E. R. Dodds, Oxford, 1933, p. 152. Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, XIII, 253 258 (CCCM 31, p. 173); *Periphyseon*, IV, 778D 779A; *Commentarius in Evangelium Johannis*, III, iv, 21 24 (SC 180, p. 218; PL 122, 318C).

cual ella misma [679A] no es, en la que ella se crea a sí misma. De otro modo, parecería impotente e imperfecto en Sí mismo, si recibiera la ayuda de su aparición y de su perfección de otra parte. Por tanto, Dios recibe de Sí mismo los sustratos de sus teofanías –esto es, de las apariciones divinas–[209], porque de Sí mismo y por Sí mismo y en Sí mismo y para Sí mismo existen todos los seres. Y, por esto, no sólo la misma materia de la que se lee que se hizo el mundo, es por Él y en Él; también Él mismo es en ella, cuanto se comprende que es estos seres.

Y no extrañó esto, cuando los ejemplos de la Escritura nos enseñan sobre tales cosas. Pues[210] si las almas de Moisés y de Samuel, cuando eran invisibles e incorpóreas por naturaleza, aparecieron visibles y como corpóreas no en alguna materia tomada del exterior, sin ninguna mediación interpuesta, sino por sí mismas, para realizar los misterios no [679B] fantástica sino verazmente, ¿qué nos prohíbe ascender conducidos por tal milagro hasta las cimas más altas del poder divino, para que comprendamos que éste también existe sobre todos los seres y se crea en todos, no recibiendo de otra parte la materia, como dijimos, o creando de la nada, en la que se crea y se hace manifiesta?

Se disputó bastante de la potencialidad de las semillas que, siendo por sí misma invisible e incomprensible, se multiplica a sí misma en infinitas formas y especies y cae bajo los sentidos corpóreos. La cual, cuando se busca, escapa a toda mirada de la mente. Por consiguiente, ningún lugar se concede a la nada –esto es, a la privación de toda propiedad y de toda esencia– de la que todos los seres habrían sido creados, como afirman quienes, dotados de un entendimiento mediocre, ignoran [679C] qué significa la santa teología con este nombre.

A. Me admiro de qué modo las cosas que ahora han sido dichas por ti, aunque inaccesibles para muchos y alejadas de estos que parecen filosofar, la verdadera razón proclama, sin embargo, que son totalmente conformes a la verdad. Y cuando se examina con atención, la autoridad de la Santa Escritura persuade y enseña lo mismo. Pues dice[211]: "En el Principio, hizo Dios el cielo y la tierra", esto es: Dios Padre en Dios Hijo[212] creó la totalidad de la creación visible e invisible. ¿Y qué crearía el Padre en su Principio, en su

---

[209] *Carta a los Romanos,* 11, 36. Cfr. Gregorio de Nisa, *De imagine*, 14 (en Eriúgena, 15) y 24 (PG 44, 176A1, 213B10; ed. Cappuyns, p. 230, 11; p. 246, 2). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 10 (CCSG 18, p. 21; PG 91, 1069A8).

[210] Ver, más arriba, 662AB.

[211] *Génesis,* 1, 1.

[212] Cfr. Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, III, xii, 40 46 (SC 180, pp. 272 274; PL 122, 330AB); *Periphyseon*, II, 559A (CCCM 162, 1045 1051).

Verbo, en su Hijo unigénito, que no fuera el mismo Hijo? De otro modo, no crearía en Él mismo, sino fuera del mismo, porque lo recibió de otra parte o lo creó de la nada. ¿O cómo estaría patente que se crea en el Verbo mismo, lo que no le es onsustancial? Pues la luz no [679D] permite en sí las tinieblas[213], ni la verdad recibe en sí la ficción. Sin embargo, no puede ser verdadero lo que no era siempre eterno; pero no es eterno lo que ha sido creado desde la privación de toda eternidad y de toda esencia. ¿O qué otra cosa habría creado el Padre en su Sabiduría, a no ser la misma Sabiduría? Pues dice el profeta[214]: "Hiciste todos los seres en la Sabiduría". Comprende el poder [680A] de las palabras. ¿Acaso creó Dios un edificio como en algún lugar o espacio en su Sabiduría, no de manera que creara todos los mismos seres sustancialmente, sino que sólo contuviera todos los seres, y se crearan todos los seres en la Sabiduría como uno dentro de otro? No enseña esto la razón[215], sino así: "Hiciste todos los seres en la Sabiduría", esto es: hiciste todos los seres tu Sabiduría. Pues también este sol visible[216], siendo fuego simple por sí mismo y que no recibe ninguna composición de los seres que no le son consustanciales, sin embargo contiene y abarca en sí la naturaleza de todos los seres sensibles, no como conteniendo en sí otra cosa excepto a sí mismo, sino que el mismo contiene en sí todo lo que es sustancialmente idéntico a él. Pues la sustancia de todos los seres visibles fue creada en el mismo. Ya que no consumiría todos los cuerpos en los que arde como a su alimento, [680B] si no les hubiera procurado antes los principios de la subsistencia de estos mismos cuerpos.

Ahora me refiero al sol como al poder incomprensible, que se difunde por todo este mundo visible, que se llama fuego porque obra desde dentro en todos los seres. Cuya fuente máxima es aquel cuerpo de los espacios etéreos, llamado con el nombre de sol, en el cual y por el cual expresa los más manifiestos poderes de su operación, me refiero a la luz y al calor. En verdad, administra con sus ocultísimas operaciones a todos los demás cuerpos que nacen en el mundo y se nutren. Y se hace también todo en él, y de él mismo en sí mismo hecho en todos los seres, haciendo salir a todos los seres

---

213 Eriúgena, *Periphyseon*, V, 956BC.

214 *Salmos,* 103, 24.

215 Eriúgena, *Periphyseon*, II, 552AB, 557A (CCCM 162, 825 832, 990 992); III, 664AB, 666BD, 671A, 677B, 679D; V, 907BC; *Vox spiritualis*, VII, 13 15 (SC 151, p. 232; PL 122, 287B); *Commentarius in Evangelium Johannis*, III, xii, 40 46 (SC 180, pp. 272 274; PL 122, 330AB); *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, I, 86 87 (CCCM 31, p. 3).

216 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 8 (ed. B. Suchla, p. 187, 17; p. 188, 10; PG 3, 824BC; PL 122, 1150BD). Eriúgena, *Vox spiritualis*, X, 16 21 (SC 151, p. 248; PL 122, 288D 289A).

visiblemente, consumiendo todos los seres invisiblemente en sí mismo. De ahí, no sin razón, dice la Escritura[217]: "Girando el espíritu va dando vueltas y se vuelve a su lugar [680C]". Pues el espíritu ígneo[218], por la eximia sutilidad de su naturaleza da brillo a todos los seres y se hace todo en todos los seres, y se vuelve hacia sí mismo porque es la fuente sustancial y el origen de todos los seres visibles. Y por esto se llama por los griegos φοετον –esto es, el que vuelve–. Ciertamente, habiendo sido iluminados todos los cuerpos mundanos, no sólo visible sino también invisiblemente, regresa a sí mismo, y en sí mismo renueva todos los seres, los cuales reciben de él mismo el principio de su generación. Como dice el santo Dionisio[219], "De ahí también los santos teólogos describen a la divina e informe esencia sobre esencial con frecuencia en el símbolo fuego, en tanto que el fuego posee cuantas imágenes sensibles hay –si es lícito decirlo– de la propiedad divina". Qué significa, sin embargo, la santa teología con este nombre, que es nada, te pido que lo expliques. [680D]

*[Sobre la nada (acerca de la nada por eminencia)]*

N. Habría pensado en la inefable e incomprensible e inaccesible claridad de la divina bondad, desconocida para todos los entendimientos humanos o angélicos –pues es sobre esencial y sobrenatural-, significada con este nombre, la cual, cuando se piensa por sí misma, ni es, ni era, ni será. Pues en ninguno de los existentes se comprende[220], porque supera a todos los seres. Sin embargo, cuando se mira con las miradas de la mente a través de cierto descenso inefable hacia estos seres que existen, se descubre que ella sola está en todos los seres, y es, y era y será. Por tanto, cuando se comprende incomprensible por la excelencia, no sin razón se llama nada. [681A] Sin embargo, cuando empieza a aparecer en sus teofanías, se dice como si procediera de la nada a algo; y que propiamente se considera sobre toda esencia, propiamente también se conoce en toda esencia. Y por esto toda criatura visible e invisible puede ser llamada teofanía –es decir, aparición divina–. Ciertamente, todo orden jerárquico de las naturalezas, desde la suprema hasta la más baja –esto es, desde las esencias celestes hasta los últimos cuerpos de este mundo visible–, en cuanto se comprende más oculto, en tanto parece acer-

---

217 *Eclesiastés*, 1, 6.

218 Cfr. Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia* (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 52, 11 12; PG 3, 329A).

219 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XV, 2 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 52, 8 11; PG 3, 329A; PL 122, 1065D).

220 Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 303; XXIX, 24; LXVII, 63 (CCSL 18, pp. 31, 167 y 257; PG 91, 1084C6, 1288A6, 1412A9).

carse a la divina claridad [681B]. Por consiguiente[221], la claridad inaccesible de las esencias celestes, con frecuencia es llamada por la teología tenebrosidad. Y no es de admirar, cuando también la misma suprema sabiduría, a la que se aproximan las esencias, con mucha frecuencia se signifique con el vocablo de tenebrosidad. Escucha al salmista[222]: "Como sus tinieblas, así también su luz". Como si abiertamente dijera: tanto esplendor es propio de la bondad divina, la cual –no sin razón– se convierte en tinieblas para quienes quieren contemplarlo y no pueden. Pues, como dice[223] el Apóstol, "Solo él posee una luz inaccesible". En cuanto, sin embargo, desciende más hacia abajo el orden de los seres, en tanto aparece más manifiestamente a las miradas de quienes lo contemplan. Y por esto, las formas y las especies de las cosas sensibles reciben el nombre de teofanías muy manifiestas. Así pues, la Bondad divina, que se llama nada [681C] porque no se encuentra en ninguna esencia más allá de todos los seres que son y que no son, a partir de la negación de todas las esencias, desciende a la afirmación de la totalidad de la esencia por sí misma y en sí misma, como de la nada al ser, de la no esencialidad a la esencialidad, de la informalidad a las formas y especies innumerables.

*[Sobre la materia informe (sobre los procesos descendentes del bien supremo en todos los existentes). Cómo la bondad superesencial se hace la afirmación y la negación de todos los seres].*

En verdad, la primera procesión de la misma Bondad hacia los seres en los que se crea, como cierta materia informe, es llamada por la Escritura[224]: Materia, ciertamente, porque es el principio de todos los seres; informe, sin embargo, porque está próxima a la informidad de la divina Sabiduría. Sin embargo, la Sabiduría divina[225] se dice rectamente informe, porque no se convierte a ninguna forma superior a Sí para su formación; pues es el Prototipo infinito de todas las formas. Y cuando desciende a las diversas formas [681D] de las cosas visibles e invisibles, mira a Sí misma como a su propia formación. Por consiguiente, la Bondad divina, considerada transcendente a todos los seres, se dice no ser, y absolutamente es nada; sin embargo, inmanente también en todos los seres, es y se dice ser, porque es la esencia de la

---

221 Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, X, 54 59 y XV, 796 801 (CCCM 31, pp 153 y 208).

222 *Salmos,* 138, 12.

223 *I Timoteo*, 6, 16.

224 *Sabiduría,* 11, 18.

225 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 10(ed. B. Suchla, p. 134, 12; PG 3, 684C; PL 122, 1124D6 7). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 499D 500A (CCCM 161, 2466 2481). Ver, más arriba, 645BC.

totalidad, y la sustancia, y el género, y la especie, y la cantidad, y la cualidad, y la unión de todas ellas, y el sitio, y el hábito, y el lugar, y el tiempo, y la acción, y la pasión y toda [682A] cosa que pueda ser comprendida en toda criatura y acerca de toda criatura por cualquier entendimiento. Y cualquiera que atento inspeccionase las palabras del Santo Dionisio, hallaría que éste es el sentido de sus palabras. Entre las cuales no me parece incongruente intercalar ahora unas pocas; incluso algunas que en las anteriores procesiones de nuestro discurso recibimos de él mismo, de nuevo juzgamos necesario repetirlas.

Dice[226]: "Haz que celebremos el Bien como Ser verdadero y como Principio sustantivo de todos los existentes. El Ser[a], Ὤν –pues así llama a Dios–, de todo ser, según el poder sobreesencial es la causa que crea, y el creador del existente, de la subsistencia, de la sustancia, de la esencia, de la naturaleza, el principio y la medida de los siglos, y la esencialidad de los tiempos, y la eternidad de los existentes, el tiempo de los autores, el ser para cualquiera de los seres creados. A partir de Él que es eterno, y esencia, [682B] y Ὤν –ser– y tiempo, y generación, y hecho esencialidad en el existente, y cualquier subsistencia y sustancia. Pues Dios todavía no es Ὤν –ser–, sino que de un modo simple e incircunscrito circunda todo en sí mismo. Por consiguiente, también se llama rey de los siglos, como creador de todo ser y existente en sí mismo y alrededor de sí mismo. Y ni era, ni será, ni fue hecho, ni se hace, ni se hará. Más aún, sin embargo, ni es Ser en sí mismo, sino que el mismo es ser para los existentes; y no sólo es los seres existentes, sino que es el mismo ser de los existentes, que existen a partir del eternamente existente. Pues Él mismo es siglo de los siglos, subsistente antes de los siglos...porque para todos los existentes y para todos los siglos es el ser desde lo providente. Y ciertamente todo siglo y todo tiempo es desde Él mismo, y es el principio y la causa de todo siglo y de todo tiempo y de todo lo que existe de cualquier manera, quien es anterior al Ὤν. Y todos los seres participan al mismo [682C] y no se aleja de ninguno de los existentes, y Él mismo es antes que todos los seres y los constituye a todos en Sí mismo. Y simplemente, si alguno es de cualquier modo, en el que existe anteriormente lo es también es, y se comprende y se conserva".

Y un poco después, a continuación de la explicación de las causas primordiales, añade diciendo[227]: "Sin embargo, nunca abandona Él mismo el

---

[226] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 4 5 (ed. B. Suchla, p. 182, 17; p. 183, 1 7 (PG 3, 817C 820A; PL 122, 1148A6 1148C2).

[a] Glosa: Dios se denomina Ὤν, sin embargo, se interpreta como era quien es.

[227] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 8 (ed. B. Suchla, p. 186, 14; p. 187, 12; PG 3, 821D 824B; PL 122, 1150A4 1150B8).

ser de todos los existentes. En verdad, el mismo ser procede de Aquel que preexiste al ser, pues de Él proviene el ser y no Él proviene del ser...es el ser el que lo participa a Él y no Él el que participa al ser y a la duración, y es el principio sustantivo de todos los existentes, y el medio y el fin. Y es por lo que la Santa Escritura nos enseña que aquel que preexiste verdaderamente al ser se multiplica en tantos existentes cuantos se pueden concebir, y se celebra lo que se afirma que el fue, y lo que es, y lo que será, y lo que fue hecho, y se hace, y se hará. Pues todas estas expresiones, para los intérpretes que saben lo que le conviene a Dios, [682D] significan que Dios subsiste más allá del ser según todas las acepciones de la palabra, y que Dios es la causa de todos los existentes. Pues Dios no es un existente con la exclusión de otro, ni existe aquí, sin existir allí; sino que Dios es más bien todo lo que existe, en cuanto que es la causa creadora de todo lo que existe; pues Dios contiene y encierra en Sí todos los principios y los fines de todos los existentes, y transciende todos los seres, en tanto que subsiste de un modo sobre esencial y que precede a todos los existentes".

Cualquiera que examinara el significado de estas palabras, [683A] ninguna otra cosa constataría que pretenden convencer, ni absolutamente afirmar pronunciar, sino que el mismo Dios es el Creador de todos los seres y creado en todos. Y cuando se busca más allá de todos los seres, no se encuentra en ninguna esencia; pues todavía no es ser. Cuando, sin embargo, se comprende en todos los seres, nada subsiste en éstos, sino Él solo. Y "ni es esto", como dice Dionisio, "esto, sin embargo, no es", sino que es todos los seres. Por consiguiente, *(I)* se crea a partir de la sobre esencialidad de su naturaleza, en la que se dice que no es, descendiendo desde Sí mismo a las causas primordiales; y se hace principio de toda esencia, de toda vida, de toda inteligencia, y de todos los seres que considera la intuición intelectual en las causas primordiales. Después, *(II)* desde las causas primordiales, las cuales obtienen cierta mediación entre Dios y la criatura –esto es, entre aquella inefable [683B] sobre esencialidad que supera todo entendimiento y toda naturaleza manifiesta sustancialmente, visible para los espíritus puros–, se crea, descendiendo a los efectos de estos mismos seres, y manifiestamente se muestra en sus teofanías. Después *(III)* procede a través de las múltiples formas de los efectos hasta el último orden de toda la naturaleza, en el que son contenidos los cuerpos. Y así, mostrándose en todos los seres ordenadamente, crea todos, y se crea todo en todos los seres, y regresa hacia Sí mismo atrayendo todos los seres hacia Sí. Y cuando se crea en todos los seres, no abandona el ser transcendente. Y así crea todos los seres de la nada, es decir, produce las esencias desde su sobre esencialidad, la vida desde la sobre vida, el entendimiento desde el sobre entendimiento, la afirmación de todos los seres que son y que no son desde la negación de todos los seres que son y que no son.

También enseña esto muy claramente el regreso [683C] de todos los seres hacia la causa de la que procedieron, cuando todos los seres se conviertan a Dios[228] como el aire a la luz, cuando Dios será todo en todos los seres[229]. No porque también ahora no sea Dios todo en todos, sino porque después de la prevaricación de la naturaleza humana y la expulsión de la sede del paraíso –esto es, de la altura de la vida espiritual–, y arrojada del conocimiento de la clarísima sabiduría a las más profundas tinieblas de la ignorancia, nadie, a no ser iluminado por la gracia divina y llevado hacia la altura de los divinos misterios como Pablo[230], puede percibir con la mirada de la inteligencia verdadera que Dios es todo en todos los seres[231], habiéndose interpuesto la nube de los pensamientos carnales y la calígine de las vanas imaginaciones, y debilitada la mirada de la mente[232] por las pasiones irracionales, y reverberada desde los esplendores de la verdad diáfana, [683D] y satisfecha con las sombras acostumbradas corpóreas. Pues no hay que creer acerca de las esencias celestes, las cuales nunca abandonaron el estado de eterna beatitud, que conocen otra alguna cosa en toda otra criatura excepto al mismo Dios. Ciertamente, en Dios y en las causas primordiales ven todos los seres más allá de todo sentido y entendimiento, no necesitadas de todas las obras de la naturaleza para conocer la verdad, gozando, sin embargo, [684A] por la gracia inefable de la luz eterna. Para devolver esta visión a la naturaleza humana, descendió el Verbo encarnado, tomando a la misma, antes caída, para devolverla al estado prístino, sanando las heridas de las culpas, extinguiendo las sombras de las falsas imágenes, abriendo los ojos de la mente[233], manifestándose a Sí mismo en todos los seres a quienes son dignos de tal visión.

A. Estas cosas son muy arduas, y alejadas de los sentidos de quienes piensan las cosas corpóreas y visibles. Sin embargo, brillan muy verdadera y lucidamente para quienes ascienden espiritualmente más allá de las cosas visibles y temporales en el conocimiento de la verdad. Pues quién de los que viven carnalmente y no quieren discernir la luz de la sabiduría, escuchando tales cosas, inmediatamente no prorrumpa y exclame: quienes dicen estas cosas están locos. Pues, ¿de qué modo [684B] Dios invisible que transciende todos los seres, incorpóreo, incorruptible, puede descender de Sí mismo y crearse a Sí mismo en todos los seres, de forma que sea todos los seres en todos y hasta las últimas indignidades y corrupciones visibles de este mundo,

---

228 Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 449D 450B (CCCM 161, 327 347).

229 *I Carta a los Corintios,* 15, 28.

230 *II Carta a los Corintios,* 12, 2 4.

231 San Agustín, *De Trinitate*, VIII, ii, 3 (CCSL 50, p. 271, 33 35; PL 42, 949).

232 Cfr. Más arriba, 635A.

233 Cfr. 624C.

y proceder hasta las formas y especies más viles, de forma que Él mismo también esté en ellas, si es todos los seres en todos? Ignorando, quien dice estas cosas, que ninguna indignidad puede existir en la totalidad de la creación, ninguna malicia la daña, por ningún error es engañada o seducida. Pues lo que alcanza a la parte, Dios no permite que se haga en el todo, de cuya totalidad ni la indignidad es indigna, ni la malicia daña, ni el error equivoca. En verdad, quienes viven indigna y malignamente y alejados de la verdad juzgan que las cosas indignas son honestas, las malas buenas, las equivocadas rectas y las depravadas justas. Y quitadas la indignidad y la malicia [684C] y el error de estos, permanecen todos los seres puros para quienes comprenden píamente, perfectos, inmaculados, óptimos, y carentes de todo error. Y no piensa lo que la Santa Escritura dice[234]: "Toda dádiva buena y todo don perfecto viene de lo alto, desciende del Padre de las luces", expresando[235], ciertamente, con el vocablo "dádivas" los componentes sustanciales de todos los seres, sin embargo con la palabra "dones" las virtudes con las que es adornada toda la naturaleza. Y todo esto, es decir, la sustancia y la virtud, desciende de arriba, del Padre de las luces, esto es, de Dios, fuente de todos los bienes, Quien fluyendo en todos los seres que son y que no son, se crea en todos, sin el cual, nada puede existir. Pero –según opino– sobre la nada, de la que Dios creó todos los seres, se trató suficiente.

*[Repetición de lo mismo]*

N. En efecto, se dijo suficiente. Y no decimos estas cosas refutando el sentido de aquellos que [684D] juzgan que Dios creó todos los seres de la nada con la que se significa la privación de toda propiedad, no, sin embargo, de la nada con la que los teólogos señalan la sobre esencialidad y sobrenaturalidad de la bondad divina. Ciertamente, en las reglas teológicas, para investigar la transcendencia e incomprensibilidad de la naturaleza divina, vale más el poder de la negación que el de la afirmación. A la que si alguno atentamente inspeccionara no se admirará que con este vocablo, [685A] que es nada, se llama al mismo Dios en las Escrituras.

A. Y no me admiro[236] de que para el conocimiento divino pueda obtener mejores resultados quien conoce las negaciones que las afirmaciones, siendo testigo San Dionisio.

---

234 *Santiago* 1, 17.

235 Eriúgena, *Espositiones in Hierarchiam caelestem*, I, 23 75 (CCCM 31, pp. 1 3).

236 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, II, 3 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 12, 20; p. 13, 3; PG 3, 141A; PL 121, 1041C). Cfr. Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, II, 514 546, 1185 1216 (CCCM 31, pp. 33-34, 52 53); *Periphyseon*, I, 522B (CCCM 161, 3424 3425); II, 525A (CCCM 162, p. 3: *Marginalia*, 15 17).

N. No negarás, como considero, que todos los seres que han sido creados de la nada, según es testificado por la Escritura[237], poseen según la proporción de cada uno una cierta naturaleza común a todos, por cuya participación subsisten.

A. Negar esto es digno de risa. Pues creemos y comprendemos[238] que Dios, sincrónica y sintéticamente, creó la naturaleza común de todos los seres por cuya participación se crean todos.

N. ¿Acaso no consideras que aquella naturaleza fue creada de la nada?

A. No sólo lo considero, sino que también sostengo firmemente que fue creada no de otro modo sino de la nada.

N. Define qué sea aquella naturaleza.

A. No puedo. Pues no veo de qué modo pueda definirse la naturaleza indeterminada aún y común a todos los seres, y todavía no [685B] diferenciada por ciertas formas y especies.

N. ¿Qué dirías si alguien de suprema y santa autoridad te persuadiera que aquella naturaleza no es otra cosa que el Verbo divino? ¿No dijiste que ésta había sido creada de la nada? Me refiero a aquella nada que significa privación de toda esencia y sustancia y cualidad.

A. De ninguna manera. Pues, ¿quién diría que el Verbo de Dios ha sido creado de la nada, cuando es el que crea todos los seres de la nada? Pero, ¿quién es aquel que no teme decir que el Verbo de Dios es la naturaleza común de todos los seres?

N. Escucha lo que dice San Basilio[239] en la octava homilía al Génesis: "Pues ni cuando la tierra oyó «Germine la hierba del heno y el árbol que de frutos», la tierra produjo el heno [685C] que tenía oculto; y no sacó a la superficie la palma o la encina o el ciprés ocultos en sus entrañas antes de la mirada. Sino que el Verbo divino es la naturaleza de los seres que han sido creados. «Produzca»: no saca lo que tiene, sino que crea lo que no tiene, dando Dios el poder de la operación". Comprende cuán confiadamente pronunció que la naturaleza de todos los seres que han sido creados son el Verbo de Dios. Y ninguna sospecha se te deslice para considerar que una cosa es el Verbo de Dios, y otra su precepto. Pues lo mismo es en Él no sólo el existir, sino también el mandar que todos los seres existan. Pues existiendo, todos los seres existen en Él mismo, porque Él mismo es todos los seres. Y para que conozcas más verdaderamente que el Verbo de Dios es también

---

[237] *II Macabeos*, 7, 28.

[238] *Eclesiástico*, 18, 1.

[239] Basilio de Cesarea, *Homiliae in Hexaemeron*, VIII, 1 (GCS, NF 2, p. 126, 10; p. 127, 3; SC 26bis, pp. 428 430; PG 29, 164CD).

la naturaleza de todos los seres, y consustancial al Padre antes de todos los seres, y creado en todos los que en él fueron creados, escucha al Eclesiástico[240]: dice: "¿Quién investigó la Sabiduría [685D] de Dios que precede todos los seres?". He aquí la coeternidad y la coesencialidad. Y a continuación, sigue[241]: "Primeramente, fue creada la Sabiduría de todos los seres". He aquí que fue creado en las criaturas. Escucha el evangelio[242]: "Lo que fue hecho en el mismo, era la vida". Pues lo mismo que en otro lugar se lee en Salomón[243] "El Señor me creó desde el principio [686A] de sus caminos", unos[244] lo toman sobre la encarnación del Verbo, otros de la natividad de éste por parte del Padre. Y el sentido de estos me parece más creíble.

Sin embargo, sobre estos que consideran que el mundo fue creado de esta nada que significa privación o ausencia de toda esencia, ignoro qué decir. Pues no veo por qué no consideran la naturaleza de los opuestos. Ciertamente, la privación no puede existir donde no hay posesión. Pues la privación es privación de la posesión. Y por esto donde no precede la posesión no sigue la privación. ¿De qué modo, por tanto, dicen que el mundo fue creado de la privación? Pues si esto fuera verdadero, constaría que el mismo mundo tuvo cierta posesión antes de que se creara. Y si esto fuera así, ¿de qué modo [686B] estaría patente la privación de su posesión? Si, verdaderamente, ninguno de los sabios duda que careció de posesión, de ningún modo existía antes de que se creara. Y si careció de toda posesión, ¿de qué modo pudo crearse a partir de la privación de su posesión que, por otra parte, nunca tuvo?

La misma razón hay sobre la ausencia de toda esencia. Pues la ausencia es la desaparición de alguna cosa presente o que puede hacerse presente por los sentidos. Si, por tanto, el mundo fue creado de la ausencia, precedió de alguna naturaleza la ausencia de la cual ha sido la ocasión de crear el mundo; y esta misma naturaleza era o Dios, o criatura. Y si era Dios, estarán forzados a confesar que el mundo fue creado de la ausencia [686C] de la naturaleza divina. Si, por el contrario, era criatura, necesariamente era visible o invisible. Si visible, debemos creer que procedió de otro mundo visible. Si

---

240 *Eclesiástico*, 1, 3.

241 *Eclesiástico*, 1, 4.

242 *San Juan*, 1, 3 4.

243 *Proverbios*, 8, 22. San Agustín, *De doctrina Cristiana*, I, xxxiv, 38 (CCSL 32, p. 28, 4 9; PL 34, 33); *De Trinitate*, I, xii, 24 (CCSL 50, p. 62, 27; p. 63, 42; PL 42, 837).

244 Evragius Monachus, *Altercatio legis Inter. Simonem judaeum et Theophilum Christianum*, III, 44 57 (CCSL 64, pp. 264 265; PL 20, 1169D 1170A). San Agustín, *Confesiones*, VII, 21 (CCSL 27, p. 111, 20 25; PL 32, 748). Beda, *Homeliae evangelii*, I, viii, 40 46 (CCSL 122, p. 53; PL 94, 39BC).

invisible, ¿por qué razón estamos forzados a conceder que este mundo fue creado de la ausencia de la naturaleza invisible, o que ésta precedió enteramente al mundo? Si, por el contrario, la verdadera razón enseña que el universo visible e invisible fue creado y que ninguna naturaleza precedió, excepto el mismo Dios, no comprendo de qué modo el mundo fue creado de la ausencia o de la privación de los seres, que nunca existían.

Si, por el contrario, alguno dijera que ni la privación de la disposición, ni la ausencia de alguna esencia no se significa con el nombre de nada, sino que se significa la negación universal de todo hábito y de la esencia y de la sustancia o [686D] del accidente y simplemente la de todos los seres que pueden ser dichos y entendidos, concluiría así: por tanto, es necesario que Dios sea llamado con este vocablo de nada, quien propiamente sólo se significa por la negación de todos los seres que existen, porque supera todo nombre y toda comprensión, que no es ninguno de estos seres que son y que no [687A] son[245], y que se conoce mejor cuando se le desconoce. Y a través de este argumento, entre nosotros que parecemos disentir, se hallará acuerdo.

Si, sin embargo, el replicante respondiera que ni aquella palabra –me refiero a la negación– se significa con la nada por la que se niega que Dios es alguno de estos seres que existen, sino aquella que niega a Dios y a la criatura, necesariamente confesará lo que intentaba negar, esto es, que de la negación privativa de Dios y de la criatura fue creado el mundo. Ciertamente, si el mundo fue creado de la materia informe[246], y si la materia informe ha sido creada absolutamente de la nada; se deberá concluir también que el mundo ha sido creado absolutamente de la nada. Pues –como opino– no se atreverá a decir: todo lo que existe, es o Dios o criatura, o ni Dios, ni criatura. Pues si lo dijera, se contaría entre quienes dicen que la materia es coeterna a Dios, de la que estos consideraban que Dios creó el mundo. Y si todo [687B] lo que existe es o Dios o criatura –pues ningún sabio razonable estimaría que el mundo ha sido creado de la negación de Dios y de la criatura–, sólo quedaría aquella negación como la causa de la creación del mundo, la cual, con la negación de toda criatura y exaltando a Dios más allá de toda palabra y de todo conocimiento, afirma que Dios no es ninguno de los seres que son y ninguno de los seres que no son.

---

[245] San Agustín, *De ordine*, II, xvi, 44 (CCSL 29, p. 131, 15-16; PL 32, 1015). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 510B (CCCM 161, 2936); II, 597D (CCCM 162, 2371); IV, 771C; *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxv, 98 (SC 180, p. 126; PL 122, 302B).

[246] San Agustín, *Confessiones*, XIII, xxxiii, 48 (CCSL 27, pp. 270 271; PL 32, 866); *De vera religione*, XVIII, 36 (CCSL 32, p. 209; PL 34, 137); *De Genesi contra Manichaeos*, I, v, 9 vi, 10 (PL 34, 177 178).

Pues hay un argumento decisivo que corrobora especialmente este razonamiento. Si Dios y la criatura constituyen una dualidad, o proceden de un solo principio –pues si son dos, es necesario que nazca de uno–, y por esto son de la misma naturaleza –pues, las cosas contrarias según su naturaleza no nacen de un solo principio, pues participan la naturaleza del principio–, o tienen por sí mismos dos principios contrarios en sí mismos –pues si fueran consustanciales, no son una dualidad, sino uno solo; si, sin embargo, Dios y la criatura, no son una dualidad, sino una unidad–, o son iguales y [687C] ninguno procede del otro. Si, sin embargo, Dios no procede de ninguno, pero la criatura procede de Dios, procederá uno de otro y no serán iguales. Pues una unidad no se engendra de uno igual a sí mismo. Pero si la criatura procede de Dios, Dios será la causa, y la criatura el efecto. Pero si el efecto no es sino la causa que se crea en él, se sigue que Dios se crea como causa en sus efectos. Pues lo que es ajeno a su naturaleza no procede de la causa a sus efectos. Ciertamente, todo lo que procede[247] en el calor y en la luz no es otra cosa que la naturaleza ígnea.

Sin embargo, si alguno dijera: "Una unidad engendra otra unidad igual a ella; pues también Dios Padre, siendo uno, engendró a un Dios hijo igual a Él", sepa que se equivoca mucho[248]. Ciertamente, la Suprema y Santa Trinidad no es una triple unidad, sino una Unidad Simple [687D] e Indivisible en tres Sustancias Inseparables. Y aquella Unidad es múltiple hipostáticamente[249], no por número, y no es una unidad relativa, sino absoluta e infinitamente Una, y una Unidad que está más allá de lo que puede expresarse o pensarse. Pero no trata ahora nuestro discurso contra estos que dogmatizan tales cosas. Nos propusimos investigar esto, en tanto en cuanto las capacidades fueran suficientes: ¿qué se significa con este nombre, que es nada, de la que se cree que Dios [688A] creó el mundo?

A. Cualquiera que desea dar razón de la creación del mundo, elige algún método para persuadir a sus seguidores. Nosotros, sin embargo, nos atenemos al camino de nuestro razonamiento. Y porque se estableció entre nosotros aproximadamente que todos los seres proceden de Dios y que Dios está en todos, y que han sido creados no de otro modo sino por el mismo Dios –porque de Él mismo y por Él mismo y en Él mismo han sido creados todos

---

[247] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 496C (CCCM 161, 2320 2323); II, 602C, 604AB (CCCM 162, 2572 2576, 2642 650).

[248] Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 97 100 (CCCM 50, p. 14; PL 122, 362B). Cfr. Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I, xliv, 6 10 (CSEL 83, p. 134).

[249] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 11, (ed. B. Suchla, p. 136, 10 12; PG 3, 649C; PL 122, 1125C).

los seres[250]–, te pido insistentemente recapitules clara y brevemente de qué modo convenga a Dios la distribución cuatripartita de toda la naturaleza. Pues en las discusiones[251], en especial en las cuestiones oscuras, vale mucho la ἀνακεφαλαίωσις –esto es, la recapitulación–. Así pues, trae de nuevo a la memoria, breve y claramente, todas las cosas ya dichas y todas las que han sido investigadas con los ojos de la inteligencia y han sido, al mismo tiempo, aclaradas. [688B]

*[Recapitulación. Agustín sobre Sócrates]*

N. Según considero, en relación a Dios se había convenido entre nosotros[252] que es el principio y el medio y el fin de todo el universo creado. No que una cosa sea para Él ser principio, otra ser medio, otra ser fin –pues estas tres cosas en Él son una–, sino porque para la teología de la contemplación, el movimiento es tripe. Pues de un modo se mueve el entendimiento, humano o angélico, considerando que Dios es el principio de todos los seres; de otro, conociendo que todos los seres subsisten en Él mismo y por Él mismo, como en cierta mediación; por último, se contempla que el fin de todos los seres está en Dios y es Dios, al que todos los seres desean[253], y en el que descansan y viven. A cuyo sentido ayuda San Agustín en el octavo libro de *La ciudad de Dios*, en el capítulo tercero, disputando sobre el filósofo Sócrates. Dice[254]: "No quería que los espíritus todavía impuros a causa de las pasiones terrenas intentaran elevarse a las realidades divinas, [688C] cuando veía que estos buscaban las causas de las realidades, las cuales causas primeras y supremas él consideraba que no estaban en ningún otro lugar, sino en la voluntad del único y supremo Dios. De donde consideraba que éstas no podían ser comprendidas, a no ser por una mente limpia. Y por esto aconsejaba, instando a purificar la vida con las buenas costumbres, para que liberado el espíritu de las pasiones que lo oprimen se alzara con el vigor natural a las cosas eternas, y mirara con la pureza de la inteligencia a la naturaleza de la luz incorpórea e inconmutable, donde viven establemente las causas de todos los seres de las naturalezas creadas".

A. Se había convenido enteramente, porque así lo aprueba la razón.

---

250 *Carta a los Romanos,* 11, 36.

251 Casiodoro, *Expositio psalmorum*, *Salmos,* 113, 22 (CCSL 98, p. 1035, 272 274; PL 70, 816B). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 554C (CCCM162, 899).

252 Eriúgena, *Periphyseon*, I, 451D 452A (CCCM 161, 408 412).

253 San Agustín, *De vera religione*, LV, 113 (CCSL 32, p. 260, 128 129; PL 34, 172). Eriú gena, *Periphyseon*, I, 448C (CCCM161, 270 272).

254 San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 3 (CCSL 47, p. 218, 10; p. 219, 20; PL 41, 227).

*[Sobre el hecho de que la consideración cuatripartita de la naturaleza se comprende en Dios]*

N. Por tanto, cuando percibimos claramente acerca de la naturaleza divina que es principio y causa de todos los seres –pues es ἀναρχός y ἀναίτιος (esto es, sin principio ni causa); ciertamente, nada la precede porque tiene en ella la razón de principio o causa, [688D] ella misma, en cambio, crea la naturaleza de todos los seres de los que es causa y principio–, no sin razón decimos que ella es naturaleza creadora y no creada; pues crea y no padece ser creada por ninguno. Sin embargo, cuando conocemos que esta misma naturaleza[255], es decir, la naturaleza divina, es el fin de todos los seres más allá del cual nada existe, y en el que todos los seres subsisten eternamente y universalmente son Dios, la llamamos con razón ni creada ni creadora; en verdad, no creada porque por ninguno es creada, ni creadora porque [689A] ya dejó de crear, convertidos todos los seres a sus eternas razones en las que permanecerán y permanecen eternamente, absteniéndose también de significarse con la apelación de criatura. Pues Dios será todo en todos los seres[256], y toda criatura se cubrirá de sombra, es decir, convertida en Dios, como los astros por el sol que nace. Por tanto, ¿no ves por qué razón podemos llamar a una y la misma naturaleza, es decir, a la divina, según la consideración del principio, no creada sino creadora, y según la consideración del fin, sin embargo no creada ni creadora?

A. Veo suficientemente lo que quieres. Di lo que queda.

N. Considero que sólo queda examinar el concepto de Medio, que se presenta a sus investigadores por una doble manera. Primero, ciertamente, cuando se considera la naturaleza divina que no sólo es creada, sino que también crea. Pues se crea por sí misma [689B] en las causas primordiales, y por esto se crea a sí misma, esto es, comienza a aparecer en sus teofanías desde las profundidades[257] más ocultas de su naturaleza queriendo emerger, en las que todavía es desconocida para ella misma, esto es, en ninguno se conoce porque es infinita y sobrenatural y sobre esencial y sobre todo lo que puede y no puede ser comprendido; descendiendo, en verdad, a los principios de los seres, y como creándose a sí misma, comenzando a conocerse a sí misma en alguna cosa. En segundo lugar, sin embargo, cuando se percibe en los últimos efectos de las causas primordiales, en los que tan sólo se crea, sin embargo, no se dice con razón que crea. Pues es creada descendiendo hasta los últimos efectos más allá de los cuales nada crea; y por esto se dice tan

---

[255] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 154-168 (CCSG 18, p. 26; PG 91, 1076C 1077A).

[256] *I Carta a los Corintios,* 15, 28.

[257] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 443B, 444CD, 445D (CCCM 161, 66, 112, 148 149).

sólo que es creada y no que crea. Pues no desciende más allá de los últimos efectos, por lo que parecería no sólo que es creada, sino que también crea.

Se crea, por tanto, y crea [689C] en las causas primordiales; sin embargo, en los efectos de estas causas es creada y no crea. Y no sin razón, porque constituye en las mismas el fin de su descenso –es decir, de su aparición–. Y por ello[258] toda criatura corpórea y visible y que cae bajo los sentidos, suele no sin razón ser llamada en las Escrituras el último vestigio de la naturaleza divina. Porque todo espíritu contemplativo[259], como un nuevo Moisés, ascendiendo a la más alta de las teorías puede contemplar, y lo que todavía apenas puede ser conocido por los sabios en su pureza[260], impidiéndolo las humaredas de las imágenes terrenas y los ruidos de las cosas que cambian y también las cosas que se agitan, de las que nacen inmediatamente y de las que mueren inmediatamente. Pues es propio de muy pocos y alejados de los pensamientos terrenos, purificados por la virtud y por la ciencia[261], [689D] conocer a Dios en estas [101] criaturas visibles, como el patriarca Abraham conoció[262] por la revolución circular de los astros, teniendo por guía la ley natural[263], y los demás Santos Padres que vivieron antes de la ley escrita[264] y como fue el caso de quienes vivieron bajo la ley, como Moisés, recibida en la zarza y en la cima del monte. Luego, los apóstoles[265], después de la ley, bajo la gracia fueron introducidos en los divinos misterios por los símbolos visibles en el monte con Cristo. [690A] Pues "sus vestidos blancos como la nieve" significaban a la criatura visible, en la cual y por la cual se compren-

---

[258] Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxix, 50 71 (CS 180, pp. 154 156; PL 122, 307AB); *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, XIII, 480 485 (CCCM 31, p. 179).

[259] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 218 232, 846 868, 1846 1854 (CCSG 18, p. 51, 72 73, 107; PG 91, 1117BC, 1149AC, 1200BC, al sentido).

[260] San Agustín, *De Trinitate*, VIII, ii, 3 (CCSL 50, p. 271, 32 35; PL 42, 949). Gregorio Magno, *Moralia in Job*, V, xi, 19 y xxxi, 55 (CCSL 143, p. 231, 54 73; p. 257, 64 67; PL 75, 689AC y 709D); *Homiliae in Hiezechihelem*, II, ii, 14 (CCSL 142, p. 235, 356 359; PL 76, 957A).

[261] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 574A (CCCM 162, 1505 1506); *Commentarius in Evan gelium Johannis*, VI, ii, 19 20 (SC 180, p. 330; PL 122, 341A). *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, I, 478 480 (CCCM 31, p. 14). Beda, *De temporum ratione*, VI, 85 90 (CCSL 123B, p. 294; PL 90, 320A). Rhabanus Maurus, *De computo*, XXVIII, 37 46 (CCCM 44, p. 233; PL 107, 683BC).

[262] *Génesis,* 15, 5.

[263] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 869 892 (CCSG 18, p. 73; PG 91, 1149C 1152A).

[264] *Éxodo*, 3, 2; 19, 3.

[265] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 387 428, 1057 1076 (CCSG 18, pp. 57 58; PG 91, 1125D 1128D, 1160BD).

de al Verbo de Dios que subsiste en todos los seres. Escucha al Apóstol que dice[266]: "Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras; también su sempiterno poder y eternidad".

A. Ahora veo muy claramente la división cuatripartita de la naturaleza universal, y conozco que ha de ser entendida a partir de Dios y en Dios sin ninguna duda. Por consiguiente, terminada esta cuestión de la nada, y –según opino– deducida claramente, considero que hay que volver a la consideración de la tercera parte de la naturaleza universal, de la que se predica que es creada solamente y que no crea. Pues así lo prometió nuestra intención. Aunque, [690B] ciertamente, han sido introducidas otras cuestiones, ésta constituye la cuestión principal del tercer libro. Así pues, fue intercalada la consideración incidente de otras cuestiones a causa de investigar ésta más diligentemente.

N. Piensas rectamente y lo exige el momento. Pero si es verdad que debemos cumplir lo que prometimos, antes hay que hablar brevemente de lo que significan los seis días inteligibles, en cuyo período se lee que Dios creó sus obras, en parte siguiendo ciertamente la interpretación de los Santos Padres, en parte no ocultando lo que viene al espíritu gracias a Aquel que ilumina nuestras tinieblas[267] y quiere que se le busque y se le halle en sus Escrituras. En verdad, el Espíritu Santo, creador infinito de la Santa Escritura, estableció[268] infinitas interpretaciones de ella en los entendimientos de los profetas. Y por esto el sentido de ningún comentador excluye el sentido de otro, [690C] con tal que lo que cada uno diga convenga a la fe sana y a la profesión católica, sea que lo tome de otro lugar, sea que lo halle en sí mismo, iluminado, sin embargo, por Dios.

A. Comienza por el orden que quieras y guíame. Pues te seguiré para conocer en tales cuestiones la interpretación de otros o la tuya, y elegir lo que la verdadera razón enseña, la cual, en todas las cuestiones, no sólo busca sino que también halla la verdad. No porque yo sea ya apto para discernir las interpretaciones verdaderas de las falsas, sino porque me atreva, consultada la verdad, a anteponer con razón las cosas más semejantes a la verdad a las desemejantes.

---

266 *Carta a los Romanos,* 1, 20.

267 Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 599D (CCCM 162, 2458 2460).

268 Eriúgena, *Periphyseon*, II, 560A (CCCM 162, p. 46, en el texto pasado a la nota 385 387); IV, 749C; *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxxii, 42 43 (SC 180, p. 182; PL 122, 312B); *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, VI, 38 41 (CCCM 31, pp. 87 88).

*[Sobre las obras de los seis días. Otra teoría]*

N. Tampoco yo quisiera aprobar nada sin razón y sin la consideración suficiente. Así pues, el divino profeta Moisés describió[269] brevemente la creación sintética y sincrónica de las causas primordiales de todos los seres visibles e invisibles, diciendo[270] "En el principio Dios hizo el cielo y [690D] la tierra" y significando con estas palabras de *la tierra inane y vacía* –o *invisible y desordenada*–, de *las tinieblas sobre el abismo*, la oculta e incomprensible magnificencia en la determinación divina de éstas causas, antes que fluyeran en las formas y en las especies, insinuando también por *la llamada del espíritu, que animaba las aguas –o aleteaba sobre las aguas–*, el principio de la procesión de las causas primordiales hacia sus efectos, desciende para explicar el poder místico[271] [691A] del número seis, diciendo[272]: "Y Dios dijo: Hágase la luz. Y la luz fue hecha". En estas palabras, sin embargo, se halla una interpretación divergente de los Santos Padres. Así, algunos[273] de estos consideran que en este lugar de la Santa Escritura ha sido significada la creación de la esencia angélica e intelectual. Otros[274], sin embargo, consideran la naturaleza creada de esta luz visible –esto es, el fuego–, todavía incomprensible e invisible; la cual después, como emergiendo en sus fuentes, brilló en los cuerpos etéreos, y como difundida, atravesó los espacios de una a otra parte de la superficie de la tierra durante tres días por un movimiento oculto, iluminando el abismo –como dicen–.

---

269 Eriúgena, *Periphyseon*, II, 554C 556A (CCCM 162, 905 958).

270 *Génesis,* 1, 1, *Vetus latina*, ed. B. Fischer, pp. 3 5. *Génesis,* 1, 2, *Vetus Latina*, ed. cit., pp. 5 6.

271 Sobre el carácter místico del número 6, cfr. Euclides, *Elemanta*, VII, Definitio 22 (ed. I. L. Heiberg E. S. Stamatis, Leipzig, 1970, p. 105. Macrobius, *Commentarii in somnium Scipi onis*, I, vi, 12 (ed. Willis, 1963, p. 20). Marciano Capella, *De Nuptiis*, VII, 736 (ed. I. Willis, 1983, p. 265). Calcidius, *Commentarius*, 38 (ed. J. H. Waszink, Leiden, 1975, p. 87). Boecio, *De institutione arithmetica*, I, xix, 9 (ed. J. Y. Guillaumin, p. 42; ed. Friedlein, p. 41, 6 16; PL 63, 1097D). Eriúgena, *Periphyseon*, II, 531CD (CCCM 162, 211); III, 655D 656B, 723A; IV, 785CD; V, 966A.

272 *Génesis,* 1, 3.

273 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, iii, 7 8 (CSEL 28, 1, p. 7; PL 34, 248 249); *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, V, 21 (CSEL 28, 1, p. 472, 13 23; PL, 34, 228); *De civitate Dei*, XII, xvi, 1 (CCSL 48, p. 370, 22 26; PL 41, 363). Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 782AB.

274 Basilio de Cesarea, *Homiliae in Hexaemeron*, II, 7 (GCS, NF 2, p. 32; SC 26bis, pp. 170 172; PG 29, 44C 45B).

Porque, sin embargo, la naturaleza ígnea, todavía invisible y oculta, fue llamada con el vocablo[275] de luz, a ninguno que conozca la Santa Escritura debe parecer extraño [691B] que suela llamarse con el nombre de las causas los efectos, y con el nombre de los efectos las causas. Sin embargo, el efecto de la naturaleza ígnea es la luz. Así pues, la naturaleza ígnea, creada con el nombre de luz en el origen de las cosas, después fue llamada no incongruentemente por ésta de la que había de proceder y todavía latente en ella, aunque algunos[276] consideren que la luz primitiva lució inmediatamente. Contra los cuales expuso San Agustín[277] bastantes cosas. Lo que sigue[278], sin embargo, "Y vio Dios que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas, y llamó a la luz día y a las tinieblas noche y se hizo el día primero mañana y tarde", consideran que fue dicho de la simple alabanza de la luz corpórea y de los intervalos temporales, por los que la luz y la sombra actúan sus cambios sobre la tierra. Los cuales consideran que la naturaleza de la luz fue creada, [691C] cuando fue dicho[279]: "Y dijo: Hágase la luz. Y la luz fue hecha". Pues porque se cree que en el equinoccio primaveral[280] fue la primera creación del mundo, en el que el sol se detiene los mismos espacios tanto sobre la tierra como bajo la tierra, es decir, doce horas equinocciales, por esto juzgan que fue dicho[281]: "Dividió Dios la luz y las tinieblas". Como si abiertamente se dijera[282]: dividió, con igual reparto entre el día y la noche, todo el espacio de un día, que consta de veinticuatro horas.

Quienes[283], sin embargo, consideran más rectamente que con la creación de la luz ha sido significada la condición de la naturaleza angélica, siguiendo

---

[275] Sobre la figura de la metonimia, cfr. San Isidoro, *Etymologiae*, I, xxxvii, 8 10. Beda, *In primam partem Samuhelis*, III, 7 (CCSL 119, p. 191, 2315 2319; PL 91, 647AB). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 480B (CCCM 161, 1620 1627); *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, XV, 354 355 (CCCM 31, p. 197); *Commentarius in Evangelium Johannis*, III, V, 54 55 (SC 180, p. 228; PL 122, 320B).

[276] Basilio de Cesarea, *Homiliae in Hexaemeron*, II, 8 (GCS, NF 2, p. 34; SC 26bis, pp. 176 178; PG 29, 48B 49A).

[277] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xi, 23 xii, 24 (CSEL 28, 1, pp. 17 18; PL 34, 254 255).

[278] *Génesis,* 1, 4 5.

[279] *Génesis,* 1,3.

[280] Virgilio, *Georgica*, II, 336 345. Macrobio, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, xxi, 23 24. San Ambrosio, *Hexaemeron*, I, iv, 13 (CSEL 32, 1, p. 11, 1 9).

[281] *Génesis,* 1, 4.

[282] Beda, *De temporum ratione*, VI, 1 13 (CCSL 123B, pp. 290 291; PL 90, 317A).

[283] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xvii, 34; IV, xxii, 39 (CSEL 28, 1, p. 25, 121 122; PL 34, 259 260, 311 312).

a San Agustín, entienden la división de la luz de las tinieblas o la distinción de la materia informe y de la criatura creada[284], de forma que con el nombre de luz se toma la perfección de la forma, por el contrario, con el nombre de las tinieblas, la confusión de la informidad, [691D] o la doble teoría de las esencias celestes. Pues de un modo se considera la criatura en sus razones eternas en Dios, según las cuales fue creada, y de otro se entiende en sí misma bajo Dios, en cuanto es criatura. Y así se significa la primera consideración con el nombre de luz, la segunda, sin embargo, con el nombre de tinieblas. Pues como la luz precede en dignidad a las tinieblas, así la claridad de las razones eternas, según las cuales ha sido creada toda criatura, [692A] se antepone a la oscuridad de la criatura considerada por sí misma. Y por eso llamó Dios al día luz, es decir, al esplendor de las razones divinas, y noche, por el contrario, a las tinieblas, esto es, a la clase de la naturaleza creada, oscuridad en sí misma. Lo que sigue[285], sin embargo, "Y fue hecho el día primero mañana y tarde", quieren que signifique[286] el fin de la operación realizada y el principio de la siguiente. Pues la mañana –esto es, el principio de la siguiente operación– es el fin de lo precedente; y el término de lo precedente es el principio de lo siguiente. Y por ello el día único o primero se termina por la tarde, del cual la mañana –esto es, el principio– había precedido desde la creación de la luz.

Estas interpretaciones las recibimos brevemente de otros. Nosotros, sin embargo, que queremos entender en la creación [692B] del cielo y de la tierra en el principio, la creación de las causas primordiales de todas las criaturas, visibles o invisibles y las procesiones en sus efectos de estas causas, en estas palabras de la Santa Escritura[287] "Hágase la luz y las demás cosas", decimos que se significa con la creación de la luz, la procesión hacia sus efectos de las causas primordiales. Pues[288] si se muestra que las mismas causas primordiales, por razón de la incomprensibilidad de su naturaleza y la elevación desconocida para todo entendimiento por la calígine de las tinieblas –por la densidad de la profunda ignorancia–, difundidas por la Escritura cuando se dice[289] "Y las tinieblas eran sobre el abismo", ¿qué es de admi-

---

[284] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, xxiv, 41-xxxii, 50 (CSEL, 28, 1, pp. 123 131; PL 34, 316 317); *De civitate Dei*, XI, 7 (CCSL 48, p. 327, 16 30; PL 41, 322). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 446A (CCCM 161, 154 161).

[285] *Génesis,* 1, 5.

[286] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, xviii, 32 (CSEL 28, 1, p. 115, 11 13; PL 34, 308).

[287] *Génesis,* 1,3.

[288] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 550C 552A (CCCM 162, 764 820).

[289] *Génesis,* 1, 2.

rar si la manifestación de aquellas en sus efectos a través de las formas y de las especies con el nombre de luz se predique[290] por esto "Y dijo Dios: hágase la luz. Y la luz fue hecha"? Como si la Escritura dijera: Dios mandó [692C] que todas las causas primordiales en sí mismas oscuras y que cubren de sombras todo entendimiento se presenten en formas claras y especies inteligibles y sensibles de las cosas visibles e invisibles. Pues no sólo Dios, sino también los principios de todos los seres, suelen ser llamados en los lenguajes, a causa de su infinitud incomprensible, con el vocablo de tinieblas, siendo testigo San Dionisio de ello. Sin embargo, la procesión de éste a través de los principios, en las criaturas visibles e invisibles –me refiero a sus teofanías– mereció significarse con el nombre de claridad. Pues en las mismas padece el ser comprendido de algún modo, quien supera todo entendimiento. "Hágase, por tanto, la luz" dice Dios[291], esto es, procedan las causas primordiales de los incomprensibles secretos de su naturaleza en formas y especies comprensibles y manifiestas a los entendimientos de los que las contemplan. "Y fue hecha la luz"[292]: es decir, queriéndolo y diciéndolo Dios, la oscuridad de las causas primordiales [692D] procedió a las formas y a las especies manifiestas. "Y dividió Dios la luz de las tinieblas"[293], esto es, separó el conocimiento de los efectos de la oscuridad de sus causas principales. Pues la división de la luz de las tinieblas es la separación de las cosas que se manifiestas por medio de las formas y de las especies de sus principios, en los que superan todo entendimiento. Y por eso dijo[294]: "Y vio Dios que la luz era buena", esto es, agradó a Dios que las causas originales [693A] se manifestaran, creadas antes de toda criatura más allá de todo entendimiento, a los entendimientos angélicos o humanos, difundidas por alguna luz para la inteligencia. "Y llamó a la luz día, y a las tinieblas noche"[295], esto es, para los ánimos que contemplan distinguió llamar día a la manifestación de los seres visibles e invisibles por las formas y especies, sin embargo, llamó noche a la incomprensible excelsitud de éstas en sus principios, desconocida por todo entendimiento creado. "Y se hizo tarde y mañana el día primero"[296]. Pues aunque la división y la diferencia se entiende entre la oscuridad de las causas y la claridad de los efectos, es uno y el mismo día, esto es, es una sola comprensión de los efecto y de las causas. Pues

---

290 *Génesis,* 1, 3.

291 *Génesis,* 1, 3.

292 *Génesis,* 1, 3. Eriúgena, *Carmina*, II, iii, 4 8 (MGH, PAC III, p. 531; PL 122, 1225BC).

293 *Génesis,* 1, 4.

294 *Génesis,* 1, 4.

295 *Génesis,* 1, 5.

296 *Génesis,* 1, 5.

no es una la criatura que se comprende creada en sus causas, otra creada en sus efectos, sino [693B] una y la misma en las razones eternas como creada en ciertas tinieblas de la sabiduría ocultísima y alejada de todo conocimiento, y cayendo bajo los entendimientos en las procesiones de las razones hacia los efectos, como manifestada en cierto día de conocimiento perfecto. Sin embargo, añadí estas interpretaciones sobre las obras del primer día inteligible –según considero–, satisfactorias para las inteligencias, no como si quisiera que se prefiriese mi interpretación a las interpretaciones de los otros –¡lo cual está ausente!–, sino considerando mis interpretaciones no se oponen a los verdaderos análisis de la verdad y se aplican completamente a las procesiones de las causas primordiales en sus efectos, de las que tratamos ahora.

A. De las obras de los seis primeros días, puesto que muchos en griego y en latín expusieron muchas consideraciones, breve y sucintamente ha de discutirse ahora. Y [693C] lo que fue dicho de la primera luz por ti, me parece bastar. Pues sea que signifique la creación de esta luz corpórea sustancialmente en el fuego, como parece a San Basilio, sea que signifique la creación de las esencias celestes, como le parece a San Agustín, sea la procesión universal de las causas primordiales hacia sus efectos, quien sostuviera cualquiera de estas interpretaciones, no distará mucho de la verdad.

N. Así pues, pasemos a la consideración del segundo día. Pero[297] antes hay que decir que de las interpretaciones alegóricas y de las interpretaciones morales no tenemos ahora ninguna intención de disertar, sino que intentamos, con la ayuda de Dios, exponer solamente algunas hipótesis, según la interpretación histórica, relativas a la creación de los seres que se habrán de crear.

A. Y no pretendo tampoco esto. Pues fue tratado suficientemente por los Santos Padres sobre el sentido alegórico de tales cuestiones. [693D]

N. "Dijo[298] también Dios: hágase el firmamento en medio de las aguas, y divida las aguas de las aguas. E hizo Dios el firmamento". Todos están de acuerdo unánimemente sobre el firmamento, con cuyo nombre no se significa otra cosa sino este cielo visible. Unos, sin embargo, entienden sólo aquella última esfera que gira, que rodea todo el mundo de una y otra parte y sólo animada por los movimientos regulares de los astros; [694A] otros entienden todo el espacio que está más allá de la luna, donde creen que están los cuerpos de los planetas y donde estos describen sus órbitas, añadiendo a este mismo espacio la esfera última de las estrellas fijas; otros piensan que con el nombre de firmamento se entiende todo el espacio vacío que rodea a

---

297 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xvii, 34 (CSEL 28, 1, p. 25; PL 34, 259).

298 *Génesis,* 1, 6 7.

la tierra, esto es, el aire, el éter, y la esfera del cielo empíreo. Pues como dicen estos últimos, la creación del aire y del éter no se lee en ninguna parte.

Por qué, sin embargo, se llama[299] con tal nombre, cada uno lo expuso según le pareció. Ciertamente, unos a causa de que sustenta las aguas superiores, como si sobre aquél pudieran estar las aguas corpóreas; otros porque sostienen los coros de los astros, como si los cuerpos celestes tuvieran peso; otros porque contiene y afianza a todo el mundo visible dentro de sí. Y no faltan quienes quieren que se llame propiamente con este nombre el espacio de este aire más pesado, por el que sostiene por la firme corpulencia de su naturaleza, en cuanto puede sostener las nubes, las lluvias, los aguaceros, las nieves, [694B] los granizos y todo lo que, a partir de los vapores terrenos, nace en él, y como el todo se denomina por la parte, se denominan por él los demás espacios de la naturaleza visible más leve y superior. Sin embargo, cuál de estos comentadores lo comprenda más rectamente, confío que ha de ser el arbitrio de los que leen el que lo juzgue. Sin embargo, examinando el significado del nombre griego, que es στερέωμα –que se traduce por firmamento–, me parece que merece tal nombre, por lo que con él se significa, pues en el firmamento está y se termina el sitio de toda criatura corporal. Pues más allá del firmamento, nada sensible o corpóreo, o local, o temporal se comprende que es. Ciertamente, el término de todos los seres visibles se afirma en el mismo. Pues στερέωμα[300] se dice casi στέρη ἅμα –esto es, sólida a la vez–; Ciertamente, todos los seres sólidos –esto es, corpóreos– a la vez [694C] se terminan y están en el mismo.

No hallo demasiado que decir, sin embargo, acerca de las aguas en medio de las cuales Dios dijo que se hiciera el firmamento. No porque se me ocultó qué hayan pensado muchos de los Santos Padres acerca de ellas. Ciertamente, San Basilio[301], en su Hexámeron, parece querer que aquellas aguas sean llamadas con el nombre de abismo, difundidas de una y otra parte alrededor de la tierra, muy poco densas y muy tenues, sobre las cuales estaban las tinieblas, después el espíritu de Dios aleteaba sobre ellas, y en las cuales la luz primitiva, como girando por espacio de tres días, todavía informe, iluminó la masa terrena, y densificadas al tercer día y reunidas en un lugar, de forma

---

[299] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, x, 23 (CSEL 28, 1, p. 48, 12 15; PL 34, 271 272).

[300] El verbo στέρεον , unas veces se traduce por firme, otras por sólido: Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 147, 28. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XIII, 160 (CCSG 18, p. 128; PG 91, 1229D11). Al adverbio ἅμα lo traduce Eriúgena por *simul*: *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, III, 246 247 (CCCM 31, p. 62).

[301] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, II, 3-4; III, 5 (GCS, NF 2, pp. 24 28, 46 47; SC 26bis, pp. 148 158, 212 216; PG 29, 33B 37D, 64A 65B).

que pareciera que se significan en este lugar las cosas secas, y que en medio de éstas Dios dijo que se hiciera el firmamento. Y a esta interpretación se opone totalmente San Agustín[302]. Pero no da suficiente razón de estas aguas dentro de las cuales Dios creó el firmamento. [694D] Así pues, introduciendo las opiniones de los otros, no manifestó lo que él mismo entendió –ignoro por qué razón-. Sin embargo, antepuso a los demás a estos quienes tienden a que se llame con el nombre de firmamento los espacios de este aire, que están entre las aguas marinas y las fluviales, puestas debajo de él y aquellas suspendidas en las nubes por encima de él. Así pues, no habiendo refutado el sentido de ninguno, explicaré con pocas razones –si te place– lo que pienso de estas aguas. [695A]

A. Ciertamente, me agrada y es muy necesario. Pues sobre esta cuestión me parece que todavía no fue persuadido lo suficiente por ninguno.

*[Acerca del firmamento creado en medio de las aguas. Por qué las estrellas son pálidas y frías. Sobre el sol]*

N. Así pues, considero que hay una triple división de toda naturaleza creada. Pues todo lo que ha sido creado o es absolutamente cuerpo, o es absolutamente espíritu, o es un cierto medio, que ni es absolutamente cuerpo ni absolutamente espíritu, sino que ejerce en sí, por alguna razón, de centro proporcional entre los extremos de la naturaleza, espiritual absolutamente, de una parte, como desde el extremo superior, y de la otra, como desde el extremo inferior –esto es, absolutamente corpórea–; por lo cual, propia y connaturalmente subsiste a causa de sus extremos. Por consiguiente, si alguno mirara atentamente, [695B] comprendería que este mundo ha sido creado en esta proporcionalidad triple. Ciertamente, en cuanto a sus razones, en las que eternamente fue creado y esencialmente subsiste, se considera no sólo espiritual sino también se conoce como espíritu absolutamente. Pues nadie de los que filosofan rectamente negará que las razones de la naturaleza corpórea son espirituales e incluso también espíritus. Sin embargo, cuando se miran las partes extremas del mismo hacia abajo, esto es, todos estos cuerpos compuestos de los elementos universales –especialmente también los terrenos y acuáticos– que están sometidos a la generación y a la corrupción, ninguna otra cosa se halla en ellos sino el cuerpo y lo absolutamente corpóreo. Pero si alguno intuyera la naturaleza de los elementos simples, hallaría con luz más clara cierta mediación proporcional por la que ni son absolutamente cuerpos, [695C] aunque por la unión de estos elementos subsistan como cuerpos naturales sometidos a la corrupción, ni absolutamente desprovistos de naturaleza corpórea, cuando todos los cuerpos fluyen desde estos y en

---

[302] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, iv, 7-v, 9 (CSEL 28, 1, pp. 36 39; PL 34, 265-267).

ellos se disuelven de nuevo. Y comparados, sin embargo, al extremo superior, ni son absolutamente espíritus, porque no están absolutamente separados del extremo corpóreo, ni absolutamente no son espíritus, puesto que contemplan las ocasiones de su subsistencia absolutamente desde las razones espirituales. Así pues, no irracionalmente dijimos que este mundo posee unos términos extremos entre sí mismos enteramente contrarios, y unos términos medios en los que se une la concordante armonía del universo. Así pues, pongamos las partes inferiores de este mundo como las aguas inferiores. No, sin razón, cuando todo lo que en este mundo nace, crece y se [695D] nutre a partir del líquido. En verdad, quitada la cualidad húmeda de los cuerpos, sin demora languidecen y disminuyen y enteramente se reducen a nada. Pues también los cuerpos celestes[303], calentísimos e ígneos, afirman los sabios que se nutren de la naturaleza húmeda de las aguas. Lo que no niegan los comentadores[304] de la Santa Escritura. Sin embargo, la razón enseña que las razones espirituales de todos los seres visibles se denominan con el nombre de las aguas superiores. [696A] Pues desde las mismas causas, todos los elementos, simples o compuestos, fluyen como desde ciertas grandes fuentes, y desde allí se distribuyen como regadas por cierto flujo inteligible. Y no calla esto la Escritura cuando proclama[305]: "Y las aguas, que están sobre los cielos, alaban el nombre del Señor". Pues aunque alguno comprenda esto acerca de las esencias celestes, no repugna al sentido lo antedicho, cuando hay una múltiple interpretación de los textos divinos[306].

Por consiguiente, dijo Dios que se hiciera el firmamento en medio de estas aguas, esto es, la naturaleza de los elementos simples, que cuanto supera los cuerpos visibles, tanto es superada por las razones invisibles de estos; y cuanto recibe de las cosas superiores, tanto distribuye a las inferiores; al contrario, cuanto recibe de las inferiores, tanto restituye a las superiores, devolviendo a éstas [696B]todo lo que de ellas fluyó. A la cual el legislador,

---

303 Cicerón, *De natura deorum*, II, 118, 3. Plinius Maior, *Naturalis historia*, II, vi, 29. Mac robio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, II, x, 10 11 (ed. I. Willis, Leipzig, 1963, p. 126, 17 18).

304 San Ambrosio, *Hexaemeron*, II, iii, 13 (CSEL 32, 1, p. 53, 2 4)San Isidoro, *De natura rerum*, XV, 2 (ed. J. Fontaine, Bordeaux, 1960, p. 229; PL 83, 988A); *Etymologiae*, III, xlix. Beda, *De natura rerum liber*, 19 (CCSL 123A, p. 210; PL 90, 234A).

305 *Salmos,* 148, 4 5.

306 San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, III, 9 (GCS, NF 2, pp. 53 55; SC 26bis, pp. 234 238; PG 29, 73C 76C). San Agustín, *Confessiones*, XV, 18 (CCSL 27, pp. 251 252; PL 32, 852 853). Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechihelem*, I, ix, 30 (CCSL 142, p. 139, 607 609; PL 76, 883C). Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin*, X, 22, versus 21, 75 80 (CCCM 27A, p. 871). Smaragdus, *Liber in partibus Donati, De praepositione*, 14T, 276 280 (CCCM 68, p. 228).

advertido por el espíritu profético, llamó firmamento. Así pues, soporta el abismo de las razones inteligibles puestas por encima de él, por su simplicidad firme e inseparable; sin embargo, el flujo de los cuerpos mudables, y en especial de los compuestos de la cualidad seca y húmeda, cuando se disuelven por la vicisitud temporal, los atrae hacia sí, y custodia en su universal solidez para que no perezcan. Y no ignoran[307] esto quienes imbuidos por los estudios de filosofía conocen la transformación de unas naturalezas a otras[a].

Así pues, dijo Dios[308]: "Hágase [696C] el firmamento en medio de las aguas", esto es: Hágase la solidez de los elementos simples entre la profundidad de sus razones y el flujo de los cuerpos mudables, compuestos a partir del concurso mutuo de estos elementos. "Y divida las aguas de las aguas"[309], esto es: distinga los cuerpos compuestos, dispersos por los lugares, mudables en los tiempos, entregados a la generación y a la corrupción, de las simples razones que carecen de la variedad de los lugares y de los tiempos, libres de la generación y de la corrupción, inamovibles por una ley inmutable[b]. Hay que entender[310] universalmente, sin embargo, que en las obras de los seis primeros días, y en cualquier lugar donde la Escritura emplea la expresión[311]: "Dijo Dios, Hágase la luz, Hágase el firmamento", y las demás obras que creó en los restantes días, se significa la condición especial de las causas primordiales, la creación de las cuales fue anunciada de antemano con el nom-

---

[307] Platón, *Timaeus*, 49bc, según la versión de Calcidio (ed. J. H. Waszink, pp. 46 47). Cicerón, *De natura deorum*, II, 33, 84. Martianus Capella, *De Nuptiis*, VII, 738 (ed. I. Willis, pp. 266 267, 12 16). San Isidoro, *Etymologiae*, XIII, iii, 2. Pseudo Isidorus, *Liber numerorum qui in sanctis Scripturis occurrunt*, 45 (PL 83, 188BC). Cfr. Pseudo Beda, *De mundi caelestis terrestrisque constitutione llber*, I, 15 17 (ed. C. Burnett, London, 1985, p. 18; PL 90, 882C).

[a] Pues, ciertamente, las causas descienden hacia los elementos, los elementos hacia los cuerpos; los cuerpos disueltos por medio de los elementos vuelven a sus causas; los mismos cuerpos también se transformas unos en otros recíprocamente. En el diluvio, el aire se convirtió en agua, y de nuevo el agua se volvió al aire.

[308] *Génesis,* 1, 6.

[309] *Génesis,* 1, 6.

[b] Sin embargo, entre la simplicidad de las causas y de los elementos hay tal diferencia, que aquella de las causas, ciertamente, se comprende sin la naturaleza de los lugares y de los tiempos, sin embargo ésta no puede carecer de los lugares y de los tiempos: pues se contiene en ellos. Y porque aquella está siempre separada de todos los accidentes, ésta unas veces recibe los accidentes, otras veces [696D] los pierde: ciertamente, los pierde en los universales, en los particulares los recibe.

[310] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, vi, 10 14 (CSEL 28, 1, pp. 39 42; PL 34, 267 268, al sentido).

[311] *Génesis,* 1, 3; 1, 6.

bre de cielo y tierra; [697A] por el contrario, en cualquier parte que se emplea[312] "Y fue hecha la luz, e hizo Dios el firmamento, y fue hecho así", se significa la procesión de estas causas primordiales a sus efectos a través de los géneros y las especies.

"Y llamó Dios al firmamento cielo"[313]. Según la ἐτυμολογίαν –etimología– de la lengua romana, se dice cielo por la pintura de los astros, como cincelados sobre el cielo, como le agrada a Plinio[314]; según la palabra griega[315], οὐρανός, casi ὅρος se interpreta como ἄνω –esto es, visión desde arriba–. Por tanto, con razón se llama al firmamento de los elementos universales οὐρανός –esto es, cielo–, porque por la elevación de su naturaleza destaca sobre toda criatura compuesta y corpórea.

Hay quienes[316] consideran que hay aguas finísimas sobre el firmamento –esto es, sobre los coros de los astros–. Pero también contradice a estos la razón de los pesos y el orden de los elementos. Otros, sin embargo, argumentan que hay como aguas vaporosas [697B] y casi incorpóreas sobre el cielo por el color pálido de las estrellas. Pues dicen que las estrellas son frías, y por eso pálidas. Sin embargo, no hay frialdad –según dicen– donde falta la sustancia de las aguas, menos considerando lo que dicen. Pues también donde hay sustancialmente fuego, allí también hay frialdad. Ciertamente, ningún sabio ha dicho que el cristal, siendo de naturaleza fría, carece sin embargo del poder ígneo, el cual penetra todos los cuerpos. Así pues, el poder ígneo, cuando arde es calor; cuando no arde es frío; y no arde a no ser donde hay materia en la que arda, y a la que consuma. Y por ello los rayos solares[317], difundidos por los espacios etéreos, no arden; pues en la naturaleza sutilísima y espiritual no encuentran materia de arder. Sin embargo, cuando descienden a los espacios del aire grueso, como hallando cierta materia de la operación, [697C] comienzan a arder; y en cuanto llegan a los cuerpos más gruesos, en tanto ejercen su poder, ardiendo en estas cosas que se di-

---

312 *Génesis,* 1, 3; 1, 7.

313 *Génesis,* 1, 8.

314 Plinius Maior, *Naturalis historia*, II, 4, 8 (ed. C. Mayhoff, p. 130). San Ambrosio, *He xaemeron*, II, iv, 15 (CSEL 32, 1, pp. 54 55). San Isidoro, *Etymologiae*, III, xxxi, 1; *De natura rerum*, XII, 2 (ed. J. Fontaine, Bordeaux, 1960, p. 217; PL 83, 983A).

315 Platón, *Cratylus*, 396C. Pseudo Aristóteles, *De mundo*, 6, 400A6 7. San Ambrosio, *Hexaemeron*, II, iv, 15 (CSEL 32, 1, pp. 54 55). San Isidoro, *Etymologiae*, III, xxxi, 2; XIII, iv, 2.

316 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, i, 1 iv, 8 (CSEL, 28, 1, pp. 32 38; PL 34, 263 266).

317 Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, II, 977 981; XIII, 116 138 (CCCM 31, pp. 46, 169).

suelven por el poder del calor o que pueden disolverse. Sin embargo, cuando se elevan hacia arriba, hacia los intervalos extremos ligerísimos del mundo y próximos a la naturaleza espiritual, no hallando materia que quemar, no generan ningún calor, mostrando sólo la operación de la iluminación. Y por ello los cuerpos etéreos y los puros y espirituales, constituidos como los celestes son siempre lúcidos, sin embargo privados de calor; y por esto se cree que son también fríos y pálidos.

Por consiguiente, aquel planeta[318] denominado con el nombre de Saturno, porque es vecino del coro de los astros fijos, se dice que es frío y pálido. Sin embargo, el cuerpo solar[319], cuando posee el espacio medio del mundo –ciertamente, cuanto [697D] dicen los filósofos que es el intervalo desde la tierra al sol, tanto es desde el sol a las estrellas–, se comprende que obtiene cierto medio. Pues desde las naturalezas inferiores recibe cierta materialidad; sin embargo, de las superiores recibe la sutilidad, siendo las dos propiedades constitutivas de su subsistencia, y reúne en sí las cualidades contrarias de una y otra parte del mundo, es decir, de la superior y de la inferior. Y por la tensión de estas, como por una balanza de pesos, [698A] no se permite que abandone su sitio natural, ciertamente que ascienda de la parte inferior a la superior a causa de la gravedad, o por el contrario que se incline de la superior a la inferior a causa de que no se lo permite la levedad. Por consiguiente, la parte que está arriba, ciertamente parece ser propia del color brillante –cuyo color medio está entre el pálido y el rojo– por la palidez que recibe de las estrellas frías; sin embargo, la otra parte de abajo roja por el color que recibe de los cuerpos cálidos, adoptando la proporción de su brillo. Sin embargo, los planetas que giran alrededor de éste, cambian los colores según las cualidades de los espacios por los que discurren, me refiero a Júpiter y a Marte, a Venus y a Mercurio. Los cuales siempre realizan sus giros alrededor del sol[320], como enseña Platón en el Timeo; y por eso, cuando están por encima del sol muestran rostros claros, cuand están por debajo, rojos. Así pues,

---

[318] Cicerón, *De natura deorum*, II, 46, 119. Virgilio, Georgica, I, 336. Plinius Maior, *Natura lis historia*, II, 8, 32 34 (ed. C. Mayhoff, pp. 136 137). Servius, *In Vergilii Georgica*, I, 336. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, v, 9 (CSEL 28, 1, pp. 38 39; PL 34, 266 267).

[319] Cicero, *Somnium Scipionis*, IV, (ed. I. Willis, pp. 158 159). Vitruvius, *De architectura*, IX, 1, 5. Macrobio, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, xix, 1 15 (ed. I. Willis, pp. 73 76).

[320] En el *Timeo* de Platón no se halla tal afirmación. Sí en el Comentador del *Timeo*, Calcidio (108 111). Para la evolución de esta cuestión de astronomía, ver la nota de E. Jeauneau, p. 113 del libro III, del *Periphyseon*, 3272 3276. En ella se hallará la bibliografía pertinente.

la palidez de los astros[321] [698B] no nos obliga a entender de ningún modo que son las aguas el elemento que está sobre el cielo, cuando la misma palidez nace por la ausencia del calor. Pero volvamos al propósito, ya que de estas cosas es largo exponer lo que la razón exige de la naturaleza.

"Y se hizo la tarde y la mañana el día segundo"[322]. Es la misma interpretación que dijimos también en la consumación del primer día. Pues aunque una contemplación sea propia de las razones espirituales del mundo en las causas primordiales, otra en los elementos simples y universales, otra en los cuerpos particulares y compuestos; sin embargo, una y la misma comprensión es propia de la totalidad del universo. Y esta exposición debe ser observada en los restantes días, en cualquier cosa que se repita la fórmula: "Y se hizo la tarde y la mañana el día segundo"[323]. Bastante fue dicho del segundo día, si se tiene en cuenta cuanto exige la brevedad. [698C]

A. Bastante clara y verosímilmente, aunque para muchos y casi para todos fuese desconocido.

N. Se sigue, por tanto, que hablemos estrictamente del tercer día. "Dijo[324] Dios: Acumúlense las aguas de por debajo del firmamento en un solo lugar y déjese ver lo seco, y así fue hecho". Aquella opinión sobre la acumulación[325] de las aguas en un solo lugar, a la que –asumida por San Basilio, sacerdote de Cesarea de Capadocia– siguen muchísimos de los comentadores de esta parte de la Escritura, es conocida por todos, porque para los que la piensan se presenta facilísima. La cual considera que alrededor de la infinita mole todavía informe e invisible había sido reunida en un solo lugar, en el tercer día, la muy tenue y como vaporosa cantidad de las aguas difundidas por todos los lugares de la tierra, que aún llenaban los espacios del aire y del éter, y esclarecidas por los resplandores de la primitiva luz que giraba alrededor de las aguas; en medio de cuyas aguas creyó que fue hecho el firmamento [698D] en el segundo día, sobre el cual considera que fue suspendida parte de las aguas, mientras que las aguas inferiores del citado abismo fueron reunidas en un solo lugar, es decir, fueron congregadas en el ámbito del océano cerrado por sus litorales para que aparezca lo seco y se diera el lugar

---

321 Plinius Maior, *Naturalis historia*, II, 18, 79 (ed. C. Mayhoff, p. 152). Beda, *De natura rerum liber*, 15 (CCSL 123A, p. 207; PL 90, 230A 231A). Rhabanus Maurus, *De computo*, XLVIII, 3 12 (CCCM 44, pp. 258 259; PL 107, 694BC).

322 *Génesis,* 1, 8.

323 *Génesis,* 1, 5.

324 *Génesis,* 1, 9.

325 Basilio de Cesarea, *Homiliae in Hexaemeron*, II, 3 4; III, 5 (GCS, NF 2, pp. 25 27, 46; SC 26bis, pp. 148 156, 212; PG 29, 33B 37B, 64AB).

del aire y del éter. Pero esta opinión, una vez consultada[326] la verdadera razón, parece que se tambalea y que resulta absolutamente inconsecuente [699A] por las falsas imaginaciones. Pues no creemos –siguiendo a San Agustín[327]– ni juzgamos que convenga a la verdad que aquella mole terrena fuera creada antes de todos los seres, o que aquel abismo fuera difundido alrededor de ella por una y otra parte, y después que fuera hecho el firmamento en medio de las aguas, que después la reunión de las aguas inferiores se detuvieran en un lugar, ni que uno de estos precedió local y temporalmente a otro. En verdad, todas estas realidades y la naturaleza de los demás seres visibles fueron creadas sincrónica y sintéticamente, ordenadas y constituidas en sus tiempos y lugares; y la generación de ninguna de estas realidades se anticipó ni un momento a la generación de otras realidades en sus formas y especies, en sus cantidades y cualidades, sino que, desde sus razones eternas [699B] en las que subsisten esencialmente en el Verbo de Dios, han procedido simultáneamente cada una según su género y su especie y según sus propias individualidades. Pues la cantidad del número seis[328] de los seis primeros días y la división inteligible se entiende acerca de las causas de los seres creados, y acerca de la primera procesión de éstas por la que todos los seres han procedido simultáneamente en la primera creación de este mundo. Y lo que sintética y sincrónicamente fue creado por el Creador, según la perfección del número seis se distingue por el Espíritu Santo[a], a través del profeta, de forma que se considera la perfección de la operación divina por el poder del número[b]. Pues como la voz precede a la palabra[329], no en el tiempo sino en la causa, –ciertamente de la voz se hace la palabra, [699C] como de cualquier materia informe cualquier cuerpo formado–, así de las causas todavía desconocidas y como carentes de las formas visibles, fue realizada simultáneamente, y no interponiéndose ningún espacio temporal o local, la producción de todos los seres visibles en sus formas e individualidades, distinguidas en los lugares y en los tiempos. Y quien creó el mundo

---

326 Ver, más arriba, 619B.

327 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, xxxiii, 51 xxxiv, 53 (CSEL 28, 1, pp. 131 134; PL 34, 317 319).

328 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, 11, 2 6 y vi vii, 13 14 (CSEL 28, 1, pp. 94 98 y 102 103; PL 34, 296 299 y 301); *De civitate Dei*, XI, 30 (CCSL 48, p. 350; PL 41, 343 344); *De Trinitate*, IV, iv, 7 (CCSL 50, p. 169; PL 42, 892). Máximo el Confesor, *Quaestiones in Thalassium*, 40, 25 29 (CCSG 7, p. 267; PG 90, 396C). Ver, más arriba, 655C 656B, 691A.

a [no por el tiempo, sino por una distinción inteligible].

b [pues este número se completa por sus partes, ni el todo supera las partes, ni las partes al todo].

329 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xv, 29 (CSEL 28, 1, p. 21, 7 23; PL 34, 257).

desde la materia informe, de algún modo recibió la materia de la que lo creara no de otro lugar, sino que de sí y en sí mismo también la recibió y la creó, de forma que ni buscó los lugares fuera de sí en los que la creara, ni esperó los tiempos por cuyos intervalos crearía su obra, sino que creó todos los seres en sí mismo. El cual es el lugar de todos los seres[330], y el tiempo de los tiempos, y el siglo de los siglos. Quien simultáneamente obró: ya que fueron creados en un abrir y cerrar de ojos. Pues también estos seres que, diferentes a través de los cursos de los tiempos recibieron la generación [699D] y la reciben y la recibirán, fueron creados sincrónica y sintéticamente, en el cual no sólo los seres pasados, sino también los presentes y los futuros son sincrónica y sintéticamente uno.

Así pues, rechazada la antedicha opinión, se pregunta qué aguas había bajo el cielo que se reúnan en un solo lugar y cuál es aquel único lugar. Ciertamente, las aguas sensibles, que son llamadas con el nombre vulgar de mar o de abismo o de océano, inmediatamente después que brotaron de sus causas ocultas, [700A] aparecieron en su especie y cantidad y cualidad en su lugar propio –esto es, este extremo de la tierra entre la tierra y el aire–, rodeadas por sus litorales, en parte discurriendo ocultamente por los regazos de la tierra como en las arterias de algún cuerpo inmenso, en parte cubriendo abiertamente la superficie de ésta, y habían sido repartidas en algunos lugares cuando no tenían un lugar propio todavía, en el que fueron encerradas después para que no transgredieran los límites definidos. En efecto, los cuatro principales cuerpos de este mundo, compuestos de los cuatro elementos simples –me refiero a la tierra, al agua, al aire y al éter– con todos los seres que en estos y de estos han sido creados, sincrónica y sintéticamente recibieron sus especies y sus lugares, y sus individualidades y sus tiempos, y sus intervalos, y sus propiedades, también sus medidas y sus pesos, [700B] y todo lo que en ellas se percibe, o supera el sentido, se comprende también o escape al entendimiento. Pero si alguno piensa deducir las leyes físicas de estos fenómenos, que no pueden ser considerados por los sentidos corporales de quienes sólo piensan en los fenómenos sensibles, o bien será tratado con desprecio como si no dijese nada, o será acusado de alegorizar por quienes no saben distinguir entre la naturaleza y sus movimientos. Ciertamente, la física[331] considera las razones sustanciales de la naturaleza, la ética, sin embargo, los movimientos racionales o irracionales de la misma.

A. Te pido que expongas todo lo que sobre esta cuestión te parece verosímil para resolverla; y no temas que nadie, cualquiera que sea su actitud, no

---

[330] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 592C (CCCM 162, 2165). Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 4 (ed. B. Schula, pp. 182-183; PG 3, 817CD; PL 122, 1148AB).

[331] Sobre la física y la ética, ver 705B.

entienda lo que dices, golpeado por la luz de la verdad[332], o lo rechace corrompido por el veneno de la envidia, o se enfrente a ti por causa del celo de las viejas opiniones.

*[Sobre la tierra firme y sobre las aguas. Sobre la forma sustancial. Acerca de la forma y de la materia. Sobre la visión de Dios. Sobre la cuádruple división del conocimiento. Recapitulación]*

N. Después de la narración [700C] de la constitución del mundo, esto es, de las partes extremas, dispares entre sí –quiero decir de las razones incorpóreas y simples– según las cuales fue creado, y de los cuerpos compuestos, sometidos a la generación y a la corrupción y también a los lugares y a los tiempos –cuyos extremos son llamados con el nombre de las aguas según las causas dichas–; y después de haber hablado de la mediación de los cuatro elementos que recibe el nombre de firmamento o cielo, para la contemplación de esta parte más baja –es decir, de todos los cuerpos corruptibles– la intención profética parece descender a la tercera teoría de la naturaleza creada. Ciertamente, primero expresó generalmente la procesión de las causas primordiales en sus efectos desde las desconocidas y arcanas profundidades[333] de la naturaleza, como desde ciertas tinieblas, a la luz clara [700D] y manifiesta de las múltiples formas de quienes las contemplan con los entendimientos o con los sentidos. Después, en segundo lugar, considerando con la mirada la condición triple del mundo –a saber, en las razones y en los elementos universales[334] y en los cuerpos particulares y compuestos– llegó a la especulación de los mismos cuerpos solubles y corruptibles, los cuales obtienen el lugar ínfimo de toda la criatura.

Así pues, [701A] porque de todos los cuerpos compuestos por la unión de los cuatro elementos simples, desde los máximos hasta los mínimos de los que llegan a ser,

hay una doble consideración –pues de un modo se ve en estos la materia, de otro la forma[335] y la especie, la cual, añadida a la materia, realiza todo cuerpo sólido y sensible –cier-

hay una triple consideración –pues de un modo se ve en estos la materia, de otro la forma y la especie, la cual añadida a la materia realiza todo cuerpo sólido y sensible –ciertamente, la sola

---

[332] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, III, 668A; IV, 767C; V, 1012C. San Agustín, *De quantitate animae*, XXX, 75; PL 32, 1075).

[333] Cfr. *Periphyseon*, I, 443B, 444CD (CCCM 161, 66, 112). Ver, más arriba, 689B.

[334] Cfr. *Periphyseon*, I, 479A, 495C 496A (CCCM 161, 1571 1572, 2288 2302); III, 695BC, 738A; V, 958B.

[335] La forma griega τό εἶδος, unas veces se traduce como forma, otras como especie: Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 645, 647 (CCSG 18, p. 41; PG 91, 1101B12, 1101B15).

tamente, la sola materia[336], careciendo de especie, no realiza ningún cuerpo, porque por sí es informe, sin embargo, añadida la especie, se hace el cuerpo perfecto–, era necesario separar la forma de la materia con la mirada racional.

materia, careciendo de especie, no realiza ningún cuerpo, porque por sí es informe, sin embargo, añadida la especie, se hace el cuerpo perfecto–, de otro modo la esencia y la forma sustancial, que como fundamento inmóvil soporta la forma y contiene la materia, era necesario separar la forma sustancial de la materia formada con la mirada racional.

Sin embargo, me referí a los máximos cuerpos –como la tierra, el agua, el aire, y el éter y el cielo– en los que se multiplica la cantidad innumerable de cuerpos menores y medios [701B] y mínimos. Y todos estos cuerpos, sin embargo –esto es, los máximos, y medios y mínimos–, están constituidos de los elementos más simples e invisibles por sí mismos, porque en ellos se disuelven. Pues ningún elemento por sí es alcanzado por el sentido corpóreo. Si, por tanto –como fue demostrado por las antedichas razones–, aquellos cuatro elementos puros merecieron ser denominados por la Escritura con el nombre de firmamento o cielo, no es de extrañar que todos los cuerpos constituidos por estos y bajo estos por la unión inefable de los mismos, se comprendan bajo el nombre de las aguas puestas bajo el cielo. Y no sin razón. Pues no sólo son mudables, sino también sometidos a la generación y a la corrupción. Así pues, aquellos cuerpos que se llaman celestes o etéreos, [701C] aunque parezcan ser espirituales e incorruptibles, necesariamente, sin embargo, llegan al término de su descomposición y corrupción, porque comienzan a hacerse por la generación y la corrupción. Si, sin embargo, los cuerpos celestes esperan su necesaria descomposición, diciendo con verdad "El cielo y la tierra perecerán"[337], y de igual modo el salmista "Los cielos son las obras de tus manos; ellos mismos perecerán"[338], y semejantes testimonios de la Santa Escritura, ¿qué ha de considerarse de los cuerpos ínfimos del mundo, que cotidianamente nacen y se disuelven?

Así pues, si en todo cuerpo celeste o terreno, o también acuático se percibe la condición inestable de la materia informe[339] –pues así se define: la materia es la mutabilidad de las cosas mudables capaz de todas las formas, y la inestabilidad mutable de la forma, por la que la misma materia especificada

---

[336] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, LXIII, 33 35 (CCSG 18, p. 246; PG 91, 1397A). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 495C 496B (CCCM 161, 2288 2307); III, 710B.

[337] *San Marcos*, 13, 31.

[338] *Salmos,* 101, 26 27.

[339] San Agustín, *Confessiones*, XII, vi, 6 (CCSL 27, p. 219, 26 27; PL 32, 828).

[701D] es formada[340]; pues la misma es la forma cualitativa[341], que añadida a la materia realiza el cuerpo; en verdad, llamo forma cualitativa a aquella que aparece tomada de la cantidad y de la cualidad por los sentidos corpóreos, y adhiriéndose a la materia inestable fluctúa siempre con la misma, padeciendo la generación y la corrupción, [702A] recibe los aumentos y las disminuciones por medio de las cantidades y de las cualidades, y cae bajo muchas y diversas diferencias, que acaecen desde el exterior por la cualidad de los lugares, de los aires, de los líquidos, de los alimentos y de semejantes circunstancias–, ¿no parece verosímil y conveniente a la recta razón, que la misma mutabilidad de la materia con la misma forma cualitativa que adhiriéndose a ella, padece la misma agitación de la fluctuación frecuente y desordenada, se signifique con el nombre simbólico de las aguas puestas bajo el cielo de los elementos simples? En verdad, la forma sustancial o especie, subsistente en su género inconmutablemente y que de ningún modo padece la mutabilidad con el cuerpo compuesto de la materia y de la forma cualitativa –pues no comienza con el cuerpo, aunque nazca en el cuerpo, sin el cual permanece por sí misma esencialmente en su género, [702B] ni se corrompe con él, porque toda esencia[342] y potencia y operación ni pueden ser corrompidas ni cambiadas con las cosas corruptibles y mudables[343], protegidas por las propias ayudas de su naturaleza–, no incongruentemente se llama con el vocablo de firme –esto es, de tierra firme–.

Por tanto, "acumúlense las aguas que están bajo el cielo en un solo lugar, y muéstrese lo firme"[344]. Pues a no ser que el ánimo contemplativo no agrupe antes a la inestabilidad fluctuante de la materia y que se le adhiera a la forma, como ciertos movimientos que se agitan, en un solo concepto focalizador –pues uno solo es el concepto de la materia y de la forma que se le adhiere[345], porque ambos realizan un solo cuerpo–, aquella forma sustancial, estable siempre por la solidez natural de su naturaleza, no podría aparecer a los ojos de la mente. Pues como coopera la difusión de las aguas [702C] a la

---

340 Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, LXIII, 33 35 (CCSG 18, p. 246; PG 91, 1397A).

341 Boecio, *De institutione arithmetica*, I, i, 1 2 (ed. J. Y. Guillaumin, p. 6; ed. G. Friedlein, p. 8, 44 11; PL 63, 1080D 1081A; *ad sensum*).

342 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 23 (ed. B. Schula, p. 170, 12 171, 1; PG 3, 724C 725A; PL 122, 1142AB). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 490AB (CCCM 161, 2038 2048); V, 931B 932A.

343 Boecio, *De institutione aritmética*, I, i, 1 (ed. J. Y. Guillaumin, p. 6; ed. G. Friedlein, p. 8, 1 4; PL 63, 1080D).

344 *Génesis*, 1, 10.

345 Ver, más arriba, 624C.

solidez de la tierra, para que no aparezca a los sentidos corpóreos, así la mutabilidad de los cuerpos corruptibles y la innumerable multiplicación de la forma que subsiste a ellos aleja la estabilidad de los ojos intelectuales que contemplan las naturalezas de las cosas, para que no se considere por sí misma de forma clara y distinguida de los cuerpos. Y como –retrocediendo las aguas y acumulándose juntamente de una y otra parte en alguna cavidad de la tierra– comienzan a aparecer los litorales larga y extensamente descubiertos, secos y sólidos, así, por la inestabilidad de las cosas corruptibles por la mirada de la mente, separadas de las naturalezas incorruptibles por el único movimiento de la contemplación, inmediatamente, la solidez inmutable y hermosísima de las formas sustanciales y de las especies en sus géneros se hace evidente a las miradas del espíritu. Sin embargo, se llama firme a la estabilidad de las formas sustanciales. [702D] Y no sin razón, porque está desnuda y libre de todos los accidentes que la recubren. Pues toda forma y especie, considerada en la simplicidad general por la que subsiste, está totalmente libre del concurso de los accidentes; sin embargo, los cuerpos con los que subsisten son capaces de todos los accidentes.

Sin embargo, sobre la forma sustancial[346] [703A] siempre permanente, y sobre la misma unida a la materia mudable por la cualidad y por la cantidad, se trató suficientemente en el primer libro, según opino. Y ahora se ha de repetir brevemente de las mismas cuestiones para que no quede ninguna ambigüedad para los lectores. La forma sustancial es aquella por cuya participación se forma toda especie individual, y es una en todos y todos en una y ni se multiplica en las cosas multiplicadas, ni se disminuye a raíz de los seres que disminuyen. Pues no es mayor aquella forma, por ejemplo, que se llama hombre en la infinita multiplicación de la naturaleza humana por las especies individuales, que en aquel único y primer hombre que fue hecho el primer partícipe de aquella; y no era menor en aquel, que en todos los cuerpos de los que a partir de aquel se multiplican; sino que es una y la misma en todos, e igualmente toda en todos, [703B] no recibiendo en ninguno ninguna variación o desemejanza. La misma razón hay en todas las formas sustanciales, en el caballo, en el buey, en el león y en todos los demás animales; en los retoños y también en la plantas se establece naturalmente una regla semejante.

Sin embargo, aquella forma que se adhiriere a la materia para la constitución del cuerpo, es distinta siempre y cambiable y sometida a las diversas diferencias según el accidente. Pues la diferencia múltiple no procede de las

---

[346] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 495A-497C, 501D 502A, 513D (CCCM 161, 2262 2266, 2555 2558, 3072 3076); IV, 801D 802A. Cfr. Boecio, *In Porphyrium comentaria*, III; PL 64, 99C.

causas naturales de las formas visibles en una y la misma forma, sino que acontece desde fuera. Ciertamente, la disimilitud de los hombres entre sí en el rostro, en la cantidad y en la cualidad de los cuerpos singulares, también de las costumbres y la variedad de las conversaciones, no acontece por la naturaleza humana que es una y la misma en todos en los que subsiste [703C] y siempre semejante a sí misma, no sufriendo ninguna variación, sino de las propiedades circunstanciales que se añaden a su alrededor, es decir, de los lugares y de los tiempos, de la generación, de la cantidad y de la cualidad de los alimentos, de las regiones, de los aires en los que cada uno nace o se nutre, para decirlo en general, de todas las circunstancias que se añaden alrededor de la sustancia y no son la misma sustancia. Pues la misma es simple y uniforme y no está sometida a ninguna variación o composición. Por tanto, cualquiera que haya podido separar de la sustancia íntima, con un acto mental, todas las propiedades que desde fuera son añadidas o se perciben mudables alrededor de la propia sustancia de las formas singulares[a], como si fluctuaran siempre por alguna inundación de muchas aguas alrededor de la cual siempre giran, siendo ella misma estable por la inconmutable razón de su naturaleza, y haya podido congregar en un solo lugar, esto es, haya encerrado en el ámbito de una y misma definición reconociendo que "todo lo que se comprende por el entendimiento o se percibe por los sentidos alrededor de la propia sustancia [704A] son propiedades variables y cambiantes y recubren a la sustancia con sus inundaciones[347], de forma que apenas pueda conocerse puramente qué sea esa sustancia", aquel mismo obedecerá las advertencias divinas que ordenaron congregar las aguas que están bajo el cielo en un solo lugar, de forma que se muestre lo firme, esto es, para que la forma sustancial oculta se manifieste claramente a los ojos intelectuales que distinguen las naturalezas de las cosas, alrededor de la cual se agitan los flujos de los accidentes. Acerca, sin embargo, de esta cuestión[348] de si existe un lugar propio o una propia definición de todos los seres que pueden definirse, se discutió bastante en el primer libro –según opino–.

"Y llamó Dios a lo firme tierra, y al conjunto de las aguas mares"[349]. Por la repetición de las palabras en las obras de los tres primeros días –es decir, en el primero llamó a la luz día y a las tinieblas noche, en el segundo llamó Dios al firmamento cielo, [704B] en el tercero llamó Dios a lo firme tierra y

---

[a] [esto es, alrededor de las especies individuales y particulares de cada una de las formas, es decir, del hombre, del caballo, del buey, del pez, del pájaro, de las plantas, de los árboles].

[347] Virgilio, *Eneida*, IV, 569.

[348] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 470C, 475B, 485D 486A (CCCM 161, 1211 1215, 1420 1423, 1857 1869).

[349] *Génesis*, 1, 10.

al conjunto de las aguas mares–, considero que se significa una doble consideración acerca de toda criatura. Pues una y la misma criatura [350] puede considerarse en las especulaciones de la teoría, bien bajo el punto de vista de las causas, bien bajo el punto de vista de los efectos.

"Y vio Dios que era bueno"[351]. La visión de Dios es la causa creadora de todo el universo[352]. Pues para Él no es una cosa ver y otra crear, sino que su visión es su voluntad, y la voluntad la operación. Con razón, sin embargo, todo lo que Dios vio es bueno. Ciertamente, la divina bondad[353] es la causa de todos los bienes, incluso es todos los mismos bienes. Pues ningún bien lo es por sí mismo, sino que en cuanto es bueno, lo es por la participación de aquel bien que sólo por sí es el bien sustancial. Pues "nadie es bueno sino Dios solo"[354]. "Vio Dios", por tanto, "que era [704C] bueno"[355], esto es: se vio a sí mismo como el bien en todos los seres. Pues[356] Dios no ve otra cosa que a sí mismo, porque nada hay fuera del mismo; y todo lo que en el mismo existe es Él mismo y es la simple visión del mismo, y por ningún otro se forma la propia visión, sino por el mismo.

"Dijo Dios: produzca la tierra vegetación: plantas que den semillas y árboles frutales que den fruto de su especie, con su semilla dentro, sobre la tierra"[357]. El profeta celebra el poder de las plantas y de los árboles, creada en las causas primordiales. Y este poder suele ser llamado por los Santos Padres potencia de las semillas[358], en la que aquella especie de alma, que se

---

[350] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, vi,12 (CSEL 28, 1, p. 41, 6 8; PL 34, 268, *ad sensum*). Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, IX, 6 (CCCM 50, p. 60, 134 135; PL 122, 393A); *Vox spiritualis*, IX, 28 30 (SC 151, p. 244; PL 122, 288C); *Periphyseon*, III, 640C; IV, 770C.

[351] *Génesis,* 1, 10.

[352] Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, XIII, 253 258 (CCCM 31, p. 173); *Periphyseon*, II, 553D 554A (CCCM 162, p. 38, en margen, 324 328); III, 673C 677D; IV, 778D 779A); *Commentarius in Evangelium Johannis*, III, iv, 20 24 (SC 180, p. 218; PL 122, 318C).

[353] Eriúgena, *Periphyseon*, III, 678AB.

[354] *San Lucas,* 18, 19.

[355] *Génesis,* 1, 10.

[356] Cfr. Plotino, *Enneades*, III, 8,11, 11.

[357] *Génesis,* 1, 11.

[358] Sobre la potencia de las semillas, cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, xii, 19 (CSEL 28, 1, p. 78, 1 5; PL 34, 287); *Enarrationes in psalmos*, Salmo 99, v, 4 (CCSL 39, p. 1394; PL 37, 1272); *In Johannis Evangelium tractatus*, I, ix, 19 (CCSL 36, p. 6; PL 35, 1384); *De civitate Dei*, VIII, xxx, y, XXII, xxiv, 1 (CCSL 47, p. 211, 6 7; p. 846, 7 8; PL

llama nutritiva o activa, ejerce su operación, es decir, administrando la generación de las semillas, nutriendo las cosas que han sido engendradas, y distribuyendo a éstas por los innumerables [704D] lugares y tiempos. Y porque todo lo que se manifiesta visiblemente en la naturaleza de las cosas recibe las causas originales de su generación, no de otro lugar sino de las profundidades ocultas de la forma natural y sustancial, que como dijimos ha sido significada con el nombre de firme o de tierra, por esto fue escrito[359]: "Produzca la tierra vegetación" y lo demás. Como si abiertamente dijera: que la fuerza seminal de las plantas y de los árboles, la cual fue creada causalmente en las íntimas razones de las sustancias, [705A] proceda en las formas y las especies sensibles por generación. Y esta procesión de las causas primordiales en sus efectos se explica con las siguientes palabras de la Escritura[360]: "Y así fue. La tierra produjo vegetación: plantas que dan semilla, según su género, y árboles que dan fruto con la semilla dentro, por sus especies". ¿No ves cómo la divina Escritura declara muy manifiestamente que los géneros y las especies, en los que subsisten causal e invisiblemente cualquiera de los seres que surgen por la generación a través de las cantidades y de las cualidades caen bajo el conocimiento de los sentidos corporales?

Si a alguno considerase que esta explicación referida a los tres primeros días, explicación que hemos propuesto según nuestras mejores capacidades, está más de acuerdo con las reglas de la alegoría que con las de la historia [705B], que examine atentamente la cuádruple[361] división de la filosofía –y la primera, ciertamente es la πρακτική (activa), la segunda φυσική (natural), la tercera θεολογία (que discute sobre Dios), la cuarta λογική (racional), que muestra con qué reglas hay que discutir de cualquiera de las otras tres partes de la sabiduría. De las cuales, la primera investiga las virtudes con las que se sustituyen los vicios y enteramente se erradican; otra las razones de las naturalezas en sus causas o en sus efectos; la tercera, qué debe considerarse pía-

41, 219 y 788). Cfr. Eriúgena, *Vox spiritualis*, X, 21 25 (SC 151, pp. 248 250; PL 122, 289A); *Periphyseon*, II, 553D (CCCM 162, 894); III, 711C, 729B; IV, 749CD.

[359] *Génesis*, 1, 11.

[360] *Génesis*, 1, 11 12.

[361] Una división de la ciencia era la defendida por San Agustín, que la atribuye a Platón, y que sería también la de Cicerón (Acad. I, 5, 19) y la de Séneca (Epist. 89). Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, x, 2; XI, xxv (CCSL 47, p. 227; p. 344; PL 41, 234 235 y 338 339). Esta división la siguió también San Isidoro, *Etymologiae*, II, xxiv, 3 4; VIII, vi, 3 4). La otra división fue la de Orígenes (*Libri X in Canticum canticorum commentarium, Prologus* (GCS 33, p. 75, 6 23; PG 13, 73BC) y Evagrius Ponticus (*Practicus*, 1; SC 171, p. 498; PG 40, 1221D) y la divulgó Máximo el Confesor, *Ambigua in Johannem*, VI, 442 445; XXXIII, 55 65, 107 114, 128 130; LXIII, 48 56 (CCSG 18, pp. 59, 171 172, 173, 174, 247; PG 91, 1129AB, 1293AB, 1296B, 1296D, 1397BC).

mente sobre la única causa de todos los seres que es Dios. Sin embargo, de qué modo sea buscada razonablemente no sólo la virtud, sino también la naturaleza y Dios, lo enseña la cuarta, como dijimos, y considera diligentemente a qué sabiduría de las partes dichas deba añadir la narración histórica sobre la creación de las cosas [705C]–, y si no está muy desprovisto de total competencia en la filosofía, unirá el relato histórico de la creación a la rama de la filosofía que es la física, y no a otra. Y si es así, mirará lo dicho alegóricamente por nosotros, y –según opino– no lo hallará. Ciertamente, dijimos que en el primer día, la procesión en general de las causas primordiales hacia sus efectos, comprensible para los sentidos o para los entendimientos, ha sido significada por la creación de la luz[a]. En el segundo, consideramos la creación triforme de este mundo, es decir, la creación realizada desde sus razones y desde los simples elementos y desde los cuerpos compuestos, [705D] descrita no incongruentemente –según pienso– con el nombre de las aguas y del firmamento creado en medio de ellas. En el tercero, sin embargo, juzgamos que la divina Escritura insinúa mediante la congregación de las aguas y la aparición de la tierra, la creación de este mundo, que consiste en la separación de estos seres[362] que en Él son mudables, de los que permanecen custodiados inconmutablemente en el mismo estado, con los recursos de su propia naturaleza –esto es, en la separación por la mirada racional de todos los accidentes mudables [706A] de la solidez inmutable de las formas sustanciales–.

Y no sin razón, porque es frecuentísimo el uso de expresiones de los textos sagrados con palabras significativas de las cosas visibles para significar las subsistencias naturales y las razones de las cosas invisibles para la ejercitación de los que filosofan con piedad. Y no es de admirarse, cuando también, muy frecuentemente, se acostumbra a señalar con los nombres de las cosas espirituales e invisibles las corporales y sensibles. Y habiendo muchos e innumerables ejemplos de esta metáfora recíproca, y muy manifiestos para todos los que están ejercitados en la divina Escritura, parece muy largo y superfluo acumularlos para la presente cuestión. Sin embargo, usaremos de pocos ejemplos: "Lo que nació de la carne, es carne"[363]: aquí, todo hombre [706B] que nace con el pecado original, se llama con el nombre de carne. "Y lo que nació del espíritu, es espíritu": todo hombre que renace por la

---

[a] Sin embargo, de lo que sean las causas primordiales de todos los seres para la sustancia creada en la divina Sabiduría, es testigo San Ambrosio en su Hexámeron, diciendo: "Advierte el varón lleno de prudencia –es decir, Moisés– que de los seres visibles e invisibles, la mente divina sola contiene la sustancia y las causas de los seres".

362 Ver 702B.

363 *San Juan,* 3, 6.

regeneración en Cristo, se expresa con el nombre de espíritu. Y si alguno dijera "No todo hombre nace de la carne, sino la carne sola del hombre", responderé: por tanto, no todo hombre nace del espíritu, sino el alma sola. Y si es así, se sigue que la gracia del bautismo no aprovecha a los cuerpos. Si, sin embargo, todo hombre –es decir, el alma y el cuerpo– renace en Cristo y se hace espíritu, necesariamente todo hombre nace en Adán de la carne y es carne. Y así se concluye también que la carne se llama espíritu y el espíritu carne. El Verbo de Dios se llama carne, y la carne Verbo, y los demás casos semejantes, en los que se comprende[364] no sólo la συνεκδοχή, sino también la μεταφορά.

Por tanto, no alegorizamos [706C] cuando dijimos que la divina Escritura había designado las formas sensibles e inteligibles de los seres concretos con el nombre de luz, y que por el contrario ha designado con la palabra tinieblas las causas sustanciales, que superan a todo sentido y a todo entendimiento, creadas eternamente en el entendimiento divino, y que la Escritura Divina con las expresiones simbólicas de las aguas y del firmamento creado en medio de las aguas significa el triple nivel de creación de este mundo sensible, a saber, primeramente en sus causas, a las que San Ambrosio[365] considera como las sustancias mismas de los seres creadas primeramente en el entendimiento divino, y, en segundo lugar, en los elementos universales que los griegos llaman universales στοιχεῖα, porque los elementos se armonizan y se combinan recíprocamente entre ellos[a]. Y no sin razón. Pues cuando se consideran individualmente puros y separados entre sí, parecen ser contrarios[b]; en tercer lugar, cuando se mezclan entre sí realizan las composiciones de todos los seres visibles con cierta armonía admirable e inefable[c]. A las cuales –es decir, a los compuestos–, porque pueden disolverse y volver a estos por cuya unión se realizan, el profeta significó muy congruentemente con el nombre de las aguas que están bajo el cielo. Sin embargo, porque hay una doble especulación acerca de estos seres visibles sujetos a los sentidos

---

[364] Cfr. Donatus, *Ars major* (H. Keil, *Grammatici latini*, IV, p. 400, 25 29). San Agustín, *De doctrina cristiana*, III, xxxv, 50, (CCSL 32, pp. 110-111; PL 34, 86); *Quaestiones in Hepta teuchum*, I, cxvii, 4 (CCSL 33, pp. 43 44; PL 34, 578). San Isidoro, *Etymologiae*, I, xxxvii, 2-5. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 506A (CCCM 162, 1074-1076); IV, 744C.

[365] San Ambrosio, *Hexaemeron*, III, iv, 18 (CSEL 32, 1, p. 72, 12 14). Cfr. San Isidoro, *Etymologiae*, XIII, iii, 2.

[a] [Pues στοιχείωσις es διατύπωσις esto es, conformación . Pues todos los cuerpos visibles se realizan con el concurso de aquellos. y por eso los atenienses llaman a las letras [706D] στοιχεῖα, con la unión de las cuales se forma la voz articulada].

[b] [en verdad, el frío se opone al calor, la humedad a la sequedad].

[c] [pues, en verdad, las sustancias no difieren por causa de los elementos, sino de las cualidades [707A] ].

corpóreos –pues de un modo pensamos las subsistencias subyacentes e inmutables en estos seres en los que propiamente subsisten, que no permiten ser variadas; de otro los accidentes que padecen ser aumentados y disminuidos y ser variados siempre con un movimiento inestable–, era necesario que se separaran las cosas mudables de las inmutables, esto es, que se distinguieran por un juicio intelectual los accidentes de las sustancias, y se compararan los accidentes mudables con las aguas ciertamente inestables y siempre fluctuantes; sin embargo, las subsistencias inmutables y subsistentes por la estabilidad de su naturaleza, se significaran con el nombre de la tierra firme y seca. [707B] Por tanto, en todas estas cuestiones[366] no se trata ninguna alegoría, sino sólo la consideración física descubierta, habiendo sido cambiados los nombres de las cosas sensibles para significar las invisibles, de uso muy frecuente en la divina Escritura.

Pero para que no parezca que rechazamos los muy venerables pensamientos del santo Padre Basilio, penetraré brevemente lo que pensó de esta cuestión, en cuanto me es dado comprenderlo. En la cuarta homilía al Génesis, dice[367]: "Colóquense las aguas en una sola masa". Para que el agua no se desbordara extendiéndose a las regiones contiguas que la recibían, y creciendo siempre y para que no inundara todo el Epiro recubriendo unas zonas desde las otras, se le ordenó colocarse en una sola masa. Y es por lo que el mar agitado con frecuencia por los vientos que elevan sus olas hasta la máxima altura, disipa su impetuosidad en espuma y refluye después de tocar el litoral. [707C] "¿A mí no me temeréis, dice el Señor, que puse por término la arena al mar?"[368]. Con lo más débil de todos los seres, es decir, con la arena, se refrenan las acometidas de la violencia. De otro modo, ¿qué prohibiría que el mar rojo entrara y cubriera todo Egipto, estando más bajo, recostándose el mar sobre Egipto, si no hubiera sido impedido por el mandato del creador? Pues porque Egipto está más bajo, queriendo algunos unir artificialmente entre sí los mares Egipcio e Índico en el que está el mar Rojo, por esta razón se prohibieron los intentos, y el primero en comenzar fue Sésostris el egipcio, y queriendo terminar después Darío el Medo. Estas cosas han sido dichas por mí, para que comprendamos la fuerza del mandato "Colóquense las aguas en una sola masa"[369], esto es: que ninguna se aleje de sí misma, [707D] sino que permanezca reunida en la primera masa. Después, diciendo "Colóquense las aguas en una sola masa", te muestra que muchas aguas estaban separadas de muchas maneras. Así pues, las sujeciones de los

---

366 Ver, más arriba, 693C.

367 *Génesis,* 1, 9; *Vetus Latina*, ed. B. Fischer, pp. 12 13.

368 *Jeremías*, 5, 22.

369 *Génesis,* 1, 9.

montes, las profundidades de los valles sostenían la unión de las aguas. Y todavía muchos campos [708A] y planicies en nada menores que la magnitud de los máximos mares, y muchas hondonadas y llanuras rodeadas de montañas, cavidades todas de aguas agitadas según unas y otras configuraciones, entonces reunidas todas las aguas al mismo mandato divino, fueron unidas en una sola masa juntadas todas las aguas de una y otra parte".

Con estas palabras del citado autor y de este modo se persuade abiertamente que la multitud de las aguas que había sido difundida por las cavidades y por las llanuras fue reunida por esta causa en un solo lugar por mandato divino, para que no cubriera toda la superficie de la tierra con las acumulaciones de sus inundaciones, y para que se mostrara la parte seca para el uso de la vivienda humana, decorada con plantas y árboles, abundante en las formas diversas de animales, ceñida por los amplísimos litorales de los océanos y de los diversos mares, y protegida del ímpetu del mar fluctuante por las barreras arenosas [708B] consolidadas por la potencia del mandato divino. Ciertamente, por el vigor del precepto divino, se refrena y se rechaza el poderosísimo furor de las olas para que no sepulten las llanuras de las tierras y los lugares más bajos que él. Sin embargo, quise añadir estas precisiones, como he dicho, para que ninguno dijera casualmente: por qué nos atrevemos a olvidar enteramente la interpretación del comentador ilustrísimo de la Santa Escritura.

A. Ha sido una actitud prudente y cauta. Pues no debemos olvidar o anular de ningún modo la interpretación de los Santos Padres, sobre todo cuando no se nos oculta que estos disputaron, con mucha frecuencia, de forma sencilla, previendo la capacidad de los oyentes que no era demasiado apta para entender los profundísimos significados de carácter espiritual de las causas naturales. Y por ello, no sin razón, diría que –según opino– el divino Basilio iluminado por la gracia de lo alto, [708C] expuso más sencillamente de lo que hubiera entendido las obras de los seis primeros días inteligibles, adaptando el discurso a la simplicidad de los oyentes. En verdad, habló al pueblo en forma de homilía; y lo que había conocido que fue creado por Dios sincrónica y sintéticamente de forma mucho más elevada[370], lo expuso como distribuido por breves secuencias temporales, a causa de que los entendimientos de sus oyentes no eran capaces de ir más allá de las dilaciones de los tiempos y de las distancias de los espacios. Lo que también se sabe que había hecho el mismo Moisés, el más sublime de los profetas. Pues no pudo narrar sincrónica y sintéticamente las cosas que Dios pudo crear

[370] *Eclesiástico* 18, 1.

simultáneamente y de una vez. En verdad[371], tampoco nosotros –que aún parpadeantes en las tinieblas de la ignorancia intentamos contemplar la luz de la verdad– podemos explicar sincrónicamente con las palabras lo que sintéticamente contemplamos con la mente. Pues todo el conocimiento formado como una totalidad en el espíritu del sabio, [708D] necesariamente se difunde en los oídos de los que aprenden de modo fragmentario y secuencial, por las letras y las sílabas ordenadas de forma particular. Por tanto, no debemos juzgar que el citado Padre hubiera comprendido simplemente lo que simplemente parece que expuso. ¿Quién se atreverá [709A] a reprender a la luminaria divina, cuando ignora cuánto puede brillar en sí mismo, y por qué quiso distribuir su luz para los menos capaces con mesura? Pues tampoco yo creería fácilmente que el gran predicador de la sabiduría, plenísimo de virtud, comprendió o pensó que la enorme mole tenebrosa de la tierra, cubierta todavía por la infinita inundación del abismo de un lado a otro por un lapso de tiempo antes de que hubiera sido creada, y después, cumplido el espacio de dos días, fue reunida en un solo lugar a través de una sucesión temporal intermedia, descubierta de aquel abismo del que estaba cubierta a través de la luz que comienza en el tercer día, fue reunida en un solo lugar. Pues según considero, el beatísimo Basilio había visto que todas estas cosas y las demás que celebra la divina Escritura sobre las obras de los primeros seis días, habían sido distinguidas y creadas sincrónica y sintéticamente, y producidas en sus especies por el precepto divino y sin que medie ningún intervalo temporal [709B] en sus causas, según las cuales fueron creadas.

¿Acaso ha de entenderse[372] otra cosa de sus palabras en la novena homilía de su Hexámeron? Dice: "Comprende cómo el Verbo de Dios que se difunde a través de la criatura, que comienza entonces, y que actúa hasta ahora, y que llega hasta el fin, hasta que el mundo se consuma. Y de la misma manera que una bola cuando es impulsada por otro, si encuentra algo inclinado delante de ella y es llevada por la misma conformación y por la disposición del suelo a rodar sobre esta pendiente hacia delante, y no deteniéndose antes de que la igualdad de los campos la reciba, así la naturaleza de los seres existentes, movida por un solo precepto, pasa a la criatura enteramente en la generación y en la corrupción, salvando la sucesión de los géneros por la semejanza entre los individuos, mientras que llega al mismo fin [709C]. Ciertamente, la naturaleza propia de los seres hace al caballo sucesor del caballo, al león del león, al águila del águila, y permite consecuentemente a

---

[371] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, iii, 4 (CSEL 28, 1, p. 172; PL 34, 340); *De cate chizandis rudibus*, II, 3 (CCSL 46, pp. 122-123; PL 40, 311 312).

[372] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, IX, 2 (GCS, NF 2, p. 147, 24; p. 148, 9; SC 26bis, pp. 482 484; PL 29, 189BC).

cada uno de los animales que se conserve hasta la consumación del mundo"[a].

*[Los accidentes no pueden subsistir sin una sustancia que les sirva de soporte]*

N. Habla justa y rectamente del eminente San Basilio, y no de otra manera ha de entenderse acerca de él. Así pues, separada la mutabilidad de los accidentes de la estabilidad de la sustancia, [710A] se sugiere pulcramente por medio de las significaciones de las plantas y de los árboles la potencia múltiple de la misma sustancia surgiendo a través de las diversas especies. Pues toda especie se contiene naturalmente en el género, y todo género en la sustancia. Así, toda sustancia ejerce su potencia a través de los géneros en las forma y especies propias. Y aquella vida que se opera en las semillas, administra todo esto por la fuerza ordenada del mandato divino. Y por ello llaman [373] –no irracionalmente– a las plantas y a los árboles animales fijos. Pues son cuerpos animados que crecen por los intervalos de los lugares y de los tiempos.

Y hay que notar que de la misma manera que la reunión de las aguas no puede permanecer por sí misma –a no ser que sea sostenida por la masa de la tierra, o más interiormente por los canales ocultos, o exteriormente discurriendo a través de las corrientes abiertas, [710B] o estando en los estanques o en los lagos–, así el flujo de los accidentes no prevalece a no ser que se conserve en la sustancia puesta debajo, o que estén causalmente ocultos en las profundidades secretas del sujeto –como son las cualidades y las cantidades–, o broten de fuera y aparezcan en alguna materia –como son las masas corpóreas derramadas con las distintas apariencias–, o son estables –como las especies y las figuras–. Las cuales, añadidas a la mutabilidad de la materia, realizan los cuerpos visibles conformados por cierto estado especial, y se reúnen en uno para que no se disuelvan rápidamente y desciendan y fluyan en el flujo de su mutabilidad, abandonando la especie por la que son conte-

---

[a] Comprende la fuerza de la semejanza. Dice que el Verbo de Dios pasa a través de todos los seres, actuando todos los seres siempre y moviéndolos desde el inicio de la criatura hasta el fin del mundo. Pues por un solo precepto, mueve, como a una determinada bola, a la única naturaleza hecha en géneros y especies de estos seres que existen sincrónica y sintéticamente. La cual, difundiéndose como dando vueltas hacia lo inclinado, no deja de difundirse, mientras que llega al fin del mundo como a un cierto reposo. Así pues, hay un solo Verbo; manda que se haga una sola naturaleza de los seres existentes por un solo precepto, a la cual no sólo creó sincrónica y sintéticamente, sino que también produjo en las propias especies [709D]. Pues de la manera que repetido seis veces por el teólogo creó la naturaleza de todos los seres simultáneamente por un solo precepto, así la misma naturaleza simultáneamente comenzó a difundirse en todas las criaturas y no precedió una a otra por los individuos o los espacios de los lugares o de los tiempos.

[373] Cfr. Boecio, *In Porphyrii Isagogen*, edición segunda, CSEL 48, p. 136, 9.

nidos. Pero para no detenernos por más tiempo en tales cosas, pasemos a la cuarta especulación de la creación del mundo.

A. Así lo exige el orden de la discusión. Pues [710C] si alguno quisiera investigar a través de todas las cuestiones individuales de tales cosas que no sólo han de ser investigadas, sino también resueltas, le faltará tiempo antes que pueda llegar al fin de todos los seres que han de ser tratados e investigados con toda claridad.

N. Así pues, habiendo expuesto la narración de las dos partes inferiores de este mundo visible, incluso también de las formadas por el precepto divino sincrónica y sintéticamente en sus géneros y especies sin pausas temporales, incluso de las circunscritas por la especulación a ciertos lugares y límites, inmediatamente el cosmógrafo divino vuelve la mirada de la mente a la creación de las partes superiores –me refiero al aire y al fuego– diciendo: "Sin embargo, dijo[374] Dios: haya luceros en el firmamento del cielo, y separen el día de la noche y valgan de señales [710D] para solemnidades, días y años, y brillen en el firmamento del cielo e iluminen la tierra. Y así fue hecho".

Escuchaste la creación general de todos los luceros del firmamento celeste en las causas primordiales antes de todo día, tiempo y lugar. Escucha la procesión de éstas en sus efectos, multiplicada en sus propias especies, distinguida por los intervalos de los lugares, variable por los recorridos de los cuerpos, compacta [711A] por el movimiento estable y el estado[375] móvil. "E hizo Dios los dos luceros mayores; el lucero grande para el dominio del día, y el lucero pequeño para el dominio de la noche, y las estrellas"[376], y las demás cosas que celebra la Escritura sobre las obras del cuarto día. Sobre el firmamento expusimos lo que nos pareció más verosímil, cuando comentamos lo relativo al segundo día. Pues –según considero– no fue creado un firmamento en medio de las aguas el segundo día y otro en el que en el cuarto día fue creada la serie de los luceros celestes. En verdad, si fuera otro, tal vez la Escritura no callaría, sino que diría: háganse los luceros y el firmamento del cielo, igual que dijo: "Hágase el firmamento en medio de las aguas"[377]. Sin embargo, ahora, porque no dijo "hágase el firmamento" sino "Háganse los luceros en el firmamento"[378], claramente se da a entender que es uno y el mismo [711B] el firmamento que fue creado en el segundo día

---

374 *Génesis,* 1, 14 15.

375 Cfr. 633D.

376 *Génesis*, 1, 16.

377 *Génesis,* 1, 6.

378 *Génesis,* 1, 14.

en medio de las aguas, y en el que después, no por el espacio de tiempo sino por la distancia de la visión profética, fueron creados los luceros siderales.

Así pues, siendo tres los cuerpos más grandes del mundo, como afirman los filósofos, de los que al más pequeño y centro de todo el mundo, a semejanza del centro en el círculo o en la esfera, la autoridad divina llamó[379] lo firme o la tierra, diferenciada por la separación de las aguas que la cubrían, cubierta por la hermosísima variedad de plantas y de árboles –alguno con sentido más simple comprendió que esta masa visible puesta en medio del mundo, rodeada por el borde del océano, había sido significada con los nombres de tierra y de las aguas, o con una comprensión más elevada, entendió la separación de la sustancia de los accidentes; por el contrario, con las denominaciones de las plantas y de los árboles [711C] entendió o estos adornos sensibles con los que se viste la superficie terrena en las épocas estivales, que fluyen por el poder de las semillas, fijadas con la raíz, que se nutren y aumentan con el líquido, o las especies inteligibles que proceden de las profundidades íntimas y naturales de la sustancia, a semejanza de las plantas y de los árboles que nacen de la tierra (pues de un modo consideramos en todo cuerpo sensible la masa de la cantidad, sujeta por las cualidades a los cuerpos sensibles, de otro comprendemos con la mirada de la mente la sustancia invisible y las especies propias subsistentes en la misma), según las cuales se multiplica la cantidad de todos los seres visibles e invisibles, se deduce la universalidad, se custodia la propiedad–, para la teoría de los otros dos máximos cuerpos del mundo fue cambiada la intención profética [711D]. Dijo[380]: "Háganse los luceros en el firmamento del cielo". Recordarás, según opino, nuestros pensamientos acerca de este nombre del firmamento creado en medio de las aguas, cuando tratábamos de este asunto.

*[Los cuerpos compuestos se producen a partir de las cualidades de los cuerpos simples]*

A. Lo recuerdo claramente, si no me falla la memoria. Ciertamente, se había convenido entre nosotros que se significara con este nombre nada más probable que la totalidad de los cuatro elementos simples [712A]. Los cuales, cuando por sí mismos son purísimos e incomprensibles por todo sentido corpóreo y difundidos universalmente por doquier, por su curso invisible y por la unión proporcional recíprocamente entre sí realizan todos los cuerpos sensibles, sean celestes, o aéreos, o acuáticos, o terrenos, sean máximos o mínimos, o medios, y –para decirlo de forma general– toda la esfera celeste y todos los seres que en ella y dentro de ella se contienen desde el supremo hasta el más bajo, fueron creados por el concurso de estos. Y cada cosa que nace en el orden de los siglos según la circunstancia de los seres corruptibles,

---

379 *Génesis,* 1, 9 10.

380 *Génesis,* 1, 9 10.

procede de ellos y a ellos se vuelve. Sin embargo, estos son llamados por los griegos πῦρ, ἀήρ, ὕδωρ, γῆ –esto es, fuego, aire, agua, tierra– denominados por los nombres de los máximos cuerpos que se componen [712B] de estos.

Donde hay que notar que no se realizan los cuerpos sensibles de la unión de los elementos sustanciales, mientras que son incorruptibles e indisolubles, sino de las cualidades de estos unidas proporcionalmente. Sin embargo, las cualidades conocidísimas de los cuatro elementos son cuatro[381]: calidez, humedad, frigidez, sequedad, de las cuales dice la teoría física que se componen todos los cuerpos materiales, añadidas las formas. De las cuales, ciertamente, los filósofos[382] dicen que dos son activas: la calidez y la frigidez; y dos pasivas: la humedad y la sequedad. Pues cuando se mezclan la calidez a la humedad y la frigidez a la sequedad, por cierta unión natural, todos los seres que nacen en la tierra y en el mar reciben la procreación. Lo cual cantó también el poeta[383] diciendo: [712C]

"Entonces el Padre éter omnipotente por las abundantes lluvias
Desciende ocultamente al seno de la esposa".

En verdad, llamó[384] *Padre* a la cualidad ígnea que es la calidez; sin embargo, llamó *fecundas lluvias* a la cualidad acuática que es la frigidez; sin embargo, llamando al *seno de la esposa* la fertilidad de la humedad –que es la cualidad propia del aire–, y de la aridez –que es la propiedad cualitativa de la tierra–, significó a la tierra con la denominación como de una esposa, como más próxima a sí y más corpulenta que el aire. De ahí se deduce que dos cualidades activas contrarias entre sí –me refiero a la calidez y a la frigidez–, dos pasivas opuestas entre sí –a saber, la humedad y la sequedad–, unidas ofrecen a todos los seres que nacen en la tierra y en las aguas la ocasión de la generación y de los crecimientos. Y para que ninguno se admire [712D] de que la frigidez, siendo la cualidad propia de las aguas, desciende de las partes superiores de este aire como al seno de la sequedad terrena, sepa que las aguas condensadas en las nubes son más frías que las marinas y las que corren por los ríos. Pero si alguno dijera: ¿por qué, por tanto, mu-

---

381 Aristóteles, *De generatione et corruptione*, B, 3 4, 330b2 331b2. Calcidio, *Commentarius*, 317 318 (ed. J. H. Waszink, pp. 313 314). Macrobio, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, vi, 25 27 (ed. I. Willis, pp. 22 23). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 496A; II, 604A 607A (CCCM 161, 2296 2300; CCCM 162, 2642 2767).

382 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, x, 14 (CSEL 28, 1, p. 73, 2 3; PL 34, 284 285).

383 Virgilio, *Georgica*, II, 325 326.

384 Servius, *In Georgica*, II, 325 (ed. G. Thilo, Leipzig, 1887, pp. 246 247). San Agustín, *De civitate Dei*, IV, x, 36 51 (CCSL 47, p. 107; PL 41, 120).

chos de los filósofos –siendo testigo San Agustín[385]– afirman que el fuego y el aire obran, y sin embargo que el agua y la tierra padecen, [713A] si el agua fría mezclada a la sequedad de la tierra obra en las semillas y no padece? A este es suficiente responderle que el agua fría es también húmeda; pero que recibiendo la humedad del aire, sin embargo, la frigidez proviene de ella misma; así, por la cualidad que recibe del elemento más próximo a sí, padece el acto de lo cálido; pero por esta cualidad suya que está siempre en las semillas, obra[a]. Sin embargo, no es necesario demorarse mucho más en estas cuestiones en las que se ejercita el estudio de la filosofía mundana [713B]. Por consiguiente, considero que con estas pocas cualidades examinadas de los cuatro elementos universales –que recibieron el nombre de firmamento porque obtienen cierta mediación entre las causas primordiales y los cuerpos compuestos– hay que ir deprisa a la exposición de los luceros que fueron creados en el mismo firmamento.

N. Consideras rectamente. Si, por tanto, con el nombre de firmamento se llaman los cuatro elementos más simples y universales del mundo, ¿qué te parece? ¿Acaso aquellos cuatro elementos se difunden unidos también en todos los cuerpos, sean etéreos, aéreos, acuáticos, o terrenos, de forma que no pueda hallarse ningún cuerpo sensible que carezca del concurso de todos aquellos? ¿Confluyen algunos en algunos cuerpos, pero no todos en todos?

*[Sobre la diversidad de los cuerpos por la diversidad de la participación de las cualidades]*

A. A esta cuestión [713C] es muy fácil responder[386], porque ha sido investigada racionalmente y hallada por los filósofos del mundo. En efecto, dicen que dentro del ámbito de este mundo sensible ningún cuerpo puede medirse por los intervalos de la longitud, latitud, altura, en el que la naturaleza de los cuatro elementos, aunque de forma invisible no pueda ser comprendida. Pues como todas las propiedades que el sentido corpóreo[b] alcanza en estos no recibe la materia de su constitución de otro lugar, sino de la confluencia recíproca de las cualidades de los cuatro elementos; así todas las propiedades que en estos uniformemente halla la investigación racional, en

---

[385] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, x, 14 (CSEL 28, 1, p. 73, 2 3; PL 34, 284 285). Ver, más arriba, 712B.

[a] ¿Quién, pues, experto de las razones naturales ignora que la sola pura calidez sin ninguna combinación de frigidez, o que la sola y limpia frigidez, sin ninguna mezcla de calidez no hace la generación de ningún cuerpo, o que de la sola humedad o de la sola sequedad, sin la unión de una y otra, ningún cuerpo nace por la pasión natural?

[386] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, I, 7 (GCS, NF 2, p. 13, 12; p. 14, 11; SC 26bis, pp. 116 118; PG 29, 20AC, al sentido).

[b] Glosa: Todo lo que se percibe en los cuerpos se percibe a partir de las cualidades, en cambio, todo lo que se comprende se constituye a partir de los mismos elementos.

cuanto que son cuerpos, no es otra cosa sino la reunión de los mismos elementos simples e inseparables. Por esto, sin embargo, fue añadido "en cuanto que son cuerpos" para que ninguno considerara que nosotros hemos querido examinar o tratar en este lugar a las sustancias [713D] de las cosas, o a los géneros, o a las especies, o a aquella vida que todos los cuerpos en los que el movimiento vital se conoce que no sólo anima, sino que también nutre. Pues estas propiedades exceden el campo asignado a las naturalezas corpóreas, pero sin ellas ninguna naturaleza corpórea puede subsistir, lo que se aplica a las naturalezas corpóreas tanto si son incomprensibles para los sentidos corpóreos como son aquellos cuatro elementos de los que ahora se trata, tanto si son comprensibles a nuestros sentidos corporales como es el caso de las naturalezas corpóreas que resultan del concurso entre las diversas cualidades elementales [714A] que son las que constituyen todos los cuerpos materiales. Así pues, aunque algunas de las cualidades, ciertamente, se manifiesten para los sentidos más en algunos cuerpos, otras, sin embargo, menos, la participación de todos los elementos universales es una y la misma según un equilibrio proporcional en todos los seres. En verdad, la mente divina[387] niveló con igual balanza el equilibrio de todo cuerpo mundano entre dos extremos diametralmente opuestos entre sí, quiero decir, entre la gravedad y la levedad, entre las que es ponderada la mediación de los cuerpos visibles.

Por consiguiente, todos los cuerpos, en cuanto participan más de la gravedad[388], en tanto son capaces de las cualidades terrenas, esto es, de la solidez y de la estabilidad; en cuanto, sin embargo, participan más de la levedad, en tanto participan las cualidades [714B] celestes, me refiero a la levedad y a la movilidad; sin embargo, los seres medios, que tocan los extremos con semejante equilibrio, poseen las cualidades de aquellas por una participación igual. Sin embargo, en todos los seres es uno y el mismo movimiento y el estado y la capacidad y la posesión de los cuatro elementos universales.

*[Los elementos simples se reparten en igual proporción en el mundo sensible]*

N. Se respondió probablemente. Pues en esto están de acuerdo todos los físicos. Así pues, los cuatro purísimos elementos por cualquier parte de todo el mundo sensible por el que están con igual medida y concurso, son llamados por la autoridad divina con el nombre de firmamento.

A. Ya se concedió y fue hallado esto por la razón. Es testigo también la interpretación de los nombres griegos. Ciertamente, πῦρ, se dice fuego –según opino– porque penetra todos los seres a través de sus poros –esto es,

---

387 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 1 (PG 44, 128C 132A).

388 Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 549C (CCCM 162, 729 730); III, 694B.

los canales ocultos–. Pues ningún[389] cuerpo hay desde el que el fuego no pueda ser excitado, atraído por alguna colisión [714C]. Pues también centellea, por el choque de las olas, y no se difundirían absolutamente si estuvieran desprovistas de calor. ¿Qué diré de los colores, que proceden sin duda de la naturaleza de la luz? ¿Acaso no vemos que han sido difundidos por todos los cuerpos? Se llama aire, esto es, espíritu, porque impregna todos los seres. Así pues, no hay ninguna naturaleza sensible a la que no pueda penetrar el aire sutilísimo. Lo cual podemos argumentar de los olores y de los sonidos. Pues no hallarás cuerpo que no eche el olor a los que lo huelen, o algún sonido a los que lo golpeen. Se llama ὕδωρ –esto es, agua–, como εἰδώς ὀρόμενον –esto es, especie vista–. Ciertamente, no hay ningún ser corpóreo de cuya superficie pulida por algún rozamiento [714D] no pueda resultar cierta imagen. Ἄχθος se llama tierra por la gravedad. Pues no hay cuerpo que no apetezca su lugar natural por la proporción de su peso, sea que se dirija al centro del mundo, o hacia los extremos. Y no refuta[390] este sentido aquel otro nombre de tierra, que es γῆ, que propiamente significa hondonada. Ciertamente, la hondonada es el lugar de cada criatura en el que se circunscribe por su propia definición. Por tanto, cuando hayas visto algún cuerpo, si percibes la luz del color en éste, [715A] está por debajo el fuego; si el sonido, espontáneo o artificial, está debajo el aire; si de la superficie plana por la naturaleza o por el arte resulta cierta imagen, está debajo lo húmedo –pues donde no resulta, allí no hay defecto de la naturaleza, sino industria–; donde algún deseo de reposo natural hacia arriba o hacia abajo, comprende que está por debajo algún elemento terreno. Y hay muchos otros argumentos naturales por los que se conoce siempre y en cualquier lugar indudablemente el concurso inseparable de los cuatro elementos en todos los cuerpos compuestos.

N. Las cosas que han sido dichas por ti me parecen ratificadas y semejantes a la verdad. Lo que, por tanto, fue escrito[391]: "Dijo Dios: háganse los luceros en el firmamento del cielo", debemos entenderlo así, como si se dijera abiertamente: háganse los cuerpos siderales [715B] claros y lúcidos de los cuatro elementos y difundidos por todo el mundo, compuestos por las cualidades de estos. Pues de un modo se comprenden[392] los cuerpos sujetos

---

389 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XV, 2 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 52, 22; p. 53, 1; PG 3, 329BC; PL, 1066AB).

390 Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum, sub verbis Gehennam et Gethsemani* (ed. P. de Lagarde, p. 61, 21 22; CCSL 72, p. 136).

391 *Génesis,* 1, 14.

392 San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, VI, 3 (GCS, NF 2, p. 91, 12 p. 92, 1; SC 26bis, p. 336; PG 29, 121BC).

en ellos colocados en sus espacios, de otro la claridad que refulge de ellos por todas las latitudes del mundo y por cualquier lugar. Ciertamente una cosa es lo blanco, otra la blancura; y no es lo mismo lo claro que la claridad. Pues uno es el sujeto, otro el accidente. Así pues, por el divino precepto por el que fue mandado "Háganse los luceros en el firmamento del cielo", se hicieron los vehículos de la luz, como dice San Basilio[393], por los que era conducida la luz alrededor del periplo del mundo por los intervalos regulares de los tiempos.

Y mira qué cautamente habla la Escritura. No dijo: hágase el lucero mayor y el lucero menor, sino "Háganse los luceros". Pues de modo general expresó la creación de todos los cuerpos celestes que lucen sobre la tierra. De los cuales, ciertamente, algunos [715C] fueron establecidos[394] no lejos de la tierra, como la luna, que según Pitágoras se eleva a lo alto desde la tierra ciento veintiséis mil estadios , y por eso se llama vecina de la tierra, hacia cuyo cono de sombra entra con frecuencia y privada de la luz solar padece un eclipse, –y aquel espacio[395] del que la luna dista de la tierra lo llaman los filósofos tono (esto es, espacio con cantidad racional fija)–. En verdad, de dos maneras llaman los expertos los tonos de la armonía de las voces. Pues llaman[396] tonos no sólo a los diastemata –esto es, los intervalos de los sonidos–, sino también a las analogías –es decir, a las proporciones de éstos–, otros, sin embargo, están en medio del mundo[397], como el sol y todos los planetas que giran alrededor de él, y otros en las partes superiores del mundo, como son los coros de las estrellas fijas. [715D]

A. Sobre las órbitas y sobre las distancias de los cuerpos celestes y brillantísimos, la opinión de los sabios del mundo es múltiple y variada, y en cuanto me parece, no ha llegado a ninguna razón cierta. Y por ello, si algo de tales cosas te pareció verosímil o conveniente a la razón, no tardes en explicarlo.

N. Nos envías lejos cuando ves que hemos de apresurarnos a tratar las restantes cuestiones que han de ser comentadas antes sobre las obras de los seis días, y cuando la extensión de este libro exige el final. Sobre todo, cuando apenas alguna opinión sobre tales cuestiones [716A] que ahora exiges,

---

393 San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, VI, 2 (GCS, NF 2, p. 91, 1 6; SC 26bis, p. 334; PG 29, 121A9-B1.

394 Plinius Mayor, *Naturalis historia*, II, 21, 83 (ed. C. Mayhoff, p. 154, 2 4).

395 Plinius Maior, *Naturalis historia*, II, 22, 84 (ed. C. Mayhoff, p. 154, 7 8). Marcianus Capella, *De Nuptiis*, II, 169 (ed. I. Willis, p. 49, 14 179).

396 San Agustín, *De musica*, I, x, 23 24 (PL 32, 1097). Calcidio, *Commentarius*, 44 (ed. J. H Waszink, p. 92, 14 19). San Isidoro, *Etymologiae*, III, xx, 5.

397 Ver, 698A.

haya sido extraída enteramente de la razón firme o de algún filósofo. No que aquellos, según juzgo, no lo hayan comprendido –de otro modo no serían llamados con razón físicos o filósofos–, sino porque ninguno de ellos, de los que hasta ahora hemos leído, parece ofrecer razones sobre estos asuntos con suficiente claridad y certeza. Sin embargo, de estas hipótesis que escribieron los mismos acá y allá y que corroboraron con ciertas argumentaciones y por el experimento acerca de las distancias de la tierra y de la luna, no negaré mostrarte algo verosímil.

Así pues, fue explorado[398] a través del eclipse de la misma que la luna dista de la tierra, sin ningún error, ciento veintiséis mil estadios. Ciertamente, la misma naturaleza adelanta que la sombra de la tierra, a la que llaman noche, alcanza el círculo de la luna. Pues el globo[399] de aquella no padecería un eclipse, [716B] si el rayo solar no fuera apartado entrando la luna en el cono de sombra de la tierra. Y por esto, sin ninguna ambigüedad, se deduce a través de la razón que la luna dista de la tierra tanto espacio, cuanta es la longitud del cono de sombra de la noche. Sin embargo, el cono de sombra de la noche se extiende hasta el orbe de la luna. Por tanto, la razón manifiesta enseña que el cono de sombra de la noche se eleva hacia lo alto ciento veintiséis mil estadios. Por cuyo argumento puede aprobarse que la luna dista indudablemente de la tierra ciento veintiséis mil estadios, necesita de una investigación más diligente.

A. Exactamente. Pues hasta ahora ninguna razón sobre esta cuestión fue tan clara que me satisficiera.

*[La circunferencia de la tierra. La circunferencia del ciclo lunar]*

N. Así pues, mira atentamente las soluciones halladas sobre este problema por los filósofos, las cuales me parecen verosímiles. De la especulación Gnómica[400] –esto es, de la horológica– fue predicha la distancia y [716C] buscada sutilmente por estos y hallada sin ninguna ambigüedad. De los cuales se transmitió que el más docto fue Eratóstenes en toda la geometría y en el cálculo astrológico. "Ciertamente[401], los cuadrantes solares son discos de bronce que gradúan la sucesión de las horas gracias a un punzón vertical colocado en el centro de la superficie. Tal punzón se llama gnomo"; desde el cual, como desde un centro, se llevan las líneas hasta los extremos de la superficie. Y estas líneas dividen toda la superficie circular del cuadrante

---

398 Plinius Maior, *Naturalis historia*, II, 10, 47 (ed. C. Mayhoff, p. 141, 7 8).

399 San Ambrosio, *Hexaemeron*, VI, ii, 8 (CSEL 32, 1, p. 209, 1 6). Beda, *De temporum rationes*, VII, 46 51 (CCSL 123B, p. 298).

400 Martianus Capella, *De Nuptiis*, VI, 596 (ed. I. Willis, p. 209, 11 14).

401 Martianus Capella, *DeNnuptiis*, VI, 597 (ed. I. Willis, p. 209, 14 16).

solar en veinticuatro espacios, esto es, en veinticuatro divisiones de las horas, con las que se abarca la amplitud de toda la esfera celeste, y se mide lo que tarda en volver al mismo sitio del horizonte natural que había tenido el día antes. Así pues[402], el citado Eratóstenes, observando con diligencia el movimiento de la sombra del punzón llevada por los espacios [716D] del cuadrante solar, por una parte comprendió claramente que había una y la misma ley en el movimiento de la sombra alrededor del punzón del cuadrante solar que mide la sucesión de las horas, y por otra, que en el circuito de la noche alrededor de la tierra –que mide la misma sucesión de las horas–, en tanto que todo lo que se puede observar sobre el cuadrante solar, que representa la esfera celeste –esto es, del zodiaco–, con semejante especulación se comprende acerca del movimiento circular de los cuerpos celestes. Así pues, la longitud de la sombra llevada por el punzón el día del equinoccio de la primavera corresponde a la mitad de la longitud del gnomo, en la isla Meroe, situada sobre el Nilo y en Sienne, ciudad de Egipto. Sin embargo, el diámetro que divide la superficie circular del cuadrante solar en dos mitades [717A] corresponde a la mitad de la longitud del punzón. Y por esto la longitud[a] de la sombra llevada por el punzón, el día del equinoccio, corresponde exactamente al diámetro del cuadrante solar. Y porque todo diámetro corresponde a la mitad de la esfera o del círculo del que es diámetro, la sombra del punzón debe corresponder solamente a la mitad de la superficie circular del cuadrante solar; pues la relación entre el diámetro y el círculo es una relación de simple a doble. Así, como ejemplo, también el número cinco juega el papel de diámetro respecto al número diez que juega el papel de círculo. Así pues, comprendida claramente esta razón del cuadrante solar, Eratóstenes, hombre de ingenio sagaz, comenzó a buscar con una sutil indagación la circunferencia de toda la tierra. Y primeramente[403] conoció la circunferencia del círculo equinoccial, que divide todo el orbe de la tierra y toda la esfera celeste en dos partes iguales, que se completa con trescientas sesenta y cinco segmentos. De las cuales, comprendió sin duda que la duodécima parte [717B] –esto es, treinta segmentos– emplea en aparecer o en desaparecer dos horas, y para abandonar el lugar por el que se mueven. Así pues, lo que la sombra indica en el reloj al sentido, la razón prueba que esto es lo que realiza el movimiento incesante de los cuerpos celestes. Pues la sombra del punzón no se movería por los segmentos del reloj, si no se girara la esfera celeste con sus estrellas alrededor de la tierra. Por tanto, el papel

---

[402] Martianus Capella, *De Nuptiis*, VI, 597 598 (ed. I. Willis, p. 209, 16 21). Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 140, 18 36.

[a] Glosa: De esto se manifiesta que la longitud del punzón y la circunferencia del reloj son las medidas de éste.

[403] Martianus Capella, *De Nuptiis*, VI, 610 (ed. I. Willis, p. 213, 12 13).

que desempeña la masa de la tierra en medio del mundo, este papel desempeña el punzón en medio del reloj. Y de la misma manera que la sombra del punzón se gira alrededor de sí mismo por la superficie circular del cuadrante solar, así la noche, que es la sombra de la tierra, gira alrededor de la misma tierra de uno y otro lado por los espacios del aire que separan a la luna de la tierra. Sin embargo, el mismo sol arroja la sombra sobre los cuerpos no sólo de la tierra, sino también del punzón. El cual, como [717C] en el día del equinoccio a mediodía, en aquellas partes del orbe de la tierra que se acercan al círculo equinoccial –me refiero a Meroe y a Syenne– produce la sombra del nomon de tanta longitud como puede alcanzar el diámetro del mismo cuadrante solar –esto es, la mitad–, o poco más, de forma semejante desde toda la masa de la tierra por todas partes se extiende la sombra, para que se eleve hasta la órbita de la luna, o algo más arriba. Lo cual prueba el eclipse de la misma luna. Pues si algunas veces la sombra de la tierra no se extendiera más allá de la órbita lunar, tal vez la luna no sufriría el eclipse que la priva de la luz solar. Pues –como dicen los filósofos– el centro de la órbita lunar es la tierra, aunque alguna vez en el signo de Tauro se alarga un poco más alto de lo que se estimaría, donde se considera que es la máxima ἀψίς –esto es, la altura– de su órbita[a].

Así pues, Eratóstenes, investigando la altura de la sombra de la tierra por la comparación con la sombra llevada por el gnomon, y conociendo que no se elevaba más allá del mismo diámetro de la tierra –pues tanta altura del cono de sombra de noche corresponde al diámetro de la tierra cuanta se puede medir desde la línea del círculo equinoccial–, investigó antes la órbita de la tierra de forma que pudiera encontrar el diámetro desde ésta. Ciertamente, por la amplitud hallada de la órbita o de la esfera, [718A] es fácil conocer la línea que divide en dos partes iguales la totalidad del círculo. Por consiguiente[404], después de haber conocido de los geómetras rey Ptolomeo cuál era la distancia entre Meroe y Syenne, constata el hecho que el día del solsticio de verano, a mediodía, los nomos instalados en Meroe y Syenne no tenían ninguna sombra, lo que le permitió calcular que un segmento tenía setecientos estadios. Multiplicando la sombra por trescientos sesenta –esto es, por la longitud equinoccial del círculo– sin ningún error halló la amplitud de toda la tierra en doscientos cincuenta y dos mil estadios. Pues setecientos estadios multiplicados por trescientos sesenta hacen doscientos cincuenta y dos mil estadios. Dividiendo este número igualmente por dos, había com-

---

[a] [y por ello ha de considerarse la causa de su eclipse [717D] no en la desigualdad de su órbita alrededor de la tierra, sino la altitud de la sombra].

[404] Plinius Mior, *Naturalis historia*, II, 108, 247 (ed. C. Mayhoff, p. 228, 4 11). Martianus Capella, *De Nuptiis*, VI, 596 598 (ed. I. Willis, p. 209, 11 12).

prendido que la mitad de aquel número era –esto es, ciento veintiséis mil estadios– el diámetro de la tierra y la distancia [718B] entre la luna y la tierra.

Y fíjate[405] cuánto poder tienen los números perfectos en todos estos números, es decir, el seis, el siete y el ocho, en los que se constituye naturalmente la máxima armonía de la música, que se llama diapasón. Pues tiene ocho tonos[406], siete espacios, seis tonos. Ya que el número seis multiplicado por sí mismo, esto es, seis veces seis, hace treinta y seis. Y si multiplicaras siete mil por este número, hallarás la órbita de toda la tierra. Ciertamente, siete mil, treinta y seis veces, o treinta y seis multiplicado siete veces, hacen doscientos cincuenta y dos mil estadios, en cuyo número se encierra la amplitud de la tierra. Sin embargo, si multiplicaras el seis por la cantidad de su diámetro –que es tres–, hallarás la suma del número dieciocho, [718C] por la que siete mil estadios multiplicados suman el diámetro de toda la tierra. Ciertamente, siete mil, dieciocho veces, o dieciocho, siete mil veces, hacen ciento veintiséis mil. El cual número de estadios establece no sólo el diámetro de la tierra, sino también la distancia entre la luna y la tierra.

Por consiguiente, no irracionalmente es dicho por los filósofos que el intervalo entre la luna y la tierra y el diámetro de toda la tierra se contiene por la proporción de un tono. Pues catorce mil estadios, dieciocho veces hacen doscientos cincuenta y dos mil estadios, es decir, la órbita de la tierra; sin embargo, el diámetro de la tierra y la distancia desde ésta a la luna, se obtiene multiplicados siete mil estadios por dieciocho. Sin embargo[407], la relación proporcional entre diez y ocho [718D] comparados a diez y seis, a los que miden dos veces ocho, obtienen la proporción del tono. Pues el número mayor une todo el menor y la parte octava de éste, que es el binario. Así pues, de igual manera que se adaptan mutuamente el nueve al ocho por la proporción de los épodos, así el diez y el ocho al diez y al seis, por las especulaciones armónicas. Ciertamente, todo número mayor que tiene al menor que él y la parte octava del menor, en los números se llama épodos, en las músicas, tono.

---

405 Cfr. Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, VI, 187 193 (CCCM 31, p. 91).

406 Martianus Capella, *De Nuptiis*, IX, 951 (ed. I. Willis, p. 366, 19). Cfr. Eriúgena, *Carmina*, II, iii, 17 20 (ed. L. Traube, MGH, PAC III, p. 532; PL 122, 1225CD).

407 Martianus Capella, *De Nuptiis*, II, 108 (ed. I. Willis, p. 31, 5 9). Boecio, *De institutione arithmetica*, I, I, 10; II, liv, 8 (ed. J. Y. Guillaumin, pp. 10, 177; ed. G. Friedlein, p. 11, 19 20; p. 171, 28; p. 172, 3); *De institutione musica*, II, 16 (ed. G. Friedlein, p. 248, 14 15; PL 63, 1209D). Cfr. Macrobius, *Commentarii in somnium Scipionis*, II, I, 20 (ed. I, Willis, p. 98, 11 21).

Por tanto, con estas razones [719A] han sido comprendidos no sólo la circunferencia del la órbita de la tierra sino también su diámetro, y el espacio que la luna dista de la tierra y la altitud máxima del cono de sombra de la noche. Si, sin embargo, preguntas por qué también Plinio[408] Segundo y Ptolomeo en su geográfico –según escribió Marciano– no atribuyen más que quinientos estadios para cada uno de los segmentos –cuyo número multiplicado trescientas sesenta veces, no puede abarcar la circunferencia de la tierra según el cálculo de Eratóstenes–, no se me ocurre qué responder. Pues si dijera que Eratóstenes estimó mejor la magnitud de la tierra, y, por el contrario, Plinio y Ptolomeo peor, no parecerá verosímil que entre los supremos autores de la sabiduría mundana haya tanta disonancia, de manera que unos argumenten que la circunferencia de la tierra es de doscientos cincuenta y dos mil estadios, otros, de ciento ochenta mil [719B]. Ciertamente, quinientos estadios trescientas sesenta veces, hacen ciento ochenta mil estadios. Cuyos números discrepan entre sí setenta y dos mil estadios. Sobre todo cuando los citados sabios y muy expertos investigadores de las naturalezas están de acuerdo en el número de las partes del círculo equinoccial o zodiaco. Pues todos están de acuerdo unánimemente en los trescientos sesenta segmentos. Si dijera que éste –me refiero a Eratóstenes– midió los estadios más pequeños y por esto dio mayor número a las partes singulares, y que aquellos, sin embargo, los midieron mayores, y por ello resultaron menos estadios, ¿de qué manera consideraré esto probable? Pues unos y otros confirman[409] que el estadio se mide con ciento veinticinco pasos. Así pues, a mí me parece que la causa de la desigualdad de esta cantidad residió en la desigualdad de los pasos. Pudo suceder[410], pues, que dos medidores, [719C] de los que uno era mayor de estatura y el otro menor, midieran un estadio con pasos mayores y menores, y de ahí se calcularan los estadios mayores o menores en la medida de un segmento. ¿Quién no creería que Hércules[411], a quien primero llevaron a medir el estadio junto al monte Olimpo, dio la medida al estadio con incomparablemente mayores pasos y pies que los demás que después de él medían los estadios? Pues de la cantidad del estadio, que él mismo había medido primero, se consideró la magnitud de los pasos y de las marchas de éste y de los pies; sin embargo, de la amplitud de los pies fue estimada la altura de toda su estatura.

---

[408] Martianus Capella, *De Nuptiis*, VI, 609 610 (ed. I. Willis, p. 213, 10 21).

[409] Plinius Maior, *Naturalis historia*, II, 23, 85 (ed. C. Mayhoff, p. 154, 17 18). Martianus Capella, *De Nuptiis*, VI,610 (ed. I. Willis, p. 213, 15 16). San Isidoro, *Etymologiae*, XV, xvi, 3. Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 67, 30.

[410] Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 141, 3 13.

[411] San Isidoro, *Etymologiae*, XV, xvi, 3.

Por tanto, ¿qué hay de extraño si uno y el mismo intervalo de uno y el mismo segmento simultáneamente contiene quinientos y setecientos estadios y cada estadio no se calcule con el mismo número de pasos y de marchas [719D] y de pies, pero que los mismos pasos y marchas y pies no sean de la misma medida? Ciertamente, en algunos mayores, en otros menores, de forma que cuando se medían los estadios con los mayores, llenaban el espacio uno y el mismo de un segmento quinientos estadios, sin embargo cuando se medían con los menores, lo llenaban con setecientos. Sin embargo, el estadio tiene[412] según el cálculo griego, seis yugadas, cien codos, doscientas cuarenta marchas, cuatrocientas brazas, seiscientos pies. [720A] Sin embargo, por la amplitud de la circunferencia de la masa terrena y por la altitud del cono de sombra de la noche, la cual es la medida del mismo diámetro de la tierra, habiendo sido hallados estos datos por la argumentación racional, enseguida se obtiene el radio del círculo lunar por los que investigan. Triplicando la altura del cono de sombra de la noche se halla el diámetro del círculo lunar. Así pues, ciento veintiséis mil estadios, multiplicados por tres, hacen trescientos setenta y ocho mil estadios. Así pues, la medida que corresponde al diámetro del círculo lunar es de trescientos setenta y ocho mil estadios. Si, sin embargo, multiplicases el diámetro por dos, se obtiene el radio de la órbita que describe la luna, en setecientos cincuenta y seis mil estadios.

Sin embargo, sobre la medida del cuerpo lunar hay diferente opiniones, según los diversos autores. Pues muchos dicen que el globo de la luna es igual a la amplitud de la tierra; y argumentan esto a partir del eclipse de sol, considerando que la luna puede alejar de toda la tierra los rayos solares [720B]. Pero[413] otros, observando el círculo equinoccial, proponen hipótesis más verosímiles sobre el tamaño de la luna, como escribe Marciano, y comprueban su hipótesis racionalmente basándose en el eclipse del sol. Pues dicen que el cono de sombra de la luna en el momento del eclipse solar oculta la decimoctava parte de la tierra. Pero, porque todo cuerpo es mayor en una cantidad triple que el cono de su sombra que proyecta, deducen que el cuerpo de la luna tiene la sexta parte de la amplitud de la tierra. Y porque la decimoctava porción de toda la tierra está en catorce mil estadios, se sigue que la misma decimoctava parte, triplicada, obtiene la amplitud del globo lunar. Sin embargo, catorce, multiplicado por tres, hace cuarenta y dos. Por tanto, cuarenta y dos mil estadios corresponden a la amplitud de la luna. Pues tantos son los miles [720C] de estadios que corresponden a la sexta

---

[412] *Metrologicorum scriptorum reliquiae*, ed. F. Hultsch, I (Lipsiae, 1864), pp. 186, 20 21; 199, 21 24.

[413] Martianus Capella, *DeNnuptiis*, VIII, 859 860 (ed. I. Willis, pp. 325 326, *ad sensum*).

parte de la tierra. Así pues, cuarenta y dos mil seis veces, o seis mil cuarenta y dos veces, acumulan doscients cincuenta y dos mil estadios.

Y admirará que la amplitud de la luna y de la tierra se obtenga por la propiedad recíproca del número seis y siete. Ciertamente, siete seis veces, o seis siete veces, se estiman cuarenta y dos, es decir, el globo de la luna; y de nuevo cuarenta y dos seis veces, se estiman doscientos cincuenta y dos, es decir, el espacio de la tierra en su giro. Y la razón indicó que todos estos números se calculen en miles de estadios para que se manifieste la suma de la perfectísima constitución de los cuerpos naturales del mundo. Ciertamente, la conformación cúbica y perfecta del número mil es el símbolo de toda perfección. Así pues[414], el estado de la naturaleza se significa por el seis, el movimiento por el siete, sin embargo, la razón inmutable de uno y otro se significa por el número mil [720D]: pues es el estado móvil de todos los seres y el movimiento estable, constituido absolutamente perfecto por las eternas razones.

Y no sin razón los filósofos medían estos cuerpos en estadios. Pues el número cinco[415] es ἀνακατασταστικός –esto es, que vuelve hacia sí mismo–. Cuantas veces multipliques por sí mismo el cinco, necesariamente vuelve a sí mismo. Así pues, el primer movimiento cúbico del cinco realiza el estadio [721A]: cinco veces cinco, cinco veces, ciento venticinco pasos. Y por esto, no irracionalmente se deduce en este número, que es cúbico y multiplicable y reflexivo, no sólo el movimiento de los cuerpos mundanos, sino también el reposo.

Expusimos estas hipótesis sobre los espacios de las partes inferiores del mundo siguiendo los razonamientos de los grandes filósofos, no porque afirmemos que así se sostengan totalmente, sino que referimos las que nos parecieron más verosímiles y que se aproximaban a ciertas reglas para satisfacer con gran esfuerzo tus peticiones.

A. A mi me bastan las teorías que han sido referidas por ti sobre tales asuntos. De los demás, a quien estas cuestiones no parezcan suficientemente pensadas o no suficientemente insinuadas, que busque otras interpretaciones de otros autores. Pues la razón de la constitución del mundo fue tratada por diversos autores de forma muy diversa. Sin embargo, porque sobre la grandeza y sobre los intervalos de los cuerpos inferiores [721B] del mundo, me refiero a la luna y a la tierra, las cosas que han sido investigadas parecen

---

[414] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, LXIII, 159 172 (CCSG 18, p. 251; PG 91, 1404AC). Cfr. 633D.

[415] Martianus Capella, *De Nuptiis*, VII, 735 (ed. I. Willis, pp. 264 265). Boecio, *De institutione arthmetica*, II, xxx, 1 2 (ed. J. Y. Guillaumin, pp. 123 124; ed. G. Friedlein, pp. 121 122).

convenir a la razón, quisiera escuchar brevemente algo sobre los espacios etéreos. Nadie duda, ciertamente, que estas cosas han de ser discutidas o bien solas, o bien de manera especial en las especulaciones de la operación divina en el cuarto día inteligible.

N. Nos detenemos demasiado en el cuarto día.

A. A los menos eruditos y a los que desean aprender, y a los que investigan la naturaleza de las cosas, si por casualidad leyeran esta discusión nuestra, no les parecerá demasiado, como considero. Sobre todo, cuando no conviene a la razón que se trate sobre las partes inferiores del mundo algunas cosas razonablemente, pero que al contrario se dejen intactas las superiores.

N. Mucho tiempo antes se estableció entre nosotros acerca del globo solar que es llevado eternamente alrededor de los espacios inferiores del mundo, según un equilibrio igual entre lo más pesado y lo más ligero, por un movimiento circular a través de la línea media [721C] del zodíaco.

A. Totalmente fue establecido y persuadido con razones ciertas. Y la ley de la naturaleza no permite que se haga de otro modo.

N. Sobre la magnitud del[416] mismo ni los eruditos de las letras seculares, ni los comentadores de las Escrituras divinas permiten proferir una definición cierta. Pues también Plinio Segundo en la Historia natural y San Basilio en su *Hexaemeron* prohíben absolutamente que sea definida la magnitud del sol. En efecto, no hay cono de sombra de éste, por cuyo argumento se pruebe cuánta magnitud le sea propia. Pues ni la amplitud de la tierra o de la luna se hallaría, a no ser que el cono de sombra de éstas proyectada, se extendiera según ciertas dimensiones limitadas. Y porque no se permite que ningún cono de sombra llegue hasta el infinito, sino que –[721D] por las proporciones de los cuerpos de los que son conos de sombras se limita a ciertas dimensiones– el cuerpo solar muestra muy claramente la infinitud de su grandeza.

A. No pregunto esto ni considero que ha de ser preguntado por ninguno. Pues no prevalece la conjetura de los ojos, donde la razón no tiene la sede del argumento. Sin embargo, te pido que expongas cuánto espacio se aleja de la tierra según la consideración de los filósofos.

---

[416] Plinius Maior, *Naturalis historia*, II, 11, 49 50 (ed. C. Mayhoff, pp. 141 142). San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, VI, 9 10 (GCS, NF 2, p. 104, 4; p. 106, 21; SC 26bis, pp. 370 376; PG 29, 137C 141B).

*[Acerca de los vestidos del Señor]*

N. El primero de todos [722A] los filósofos[417] –según dicen–, Pitágoras, proclama la distancia de la tierra y de la luna en mil ciento veintiséis estadios. Lo que después, como dijimos, aprobó Eratóstenes a partir del cono de sombra de la tierra y por el eclipse total de la luna. Y se dice que el mismo Pitágoras transmitió que el sol se alejaba de la luna hacia lo alto en una proporción doble de esta distancia. Pero por qué razón consideró aquello, la opinión de la mayoría es muy diversa. Sin embargo, él mismo intentó no sólo que se uniera la máquina de todo el mundo, según las razones musicales, sino que también se estudiara y se midiera según ciertas argumentaciones –lo que no niega la divina Escritura diciendo[418]: "Y, ¿quién hará dormir el concierto del cielo?"–, podemos suponer que dijo esto no por otra razón sino para demostrar que en las distancias de los astros se dan las proporciones racionales de las diastemas [722B] musicales. Por consiguiente[419], conociendo la órbita del sol –que está en medio de todo el espacio que hay desde la tierra hasta la esfera más sublime por la que todos los seres sensibles son rodeados– consideró no irracionalmente que la distancia desde la tierra al sol es un diapasón, otro diapasón desde el sol hasta la órbita extrema del mundo.

Sin embargo, el diapasón se modula por una proporción doble. Por tanto, como se ajusta en el género diatónico[420], es decir, en la armonía de los sonidos, el diapasón se adapta dos veces desde dos veces el doble –ciertamente, la primera[421] tiende desde la principal de las principales hasta la μέσην (esto es, la media); la segunda, sin embargo, desde la μέσης (esto es, la media) hasta la νετην ὑπερβολέων (esto es, la última de las excelentes)–, así también, todo el espacio[422] desde la tierra hasta el sol –sin duda, el medio– y desde el sol a los doce astros –es decir, al último [722C] movimiento de las estrellas– consideró que había sido constituido en una proporción cuádruple por las razones de la armonía que se llama doble diapason. Y por esto se realiza que el diámetro de la tierra, multiplicado por tres, sea igual a la distancia de la tierra

---

417 Plinius Maior, *Naturalis historia*, II, 21, 83 (ed. C. Mayhoff, pp. 154, 2 5). Ver, más arriba, 715C 718B.

418 *Job*, 38, 37.

419 Plinius Maior, *Naturalis historia*, II, 22, 84 (ed. C. Mayhoff, pp. 154, 7-16).

420 Martianus Capella, *De Nuptiis*, 950, 953 (ed. I. Willis, pp. 366, 367). Boecio, *De institutione arithmetica*, II, xlviii, 11 (ed. J. Y. Guillaumin, p. 162; ed. G. Friedlein, pp. 157 158).

421 Martianus Capella, *De Nuptiis*, 931 (ed. I. Willis, pp. 357 358). Boecio, *De institutione musica*, I, 20 (ed. G. Friendlein, pp. 204 212; PL 63, 1183C 1188B).

422 Plinius Maior, *Naturalis historia*, II, 21, 83 (ed. C. Mayhoff, pp. 153, 26; p. 154, 6).

y del sol como también que el diámetro del círculo lunar. Por consiguiente, también en el diámetro del círculo lunar y en la distancia de la tierra y del sol se medirá uno y el mismo espacio. Pues en uno y otro se calculan trescientos setenta y ocho mil estadios. Así pues, duplicado este número, hallarás la distancia de la tierra y de la última esfera en setecientos cincuenta y seis mil estadios, y admirarás la armonía de la naturaleza. Pues cuantos miles de estadios hay en la longitud del radio de la órbita de la luna, tantos hay en la altura desde la tierra hasta los signos del espacio. [722D] Así pues, en unos y otros se deducen setecientos cincuenta y seis mil estadios.

Si, por el contrario, quieres conocer el diámetro de la órbita solar, multiplicarás el diámetro de la tierra siete veces por 126 mil estadios, y tendrás 882 mil estadios en el diámetro del giro solar. Y llevando dos veces este número, se deducirá la longitud del radio de la órbita que describe el sol, en total un millón 764 mil estadios. Pero si preguntaras el diámetro de toda la esfera [723A] celeste, lo encontrarás en tal argumento: duplicarás la longitud del giro lunar –esto es, 756 mil estadios por dos– que es igual a 1.512.000 estadios; añadirás también el diámetro de la tierra, 126 mil estadios, es decir, 1.512.000 +126.000; y contarás el diámetro de la esfera en un millón 638 mil estadios. Y habiendo hecho dos veces este número se considera que se obtiene la circunferencia de todo el mundo[a]. Hasta aquí sobre los argumentos de los filósofos que han investigado los espacios del mundo. Si a alguno, sin embargo, estas cuestiones le parecen superfluas, no siendo ni corroboradas por los testimonios de la Santa Escritura ni transmitidas, no nos critique. Pues ni aquel puede comprobar que estas hipótesis no sean así, igual que nosotros tampoco [723B] podemos afirmar que así sean.

Y aunque en las divinas Escrituras no se halle[b] nada de las magnitudes y de los intervalos de tales dimensiones de los cuerpos mundanos, la autoridad divina, sin embargo, no sólo no prohíbe las razones de los seres visibles e invisibles sino que incluso exhorta a que sean investigadas. Dice el Apóstol[423]: "Porque las cosas invisibles de Dios, desde la creación del mundo, se

---

[a] [En miles de estadios, un millón tres veces, añadidos también doscientos setenta y seis mil estadios, de forma que todo el mundo se encierre en la perfección del número 6 3.276.000 ].

[b] Pues el Eclesiastés dice: "¿quién midió la altura del cielo, y la anchura de la tierra y la profundidad del abismo?" Donde consideraría que ha de entenderse más como alegoría que como historia. Pues no habría dicho que este mundo fue creado más allá de la comprensión de la naturaleza racional, cuando por causa de ésta fue creado.

[423] *Carta a los Romanos,* 1, 20.

dejan ver a la inteligencia a través de sus obras creadas". Así pues[424], no es un asunto pequeño sino grande y muy útil [723C] el conocimiento de los seres sensibles para la comprensión de las inteligibles. Pues de la manera como se llega a través del sentido al entendimiento, así se alcanza, a través de la criatura, a Dios. Pues no conviene que nosotros intuyamos, como los animales irracionales, la sola superficie de las cosas visibles, sino que también debemos dar razón de las cosas que percibimos con el sentido corpóreo. El águila[425] ve más claramente el aspecto del sol, el hombre sabio ve más agudamente el lugar de aquél y el movimiento que realiza a través de los lugares y de los tiempos[a].

Y si en el momento de su transfiguración dos vestidos blancos[426] como la nieve son propios de Cristo –esto es, los textos de las palabras divinas y la especie sensible de las cosas visibles–, no veo suficientemente por qué se nos ordena que toquemos diligentemente un solo vestido, de forma que merezcamos encontrar a éste del que es el vestido, pero se nos prohíbe que busquemos al otro –esto es, a la criatura visible– y de qué modo y con qué razones sea la unión [724A]. Pues, también Abraham[427], no por los textos de la Escritura, que todavía no había sido confeccionada, sino por el giro de los astros, conoció a Dios. ¿Acaso miraba tal vez simplemente como también los demás animales a las solas especies de los astros, no pudiendo comprender, sin embargo, las razones de estos? No sin razón me atrevo a hablar de este grande y sabio teólogo. Y si alguno[428] nos culpa de usar razonamientos filosóficos, vea[429] al pueblo de Dios cuando huía de Egipto, y llevando los expolios de éste –advertido por el consejo divino– y usando de los mismos expolios irreprensiblemente. Sobre todo, cuando también los mismos filósofos de

---

[424] Eriúgena, *Vox spiritualis*, XIX, 8 12 (SC 151, p. 292; PL 122, 294A); *Commentarius in Evangelium Johannis*, VI, iii, 11 15 (SC 180, p. 338; PL 122, 342BC).

[425] Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, XV, 303 312 (CCCM 31, pp. 195 196).

[a] ¿Qué decir si el hombre no pecara y cayera en la semejanza de las bestias? ¿Acaso ignoraría los términos de su posesión en verdad, de este mundo , a los que regiría justamente según las leyes de la naturaleza? Pues convenía que fuera otro ángel, quien alabara a Dios en las criaturas sensibles. El cual ni siquiera después del delito de la naturaleza perdió totalmente su dignidad. Pues permanece en él [723D] el movimiento racional, por el que desea el conocimiento de las cosas, y ni quiere equivocarse, aunque, falle en muchas cosas, pero no en todas.

[426] *San Mateo,* 17, 2. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 387 517, 1067 1073 (CCSG 18, pp. 57 61, 80; PG 91, 1125D 1133A, 1160CD.

[427] Beda, *De temporum ratione*, Vi, 85 90 (CCSL 123B, p. 294). Rhabanus Maurus, *De computo*, XXVIII, 37 46 (CCCM 44, p. 233).

[428] San Agustín, *De doctrina cristiana*, II, xl, 60 61 (CCSL 32, pp. 73 75; PL 34, 63).

[429] *Éxodo*, 3, 22; 11, 35.

la sabiduría mundana en esto no se han hecho reprensibles, de forma que se equivocaran en los razonamientos acerca de la criatura visible, sino sólo porque buscaron al autor[430] de la misma criatura no suficientemente más lejos de ésta, cuando debieran encontrar al creador desde [724B] la criatura. Lo[431] que se lee que hizo solo Platón.

Sin embargo, si las dimensiones de los cuerpos mundanos dichas antes y de sus distancias, a causa de que a alguno le parecieran increíbles –porque muchos piensan que los mismos cuerpos son de mayor amplitud que la que pueden abarcar con los citados números de estadios–, lea atentamente las medidas del arca de Noé[432]: "la longitud era de trescientos codos, la latitud de cincuenta codos, la altura de treinta codos" Y vea de qué modo en tan pequeño espacio de codos pudieran abarcarse[433] de todos los animales puros siete parejas, sin embargo, de los impuros una pareja con sus alimentos, además, también Noé con sus hijos y esposas. Sobre todo, si el mismo codo, siendo testigo San Agustín[434], por el que también el arca de Noé y el arca del testamento y [724C] el tabernáculo y las demás obras místicas del antiguo testamento han sido medidas, no obtendría una medida más ampliamente que la mitad de dos palmas, y la misma palma se medía por la totalidad del dedo pulgar hasta la totalidad del meñique. Por tanto, sostiene más el divino poder y la razón de las naturalezas, que lo que fabrica el pensamiento humano. Y para que no parezca que nos refugiamos en los milagros del poder divino, como no pudiendo afirmar con razones de la naturaleza lo que persuadimos, no de otro modo piensas –según considero– que la tierra ha sido puesta en medio de la esfera celeste, a la que ves como el centro en el fondo de un círculo o globo. Ciertamente, el fondo y el medio en las criaturas lo obtiene la rierra.

A. No de otro modo, en verdad, por una y la misma razón.

N. Y no de otra manera se hacen bajar las partes del zodíaco hasta la tierra, sino como las líneas en el círculo hasta el centro. [724D]

A. Por la misma ley.

---

430 *Carta a los Romanos,* 1, 18 25.

431 San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 4 5 (CCSL 47, pp. 219-222; PL 41, 227 231, *ad sensum*).

432 *Génesis,* 6, 15.

433 *Génesis,* 7, 2.

434 San Agustín, *De civitate Dei*, XV, xxvii, 3 (CCSL 48, pp. 495 496; PL 41, 474); *Quaestiones de heptateuchum*, I, 4 (CCSL 33, p. 3; PL 34, 549).

N. Y aunque no sean de la misma distancia en el zodíaco y en la tierra, sin embargo, llevado el mismo de las líneas racionales, las mismas partes son desde el supremos hasta el más abajo.

A. Por completo.

N. Sin embargo, lo que se entiende sobre las partes, ¿no niegas que esto mismo ha de considerarse de los estadios?.

A. Lo afirmo absolutamente.

N. Por tanto, en cuanto las partes o los estadios se acercan al centro de la tierra, en tanto son propios de una latitud más estrecha. Sin embargo, por el contrario, en cuanto más se alejan de la tierra, en tanto se agrandan los espacios.

A. No de otro modo permite la figura circular. [725A]

N. Así pues, ¿Qué te parece sobre los medidores de la tierra a través de las partes y de los estadios y de los demás intervalos, a los que los griegos llaman geómetras? ¿Acaso no consideras que estos han medido la tierra con pies, o pasos, o codos, o con semejantes medidas?

A. No fácilmente creería que esto ha podido hacerse en tanta diversidad de montes y de valles. Pues ni siquiera la llanura de los campos es de tanta igualdad que pueda ser medida con semejante procedimiento[a].

N. ¿Tal vez, por tanto, con la mirada corpórea?

A. Ciertamente, tampoco. Pues el sentido falla, y nada ha de confiarse al juicio de éste. [725B] En verdad[435], el sentido exterior no entra en conflicto con la razón, pues sólo registra pasivamente los datos externos, pero el juicio del interior, que recibe los datos de sobre la realidad a través del cuerpo, se equivoca muy frecuentemente, considerando roto el remo en el agua, a la doble luna o luz, o a alguna otra cosa que se ha duplicado por la prevaricación del sentido –esto es, por la separación de los rayos que se dispersan desde las pupilas de los ojos–.

N. Por tanto, ¿de qué modo medían?

---

[a] Ciertamente, la tierra, no sólo por la gravedad del peso sino también a causa de la desigualdad de sus partes, posee el lugar ínfimo entre las naturalezas. Pues la semejanza de las partes crea el orden de los elementos. Pues las cosas más semejantes a sí mismas tienen tam bién sus sedes en las partes más altas.

[435] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, xxv, 52 (CSEL 89, p. 58, 10 16; PL 32, 889). Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 784A.

*[Sobre la vara geométrica]*

A. Antes con la vara geométrica[436] –según dicen–, a la que los griegos llaman radio, la cual multiplicando cinco pasos elevados al cubo –esto es, cinco veces cinco, cinco veces– medía un estadio. Sin embargo, hallado un estadio, era fácil hallar muchos estadios por los planos de Egipto, que se dice fue la madre de tales dimensiones.

N. ¿De qué modo exploraban para medir [725C] las partes difíciles de la tierra, salvo Egipto, por tan grande desigualdad?

A. Según dicen, no por pies, ni por radios, sino por la sola argumentación de la razón, es decir, encontrando un espacio totalmente igual de las partes singulares con la semejanza de las sombras de los relojes. Así pues, tanto se manifiesta una parte en la tierra –esto es, en el avance diario del sol en el zodíaco–, cuanto obtiene la semejanza de las sombras del reloj.

N. Por tanto, deducían la latitud de las partes y de los estadios a partir de la medida por la que alcanzan a la tierra.

A. Tampoco lo consideraban así. Sino que, midiendo primero los montes más altos, cuantos miles de estadios se elevaban hacia lo alto desde la llanura de la tierra, por ejemplo el Olimpo[437], cuyo vértice consideran que se eleva X –mil– estadios; midiendo también el Pindo, el Rodope, los Acroceraunios, el Atlante, empezaban a extender cierta línea, como por un trazado ideal, a partir las cimas [725D] de los montes, prolongados hasta los espacios del aire; y trazando circunferencias alrededor de esta línea, según el modelo del círculo prefecto, con una distancia siempre igual desde la tierra, mientras que volvía al mismo lugar por el que comenzó, contemplaron con la mirada de la mente la circunferencia de la tierra –como el centro– con iguales distancias por todos los lados.

N. No he contradicho, con tales argumentos, las dimensiones geométricas halladas primeramente así. Y por esto aquellos estadios, que cerca de la tierra se juzgaban como estrechos, paulatinamente, [726A] según la altitud de los montes y alargada la superficie de la tierra, se juzgaban no ya estrechos, sino también inadecuados para rodear la circunferencia de la tierra. Pero, puesto que los estadios cercanos a la tierra y los muy alejados de ella, obedecen a un trazado idéntico, estos estadios constituyen un criterio adecuado para medir la tierra, excluyendo los falsos esquemas debidos a las reflexiones

---

[436] Servius, *In Vergilii Bucólica* [III, 41], ed. G. Thilo, pp. 35-36.

[437] Martianus Capella, *De Nuptiis*, II, 149 (ed. I. Willis, p. 45). Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 67, 28 30.

irracionales. De ahí se sigue también que Plinio[438] considera que se mide la circunferencia de la tierra, trazando una línea racional, por la especulación geográfica, a través de las cimas más altas de los montes. Pues de otro modo no podría medirse la circunferencia de la tierra.

A. Demasiado se ha dicho de estas cosas.

N. Así pues, volvamos a la Escritura.

A. El tiempo invita a ello.

N. Dijo[439]: "Haya luceros en el firmamento celeste, para apartar el día de la noche". Como si abiertamente se dijera: Los luceros, que fueron creados en el firmamento celeste, dividan entre sí el día y la noche. Y esto lo declara [726B] el salmista diciendo[440]: "El cual hizo los grandes luceros, al sol para regir el día, a la luna y a las estrellas para regir la noche". No porque el día y la noche no estén siempre alternándose alrededor de la circunferencia de la tierra, sino porque el sol, cuando está presente en cualquier lugar, tiene el poder de iluminar siempre; sin embargo, donde está ausente[441], el débil resplandor de la luna y de las estrellas hace la calígine de las sombras menos densa y lúgubre, para que no sea totalmente impenetrable a las miradas de los animales.

"Y valgan de señales para solemnidades, días y años"[442]. Entendemos en este lugar "señales" no como astros, sino como ciertos presagios de la bonanza o tempestad que va a hacer, los cuales fenómenos atmosféricos suelen experimentarse sobre todo por los colores de los luceros celestes. Sin embargo, la divina providencia llama "solemnidades" generalmente a los cursos y a los regresos de los astros según ciertos intervalos de tiempos, que tardan en volver hacia el mismo movimiento y sitio desde los lugares [726C] que partieron, por una revolución natural que señala los días y los años.

"Y brillen en el firmamento del cielo"[443]. Ciertamente, ningún astro padece el eclipse de su luz, sino que siempre todos brillan en los espacios etéreos sin ninguna sombra, excepto el globo de la luna, que aparece oscurecido cuando desciende a la región del cono de sombra, privado del rayo solar.

---

[438] Plinius Maior, *Naturalis historia*, II, 108,242 246 (ed. C. Mayhoff, p. 224, 13; p. 228, 3, *ad sensum*).

[439] *Génesis,* 1, 14.

[440] *Salmos,* 135, 7 9.

[441] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, xiii, 27 (CSEL 28, 1, p. 53, 11 23; PL 34, 274, *ad sensum*).

[442] *Génesis,* 1, 14. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, xiv, 29 (CSEL 28, 1, p. 54, 18; p. 56, 2; PL 34, 275).

[443] *Génesis,* 1, 15.

Por lo cual dice: "Y brillen en el firmamento del cielo e iluminen la tierra. Y se hizo así"[444], es decir, en las causas originales, a partir de las cuales proceden en las propias especies y en las cantidades e intervalos y en los movimientos y en los resplandores. Por lo cual se consigue la procesión de las causas a las especies.

"Y Dios hizo dos grandes luceros, el lucero mayor para presidir el día –es decir, el sol, cuya presencia hace el día–, y el lucero menor –se refiere a la luna, de la que, no sólo la cantidad, sino también la luz [726D] es superada por el sol incomparablemente– para presidir la noche"[445]. Ciertamente, la luna ilumina desde la octava hora hasta la vigésimo segunda, o toda la noche en el plenilunio en los equinoccios, o parte de ésta en los demás períodos. Pero, porque cuando está en unión con el sol, o desde uno u otro de sus cuartos cercanos, no se permite penetrar las tinieblas de la noche con su luz, acuden en auxilio las estrellas, por la claridad de las cuales se debilita la densidad de las sombras. Por lo cual dijo: "Y el lucero menor, para presidir la noche, y las estrellas. [727A] Y puso a estas –las estrellas– en el firmamento del cielo"[446]. Como si hubiera dicho: fijó a éstas en el firmamento del cielo. Así pues, entendemos esta expresión sobre los coros de los astros, los cuales, aunque dan vueltas con el universo, sin embargo permanecen fijos en sus sedes. Aunque sólo los coros de los astros den la vuelta, estando el mundo quieto –como quieren algunos de los filósofos–, sin embargo el orden y las series de las estrellas y la posición estable no se cambia.

"Para alumbrar sobre la tierra"[447]. La Escritura describe hermosamente el orden de la naturaleza. Pues aunque los luceros celestes se consideren por la opinión humana que lucen bajo las tierras, sin embargo la razón que estudia la cosmología enseña que ninguna naturaleza puede ser inferior a la tierra. En verdad, obtiene el lugar medio y más bajo de toda la constitución mundana, y por esto ninguna criatura corpórea se comprende [727B] por debajo de ella. Por consiguiente, todos los espacios del mundo y los cuerpos, que están alrededor de la tierra de uno y otro lado, sean móviles o quietos, han sido creados por naturaleza por encima de ésta. Y por esto dice[448]: "Para que alumbren sobre la tierra". Pues dondequiera que luciesen, sea bajo el horizonte en el hemisferio inferior –como considera la costumbre humana–, sea sobre el horizonte en el hemisferio superior –el cual se dice superior por

444 *Génesis,* 1, 15.

445 *Génesis,* 1, 16.

446 *Génesis,* 1, 16-17.

447 *Génesis,* 1, 17.

448 *Génesis,* 1, 17.

esto, porque en él aparecen los astros para los hombres–, alumbran sobre la tierra según el lugar natural de las cosas.

"Y para dominar en el día y en la noche"[449]. Esto fue expuesto más arriba.

"Y para apartar la luz de la oscuridad"[450], esto es, para que se separaran la noche y el día, para que fuera el día por el sol que aparece, y la noche, sin embargo, por la luna y las estrellas. Y hay que notar[451] que esta división de la luz y de las tinieblas no está en los mismos luceros, sino en los que habitan la tierra. Pues aquellos siempre [727C] alumbran, y para ellos siempre es día, y no padecen ninguna noche. Pues las sedes de estos resplandecen sin ninguna interrupción no sólo por su luz, sino también por la luz solar y no distribuyen al mundo el don de su claridad menos durante el día que durante la noche. Así pues, para los habitantes terrenos que padecen las sucesiones de los días y las noches, los luceros celestes dividen la luz de las tinieblas. Así pues, por la constante circunvolución alrededor de la tierra otorgan la luz a la circunferencia de la tierra en una parte, en otra la quitan. Pues[452] como el día no es otra cosa sino la presencia de la luz, así ninguna otra cosa es la noche sino la ausencia de la misma. Y por ello también una noche muy clara mantiene el nombre de noche, porque no expulsa totalmente las tinieblas. Pero ya –cuanto lo exige la brevedad– se ha dicho bastante del cuarto día. Y por ello se han de decir [727D] algunas cosas sobre las obras de la luz inteligible del quinto día.

A. Así lo pide el orden consecuente de las cuestiones.

*[Ningún cuerpo puede estar privado de vida]*

N. "Dijo[453] Dios también: produzcan las aguas animales que repten y que vuelen sobre la tierra y bajo el firmamento del cielo". En los cuatro días citados que narran la creación de las naturalezas, no se lee ninguna mención al alma, ni simple y absolutamente sola, ni con el añadido de viviente. Y no se pregunta sin razón por qué esto es así. Precisamente, sobre la filosofía acerca de la naturaleza, la opinión de los autores es muy diversa. Pues hay quienes dicen [728A] que los elementos de este mundo, me refiero al cielo con sus astros y al éter con sus planetas, al aire con sus nubes y con los soplos de los vientos, con los rayos también y con las demás perturbaciones, también al agua y al movimiento de sus olas, semejantemente a la tierra con

---

449 *Génesis,* 1, 18.

450 *Génesis,* 1, 18.

451 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, x, 21 (CSEL 28, 1, p. 15, 10-16; PL 34, 253).

452 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xii, 25 (CSEL 28, 1, p. 18, 20-24; PL 34, 255).

453 *Génesis,* 1, 20.

todas las plantas y árboles, no sólo carece absolutamente de alma, sino también de toda especie de vida. Y por ello –como dicen– en las obras de los cuatro primeros días, no se introduce el significado de animal o de vida. Sin embargo, Platón[454] –el supremo de los filósofos– y sus discípulos, no sólo afirman la vida universal del mundo, sino que también confiesan que ninguna forma adherida a los cuerpos, ni ningún cuerpo está privado de vida, y se atreven a llamar confiadamente alma a la misma vida universal o especial. De los cuales, los supremos expositores [728B] de la opinión favorecen a la divina Escritura, afirmando que las plantas y los árboles y todos los seres que nacen sobre la tierra viven. Y no de otro modo lo permite la naturaleza de las cosas[455]. Si, pues, ninguna materia hay que realice el cuerpo sin forma, y ninguna forma subsiste sin sustancia propia, en verdad, ninguna sustancia puede estar desprovista del movimiento vital, que la contenga y la haga subsistir –pues todo lo que naturalmente se mueve, recibe el principio de su movimiento de alguna vida–, necesariamente se sigue que toda criatura o es vida por sí misma, o partícipe de la vida y viviente de algún modo, sea que aparezca en ésta manifiestamente el movimiento de la vida, o que no aparezca; sin embargo, la misma especie sensible indica que latentemente se administra por la vida[a]. Pues como ningún cuerpo existe que no sea contenido por la propia forma, así ninguna forma existe que no se rija por virtud de alguna vida. Por consiguiente, si todos los cuerpos se administran naturalmente por alguna forma constituida de vida, y si toda forma de vida tiende a su género, y si también todo género lleva al origen, que es la sustancia universal, es necesario que toda forma de vida, que contiene la suma de los di-

---

[454] Platón, *Timaeus*, 30b, 37cd, según la versión de Calcidio, ed. J. H. Waszink, p. 23, 6 9; p. 29, 22 24. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 476C (CCCM 161, 1467 1473.

[455] Cfr. *Periphyseon*, I, 489C, 501A (CCCM 161, 2025 2026, 2519 2521); II, 529B, 615D 616A (CCCM 162, 140 142, 3142 3145).

[a] Escucha a Agustín en el libro Sobre la verdadera religión (XI, 21 22): "Si pregunta dice quién instituyó el cuerpo, aquel pregunta [728C] quién es el más hermoso de todos. Pues toda hermosura es por Él. ¿Quién es éste sino el único Dios, única verdad, única salvación de todos y la primera y suprema esencia, por la que existe todo cuanto existe, porque en cuanto existe cualquier cosa que existe es buena? Y por ello de Dios no es la muerte. Pues Dios no hizo la muerte, ni se alegra en la perdición de los vivos, porque la suprema esencia hizo que existiera todo lo que existe, por lo que también se llama esencia. La muerte, sin embargo, no coge el ser a cualquiera que muere. Pues si estos seres que mueren se detuvieran enteramente, vendrían sin duda a la nada. Pero sólo mueren cuanto menos participan de la esencia. Lo cual puede decirse más brevemente así: tanto más mueren cuanto menos son. Sin embargo, el cuerpo es menos que cualquier vida, porque cuan poquito permanece en la especie, [728D] permanece por la vida, o por la que se administra cualquier animal, o por la que se administra toda la naturaleza del mundo".

versos cuerpos, se reduzca [729A] a alguna vida universal por cuya participación se especifica.

Sin embargo, esta vida universal[456] es llamada por los sabios el alma universal del mundo –todo lo que se abarca dentro del ámbito de la esfera celeste, que administra por sus especies–; sin embargo, los filósofos de la sabiduría divina la llaman vida común. La cual, siendo partícipe de aquella primera vida que es sustancial por sí misma y fuente y creadora de toda vida, distribuye las vidas a sus divisiones de las cosas visibles e invisibles según la ordenación divina, como este sol conocido difunde sus rayos a los sentidos en todas partes. Sin embargo, la vida no llega a todos los seres así como los rayos solares. Ciertamente, aquellos no penetran todos los seres; pues no atraviesan los interiores de muchos cuerpos. Sin embargo, ninguna criatura, sensible o inteligible, puede estar desprovista de vida. Pues también los cuerpos [729B] que aparecen a nuestros sentidos como muertos, no son abandonados totalmente por la vida. Pues como la composición de aquellos cuerpos y la formación se realiza por la administración de la propia vida, así también la descomposición y la informidad y el regreso a estos cuerpos, de los que fueron sacados, se realiza también como el obsequio de la misma vida. Ciertamente, las semillas[457] depositadas en la tierra, a no ser que antes mueran, no reviven; y la muerte de éstas es la separación de la materia y de la forma. Y la misma vida, que vivifica la potencia de las semillas y actúa a través de la potencia hasta que se disuelven las semillas, no se abandona en la separación sino que esta vida siempre se adhiere a ellas; así también, disuelve a estas e inmediatamente, y sin que medie ninguna demora comienza a vivificarlas –esto es, las hace volver a la misma forma–. Pues, ¿dónde estaría aquella vida en el momento de la descomposición del cuerpo, a no ser en lo mismo que ha sido disuelto? Pues como la vida no comienza con lo comenzado, [729C] así no se disuelve con lo disuelto, ni renace con lo que renace, ni vivifica más al todo simultáneamente unido que a lo separado en sus partes, ni es mayor[458] –es decir, más potente– en el todo que en la parte, ni es menor –esto es, menos potente– en la parte que en el todo. Así pues, este mismo régimen es propio en todos los seres.

*[Si el hombre existe siempre, estará siempre compuesto de cuerpo y alma]*

La misma descomposición también, que se llama la muerte del cuerpo, es descomposición para nuestros sentidos y para la materia, no para la misma

---

[456] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 476CD (CCCM 161, 1465 1477); II, 616D (CCCM 162, 3181 3182).

[457] *San Juan,* 12, 24.

[458] San Agustín, *Epistulae*, Epist. 166, II, 4 (CSEL 44, p. 550, 10; p. 553, 8; PL 33, 721 722). Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 787D).

naturaleza, que en sí misma es incorruptible y siempre existe idéntica a sí misma, y que no se separa a lo largo del espacio ni del tiempo. Ciertamente, el hombre no deja de ser hombre. Sin embargo, el hombre es cuerpo y alma. Si, en verdad, es siempre hombre, por tanto siempre es alma y cuerpo. Y aunque las partes del hombre se separen entre sí –pues el alma abandona el régimen de su cuerpo usado después de la generación; y una vez abandonado [729D] el cuerpo se disuelve y sus partes se vuelven a las sedes propias de los elementos–, sin embargo, por la razón natural, tampoco las partes dejan nunca e inseparablemente de referirse al todo, y el todo a las partes. Ciertamente, la razón de la relación nunca puede perecer. Por consiguiente, lo que aparece al sentido corpóreo que se separa, es necesario –según una especulación de las cosas más elevada– que subsista siempre simultánea e inseparablemente [730A]. Pues también el cuerpo humano, vivo o muerto, es cuerpo del hombre. Semejantemente, el alma humana, sea que dirija su cuerpo unido simultáneamente o que sea disuelto en las partes, aunque aparece a los sentidos que deja de regirlo, sin embargo no deja de ser el alma del hombre. Y por esto debe comprenderse, por una consideración más elevada de las cosas, que ésta no administra menos al cuerpo a través de los elementos dispersos que unidos estos miembros en un organismo.

*[El alma controla mejor lo que le es semejante que lo que es desemejante a ella]*

Y esto enseña indudablemente la verdadera razón. Pues si el alma es espíritu por sí, carente de toda materialidad corporal, los mismos elementos también en los que se disuelve el cuerpo, cuanto subsisten por sí simplemente, están próximos a la naturaleza espiritual, ¿qué es de admirar que el alma incorpórea rija las partes custodiadas de su cuerpo en las naturalezas semejantes a ella? [730B] Pues puede alcanzar más fácilmente las naturalezas semejantes a ella que las desemejantes. Sin embargo, las desemejantes a ella son cuerpos materiales y corruptibles, las semejantes, sin embargo, muy sutiles y de ningún modo sometidas a la corrupción. Pues no hay que creer que las partes corpóreas, separadas de la unión del cuerpo material en los mismos elementos en los que se custodian, no abandonan su materialidad y no pasan a las cualidades sutilísimas y espirituales de los mismos elementos, no como totalmente no cuerpos, sino como cuerpos espirituales, como existen también los mismos elementos. Lo cual también puedes aprobar enseguida con el argumento, incluso del cuerpo viviente. En verdad, de las partes del mismo, algunas son pesadas y densificadas por la materialidad, como son los huesos, las carnes, los nervios también y las venas, incluso todos los líquidos, con los que se riega y se nutre y se fabrica toda la masa [730C]; pues todas estas cosas se toman de la cualidad acuosa y terrena para la constitución del cuerpo. Sin embargo, algunas muy sutiles y de ningún modo impedidas por el peso de la gravedad o de la materialidad, llegan inmediatamente

a dondequiera según ordenó el alma, sin que medie ninguna tardanza, como es el caso de la vista y del oído. Ninguno de los que filosofan rectamente negará que estas partes del cuerpo son sacadas del fuego y del aire. Como dice San Agustín[459] "Hay, pues, algo luminoso en los ojos, algo aéreo móvil y sereno en los oídos".

*[Sobre los sentidos (de la vista y del oído)]*

Ciertamente, la vista[460] es cierta luz que nace primeramente del fuego del corazón, y después ascendiendo a la cima de la cabeza –es decir, a esta parte que es llamada por los griegos μήνικα, por los latinos, sin embargo, mem branilla, por la que el cerebro no sólo es rodeado, [730D] sino también custodiado–, encaminada después por ciertos canales hasta los arcos supraciliares y las pupilas de los ojos; desde donde con ímpetu velocísimo, a semejanza de los rayos solares, salta hacia fuera antes de que alcance los lugares y los cuerpos situados cercanos, o muy lejanos, con tanta velocidad como un gol pe de vista o un abrir y cerrar de ojos. También el oído es un cierta vibración sutilísima, que procediendo del aire de los pulmones [731A] y surgiendo hacia arriba, camina hacia la parte citada de la cabeza, por sus ocultos canales, hacia las orejas desde donde sale difundido hacia fuera, y mezclándose con las partes cercanas del aire, o con las colocadas más lejos, el oído se apresura a recibir sin ninguna tardanza aquello que resonó en ella.

Así pues, estas partes del cuerpo sutilísimas y cercanas a las naturalezas espirituales, aunque tienen por origen las réplicas en su interior del cuerpo material, sin embargo, en tanto extienden hacia fuera su acción, se consideran muy alejados fuera del propio cuerpo. Pues la vista se exterioriza para recibir las especies coloreadas de las cosas visibles; el oído se exterioriza para imaginar en sí los tonos de las voces o de otros sonidos que salen por la percusión con el aire –a los que llamamos formas y colores de las voces–. Pues los tres sentidos restantes parecen estar contenidos dentro de los límites del cuerpo, [731B] aunque el sentido del olfato se considera no incongruentemente –como juzgo[461]– que se realiza extendiéndose hacia fuera. Sin embargo, todo esto hace el alma simple en sí misma y careciendo de toda canti dad corporal en el cuerpo que rige con su presencia; y no estando ella misma contenida en ningún lugar, sin embargo vivifica y gobierna todas las partes locales de su cuerpo, en cualquier sitio que estén. Pues no está ence-

---

[459] San Agustín, *De musica*, VI, v, 10 (PL 32, 1169).

[460] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xvi, 31; IV, xxxiv, 54; VII, xiii, 20 (CSEL 28, 1, p. 23, 9 13; p. 135, 14 19; p. 212, 7 15; PL 34, 258, 320, 362). Gregorio de Nisa, *De ima gine*, 12 (PG 44, 157AB; ed. M. Cappuyns, p. 222, 20 26). Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 3, 29 32.

[461] Claudianus Mamertus, *De statu animae*, I, 17 19; III, 2 4 (CSEL 11, pp. 63-69, 155 160).

rrada localmente por el cúmulo de miembros carnales, ni localmente se extiende con los sentidos extendidos hacia fuera. Sin embargo, está presente potencialmente para recibir las imágenes que en los instrumentos de sus sentidos se forman, estén donde estén. *[De los números corpóreos y de los restantes]* Con cuyo argumento se conoce la grandeza de su mismo poder natural y de su no localización. Ciertamente, en uno y mismo momento de tiempo, percibe las fantasías –esto es, las imágenes–, de la luz de los astros a través de los rayos que parten de los ojos, que se esparcen por el éter; y percibe las impresiones los sonidos en el oído que se difunde a través del aire, [731C] y de los olores en el olfato dentro o fuera del cuerpo, y de los sabores en el gusto; por último, percibe en el tacto todas las impresiones ofrecidas al tocar mediante el sentido del tacto; en verdad, primero percibe las fantasías –esto es, las imágenes– formadas sin ningún intervalo de tiempo con admirable rapidez desde los números corpóreos en los números sensibles, es decir, a través de los órganos sensoriales, las registra a través de los registradores, las introduce en sí a través de los números introductores[462], las encomienda a la memoria a través de los números recordadores, los ordena por los racionales, los aprueba o desaprueba a través de los intelectuales, según las reglas de los números divinos, que están por encima de ella. Y mirando a los prototipos de estos, juzga también acerca de los números constituidos dentro de ella, y sobre los corpóreos y sensuales que subsisten fuera de ella. *[Sobre las ocho categorías de números que distingue la razón]* En verdad, la razón encuentra ocho categorías de números. El primero[463] y supremo de los cuales está sobre el entendimiento en las [731D] causas eternas, según el cual el alma racional discierne todos los seres, como dice el Apóstol[464]: "El hombre espiritual juzga todos los seres, sin embargo él no es juzgado por ninguno". Los otros dos órdenes están enteramente también fuera y dentro del alma, de los que uno y extremo está en los cuerpos, desde los que se forman los sentidos corpóreos en los que se hacen las fantasías, el otro se forma en los mismos sentidos corpóreos, y el mismo es el primer orden de las fantasías constituido en los instrumentos de los sentidos, quiero decir, en los ojos, en los oídos y en las demás sedes de los sentidos. Sin embargo, en el alma misma[465] se calculan cinco números colocados naturalmente: registradores, [732A] que primero presentan las fantasías y las reciben; después de estos están los introductores, como ciertos guías conducen a la ciudad de la memoria; hacia la cual, cuando hayan llegado las fantasías, son introducidas por los recordables; después

---

462 San Agustín, *De musica*, VI, vi, 16 (PL 32, 1171 1172).

463 San Agustín, *De musica*, VI, vi, 17 18 (PL 32, 1172).

464 *I Carta a los Corintios,* 2, 15.

465 San Agustín, *De musica*, VI, viii, 20 ix, 24 (PL 32, 1173 1177).

los racionales distribuyen las fantasías por la ciudad, según las hayan ordenado los intelectuales. Ciertamente, llegando la muchedumbre fantástica especialmente por la vista, halla su lugar en la memoria. Semejantemente, a través del oído y de los demás sentidos que entran son recibidas en sus sedes en la misma ciudad. Cada uno que quiera saber más cumplidamente de todas estas categorías de números, lea al gran Agustín[466] en el libro sexto de música y en los libros de las Confesiones, y al gran Gregorio Niseno, en el sermón sobre la Imagen. Por tanto, ¿qué es de admirar si el alma racional, después de la descomposición de su cuerpo, actúa en sus partes diseminadas a través de los elementos, por una administración natural oculta [732B] y alejada de todo sentido corpóreo, ya que ejerce el poder de su régimen no sólo en el cuerpo todavía viviente y reunido simultáneamente en el cúmulo de sus miembros, cuanto aparece a los sentidos, sino también en los sentidos alejados mucho del mismo?

*[De la vida universal]*

Pero volvamos a la consideración de la vida universal, acerca de cuya potencia para manifestarse en los cuerpos han sido introducidos estos ejemplos que se aplican sólo a la vida racional, y sin embargo no a toda vida que administre al cuerpo. Sin embargo, digo esto a causa de las almas de los animales irracionales, acerca de las cuales la opinión de muchos autores es muy variada. Pues unos dicen que estas viven después de la muerte del cuerpo, otros, sin embargo, que mueren con los cuerpos, y no permanecen por más tiempo. *[De la vida intelectual y racional]* De cuya cuestión [732C] diremos algo más adelante. Así pues, la primera y máxima división de la vida universal corresponde a esta diferencia que separa la vida racional de la irracional. Y ciertamente, la vida racional ha sido distribuida para los ángeles y para los hombres[467], si bien en los ángeles toma más el significado especial de vida intelectual, en los hombres más bien el de racional. Sin embargo, consultada la verdadera razón, no sólo en los ángeles sino también en los hombres es intelectual y racional; y por ello comúnmente se predica de estos la vida intelectual y racional. De forma que, para que se mantenga la diferencia, la misma vida en los ángeles se llama entendimiento y en los hombres alma. Pues no se me ocurre ninguna razón que prohíba que la vida angélica sea llamada racional, como no prohíbe que la racional humana sea llamada en-

---

[466] San Agustín, *De musica*, VI, vi, 16 ix, 24; xiii, 42 (PL 32, 1171-1177, 1185); *Confesiones*, X, xii, 19 (CCSL 27, pp. 164 165; PL 32, 787). Gregorio de Nisa, *De imagine*, 10 (PG 44, 152B 153A; ed. M. Cappuyns, p. 219, 44-p. 220, 30).

[467] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 552C (CCCM 162, 838 839); IV, 772B; V, 915A, 1008D; *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, II, 1016 1017; III, 62 68; IV, 201 204 (CCCM 31, pp. 47, 57, 70). Ver, más arriba, 619B.

tendimiento, sobre todo cuando los ángeles poseen sus cuerpos celestes [732D] en los que con frecuencia aparecen. *[Los ángeles han sido creados a imagen de Dios]* Y por esto, si se admite que tienen cuerpos, ignoro que dificulta que no se diga alma a su vida, a no ser –como dijimos– por la sola diferencia de las palabras, como no dudamos tampoco que los ángeles han sido hechos a imagen de Dios. Pues donde hay razón y entendimiento, he creído que allí de ningún modo falta la imagen de Dios. Sin embargo, la divina Escritura sólo presenta manifiestamente que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios. *[Sobre la vida irracional]* Callo sobre Platón[468], no parezca que sigo la secta de aquel quien define que los ángeles son animales racionales inmortales. Por tanto, para la diferencia [733A] de la naturaleza humana respecto a la sustancia angélica, han sido dejadas estas significaciones, a saber, alma racional e imagen de Dios. Sin embargo, la vida irracional se divide en la que participa el sentido, y en la que carece de él. Y, ciertamente, una se distribuye para todos los animales que tienen el poder de sentir, la otra, sin embargo, para las materias que carecen de todo sentido. Y esta especie de vida se muestra propia de las plantas y de los árboles, y por debajo de ésta la razón no encuentra ninguna clase de vida.

Por consiguiente[469], las cuatro diferencias de la vida creada corresponden a cuatro formas de vida: intelectual en los ángeles, racional en los hombres, sensitiva en los animales, vegetativa en las plantas y en los demás cuerpos en los que esta sola clase manifiesta un vestigio de vida, de forma que son cuatro los elementos del mundo, o bien que sean simples por sí mismos, [733B] o bien compuestos, me refiero a la tierra, al agua, al aire y al éter. Y por esto, no sin razón se dice que el hombre es la fábrica[470] de todas las criaturas, porque toda criatura se contiene en el mismo. Ciertamente, comprende como el ángel, razona como el hombre que es, siente como el animal irracional, vive como la planta, subsiste compuesto de cuerpo y alma y no está privado de nada de la criatura. Pues fuera de estas cosas no encuentras ninguna criatura.

*[Los ángeles no necesitan el sentido exterior]*

Pero tal vez alguno dirá que todas estas cosas también son contenidas en el ángel. A quien respondo que el sentido distribuido a los animales no puede subsistir, a no ser en el cuerpo constituido por los cuatro elementos. Pues

---

[468] Calcidio, *Commentarius*, 135 (ed. Waszink, p. 175, 16 18).

[469] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 529C 531A (CCCM 162, 149 188); V, 893BD; *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, IV, 137 152 (CCCM 31, p. 69).

[470] Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 20 21 (CCSG 18, p. 180; PG 91 1305A, 13 14). Eriúgena, *Periphyseon*, II, 530B (CCCM 162, 170); V, 893BC; *Vox spiritualis*, XIX, 21 23 (SC 151, p. 296; PL 122, 294B).

no habrá visión donde no hay fuego[471]; ni oído si falta el aire; ni quitado el líquido permanecerá el olfato ni el gusto; en ausencia de la tierra, desaparece todo el tacto. *[De los cuerpos angélicos]* En verdad, los cuerpos angélicos son simples [733C] y espirituales, y carentes de todo sentido exterior. Pues no reciben[472] el conocimiento de las cosas sensibles por las fantasías de los cuerpos, sino que ven espiritualmente a toda criatura corporal en sus causas espirituales, como habremos de verlas nosotros cuando seamos transformados a la misma naturaleza de ellos. Así pues, los ángeles carecen del sentido corpóreo, porque están por encima del mismo. Y por esto, no estando encerrados por cuerpos compuestos y corruptibles, no participan de la vida irracional, sea sensual, o de la privada de todo sentido. Por consiguiente, encontrarás en el hombre muchas cosas que de ninguna manera toma la naturaleza angélica; sin embargo, lo que naturalmente no se halla en el hombre, no subsiste en el ángel o en ninguna otra criatura. *[Sobre el alma]* Y no digas: por tanto, si en el hombre hay toda especie de vida, no contiene una sola sino muchas vidas y diferentes entre sí, [733D] teniendo la racional y la irracional al mismo tiempo que la sensitiva y la vegetativa. Comprende más diligentemente las potencias del alma humana, que siendo de una y misma sustancia y potencia y operación[473] en todos los cuerpos humanos simultáneamente, no sólo generalmente sino también en especial, en cada uno de ellos, sin embargo puede realizar todos los movimientos vitales y administraciones en su cuerpo dentro o fuera. Ciertamente, más allá de los sentidos corpóreos no sólo razona, sino que también entiende, como la vida angélica; en los sentidos corpóreos ejerce el poder de sentir a semejanza de los irracionales, [734A] no abandonando su racionalidad; alimenta e incrementa su cuerpo, como aquella vida que carece de sentido que impregna las plantas y los árboles. En todas partes se conserva toda en sí misma y toda en todos los seres conserva todos sus sentidos. Por tanto, en los huesos, en las uñas y en los cabellos manifiesta el poder de la vida vegetativa, cuyas partes de nuestro cuerpo, porque no son accesibles al aire, no participan a ningún sentido; por el instrumento de los cinco sentidos se comunica con la vida irracional, la cual subsiste como propia de los animales que carecen de razón. Aunque en todas estas actividades se mueva por sí misma, con frecuencia de modo irracional, la naturaleza no permite que carezca de razón. Sin embargo, todo lo que puede, excepto estas capacidades citadas –a saber, de vivificar y de nutrir

---

[471] Platón, *Timaeus*, 31b. Calcidio, *Commentarius*, 51 y 218 (ed. J. H. Waszink, p. 100, 10 15; p. 231, 19 21). San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, iv, 6 (CSEL 28, 1, pp. 66 67; PL 34, 281).

[472] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 446A 447A (CCCM 161, 154 203).

[473] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 486BC, 490B, 505CD (CCCM 161, 1885, 2047 2048, 2727 2734; II, 567A (CCCM 162, 1284 1286); IV, 825C; V, 942AB).

y de sentir a través de los sentidos–, sea que haga o que padezca, se conoce por la recta razón que lo hace, o lo padece, [734B] fuera de su cuerpo.

*[De la vida no sensitiva (Vida nutritiva y aumentativa)]*

Así pues, una vez conocidas estas divisiones y diferencias de la vida universal, volvamos a la clarificación de la citada cuestión, cuanto nos es dado entender, puesto que con ocasión de la misma estas cosas han sido intercaladas acerca del alma o de la vida. Pues se preguntó por qué en las obras de los cuatro días primeros no fue hecha alusión de ninguna vida o alma, pero en el quinto día, de repente, la Escritura proclama: "Produzcan –dice[474]– las aguas reptiles de alma viviente". Y no dice simplemente "reptiles de alma", sino con el añadido de "viviente", como si el alma casi no fuera viviente. Y la causa es, según considero, aquella clase que colocamos la más alejada; y con razón, porque a través de la sutil investigación de las naturalezas [734C] se descubre que está desprovista de todo entendimiento y razón. Y es silenciada por la Escritura, para que comprendamos esta novísima y muy imperfecta participación de la vida creada esencialmente, como si ninguna vida hubiera, sea como alma o como alma viviente. Y por esto la autoridad divina ha sancionado que ha de enumerarse mejor entre los números corporales que entre los vitales. Así pues, rectamente en las obras de los primeros cuatro días, en los que las especies de los cielos y de las esencias terrestres son producidas desde las causas primordiales de forma manifiesta y toman la perfección de su formación, no ha sido intercalada ninguna significación de este movimiento vital. Pues también en el tercer día se calla, en el que se advierte la germinación de las plantas y de los árboles, en los que manifiesta a los sentidos corpóreos el poder de su administración. No porque la misma clase de vida no halle lugar de subsistir adecuadamente [734D] en la naturaleza de las cosas; pues aquella fuerza natural no ha de subestimarse en lo más mínimo, la cual nutre y hace crecer todos los seres que están inherentes a la tierra por sus raíces y que nacen de la misma tierra, según la infinita variedad de los árboles y de las plantas, y los produce en las propias especies según la semejanza de los géneros singulares y según la natural secuencia de las flores, de los frutos, de las semillas, a través de los lugares y de los tiempos determinados. Sin embargo, porque nada puede realizar fuera del cuerpo ni en sí manifiesta el poder de la vida perfecta y separada de los cuerpos, [735A] ha de ser clasificada mejor en el número de la naturaleza corporal que en las categorías de la vida universal, como dijimos. Y ha sido reservada por la Santa Escritura hasta que se insinúa en las formas superiores de los animales vivientes, porque ella misma por sí –es decir, la vida vegetativa– puede ser comprendida sin la unión de una vida más alta –me refiero a sen-

---

[474] *Génesis,* 1, 20.

sitiva o racional–, sin embargo la racional y la sensitiva no pueden animar naturalmente ningún cuerpo sin la vida vegetativa.

Ciertamente, el alma, careciendo de todo sentido, también parece carecer de todo movimiento vital enteramente; y por esto se dice sólo alma, sin embargo, no alma viviente. Y no hay que admirarse. Pues si en los infantes[475] concebidos en el útero o saliendo del útero tal alma se considera como privada de razón y de inteligencia enteramente, siendo no sólo racional [735B] sino también intelectual, aunque los indicios de la razón y del entendimiento no puedan manifestarse todavía en los tiernos e imperfectos órganos del cuerpo, ¿cuanto más aquel alma, privada por naturaleza de las fuerzas de la inteligencia y de la razón y del sentido, no sin razón no debió significarse en la Escritura con la palabra de alma viviente?

A. Apruebo esta interpretación y veo que conviene a la naturaleza de las cosas y a las palabras proféticas. Sin embargo, porque hay muchos que pretenden que las sustancias corpóreas de las plantas y de los árboles no tienen en absoluto movimiento vital, afirmando que son animados por el líquido por el que verdean y por ninguna otra vida, quisiera que tu discusión expuesta sobre este asunto se corroborase con alguna autoridad, que abiertamente pronunciase que las plantas y los árboles son administrados por alguna clase de vida.

N. No se te oculta, [735C] como considero, que la opinión de todos los filósofos mundanos que disputan sobre esta parte de la naturaleza es unánime. Pues dicen que todos los cuerpos que están contenidos dentro de este mundo sensible, poseen un movimiento vital, sea que estén estáticos, sea que estén en movimiento.

A. Aquello fue conocidísimo para todos los que filosofan o para los que leen a los filósofos. Pues también Platón en el *Timeo*, y Plinio Segundo, en la *Historia natural*, nos enseñan[476] clarísimamente sobre estas cuestiones.

N. Así pues, si buscas los testimonios de los Santos Padres, escucha al muy noble Basilio[477] de Cesarea, obispo de Capadocia, en la séptima *homilía al génesis*, dice: "Produzcan las aguas reptiles de almas vivas". Ahora se crea por primera vez el animal animado. Pues las plantas y los árboles, aunque se dice que viven a causa de la participación del poder de alimentarse y

---

[475] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 29 (PG 44, 236B13 D2; ed. M. Cappuyns, p. 255, 14 26).

[476] Platón, *Timaeus*, 30b, 37d, según la versión de Calcidio, ed. J. H. Waszink, p. 23, 6 9; p. 29, 22; p. 30, 2. Plinius Maior, *Naturalis historia*, II, I, 1 2; v, 10 vii, 14; vii, 27 (ed. C. Mayhoff, p. 128, 12 20; p. 131, 1; p. 132, 10; p. 135, 25 26).

[477] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, VII, 1 (GCS, NF 2, p. 112, 8 11; SC 26bis, p. 392; PG 29, 148C). *Génesis,* 1, 20.

de crecer, [735D] sin embargo no son propiamente ni animales ni animados". Del mismo modo, Gregorio Niseno[478], que también es llamado Nacianceno, hermano carnal del citado Basilio, en el *Sermón de la Imagen*, en el capítulo VIII, dice: "La razón enseña que la facultad vital y animal es considerada en tres diferencias. Pues una determinada es la que sólo produce el incremento y nutre; [736A] y se llama activa y nutritiva porque lleva al aumento de lo que se nutre cualquier cosa que es conveniente. La misma también se llama vegetativa, y se considera respecto a las plantas. Pues es necesario también que se comprenda cierta facultad vital privada del sentido en las plantas. Sin embargo, otra clase de vida, además de ésta, es la que también tiene esto que posee la citada, además recibe administrar también a través del sentido. Y esta clase en la naturaleza es propia de los irracionales. Pues no sólo nutre y acrecienta, sino que también posee la operación sensitiva y la percepción. La vida perfecta en el cuerpo, sin embargo, se conforma en la naturaleza racional –me refiero a la humana–; es también nutritiva, sensitiva, y participa la razón y administra el espíritu".

También en el mismo Sermón, en el capítulo XV, dice[479]: "La razón encuentra tres diferencias según la facultad vital [736B]: la primera, nutritiva sin el sentido; la segunda, nutritiva y sensitiva, carente sin embargo de la operación racional; además, la tercera racional y perfecta, y que penetra toda otra facultad".

Agustín, en el libro *de la verdadera Religión*, dice[480]: "No sea para nosotros la religión el culto de aquella vida por la que dicen que viven los árboles, porque en aquella no hay ninguna sensación, y de este género es ésta por la que se realiza la variedad de nuestro cuerpo, por la que también viven los cabellos y los huesos, que se pueden cortar sin tener ninguna sensación. Sin embargo, mejor que ésta es la vida que siente, y sin embargo no debemos cultivar la vida de los animales. Que nuestra religión no sea para nosotros la misma alma racional perfecta y sabia, sea que se establezca en el ejercicio de alguna de las partes del cuerpo, sea en el ejercicio de la totalidad". Y bastan estos testimonios de los Padres citados para corroborar las cosas que dijimos, como [736C] considero.

A. Ciertamente, bastan, y ha de pasarse a otras cosas.

---

[478] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 8 (PG 44, 144D 145A; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 217, 3 14).

[479] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 14 (PG 44, 176A9 13; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 230, 17 20).

[480] San Agustín, *De vera religione*, LV, 109 110 (CCSL 32, p. 257, 43 50; PL 34, 170).

*[Sobre el alma de los seres irracionales. El alma de los animales irracionales no muere]*

N. Así pues, observa cuán regularmente entra la serie ordenada de los seres en las palabras divinas. Ciertamente, en el quinto día por primera vez se habla de la condición de los animales dotados de los cinco sentidos. Pero yo me preocupo no poco acerca del alma de todos los animales irracionales, por qué razón muchísimos de los Santos Padres afirman que ésta muere con los cuerpos y no puede permanecer más tiempo. En verdad, Basilio[481], en la novena *Homilía al Génesis,* dice: "Produzca la tierra el alma viva". "Por qué –dice– sale el alma de la tierra? Para que aprendas la diferencia del alma de la bestia del alma del hombre. Poco después conocerás cómo ha sido hecha el alma del hombre. Ahora, sin embargo, escucha sobre el alma de los irracionales. Porque –según lo que fue escrito[482] [736D] toda alma animal es la sangre de éste, sin embargo sangre concreta que se transforma en carne, la carne corrompida se disuelve en tierra, consecuentemente, el alma de las bestias es algo terreno. "Produzca, por tanto, la tierra el alma viviente"[483]. Observa la secuencia del alma a la sangre, de la sangre a la carne, de la carne a la tierra; y volviendo de nuevo a través de éstas, regresa de la tierra [737A] a la carne, de la carne a la sangre, de la sangre al alma; y hallarás que la tierra es el alma de las bestias. Para que no consideres que hay una sustancia anterior a la de su cuerpo, ni que permanece después de la disolución de la carne". También Gregorio Niseno[484], en el *sermón de la Imagen*, en el decimosexto capítulo dice: "Si, sin embargo, algunas criaturas poseen la operación nutritiva, o de nuevo son administradas por alguna potencia sensitiva, ni aquellas participan el sentido, ni éstas el entendimiento". Si, sin embargo, "posee la perfección por el alma intelectual y racional, todo lo que no es de tal manera equívoco, ciertamente puede ser propio del alma, sin embargo no verdaderamente alma, sino cierta operación vital que usa el nombre de alma"[485].

Pero si es así como ellos quieren, ¿por qué la división principal de la vida universal [737B] está entre el alma racional e intelectual y entre el alma que carece de razón y de entendimiento? ¿Por qué bajo un género de vida se

---

[481] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, VIII, 2 (GCS, NF 2, p. 128, 15; p. 129, 5; SC 26bis, pp. 434 436; PG 29, 165D 168A). *Génesis,* 1, 24.

[482] *Levítico*, 17, 11. *Deutoronomio*, 12, 23.

[483] *Génesis,* 1, 20.

[484] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 15 (PG 44, 176C; según la versión de Eriúgena, 16, ed. M. Cappuyns, p. 230, 33 35).

[485] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 15 (PG 44, 176D 177A; según la versión de Eriúgena, 16, ed. M. Cappuyns, p. 230, 12 15).

ponen dos especies contrarias entre sí? Pues[486] no se oponen entre sí por lo racional e irracional, sino que expresan la diferencia de las especies de un género. Sin embargo, vivir y morir se oponen absolutamente entre sí. Pues lo uno significa hábito, lo otro privación. Sin embargo, el hábito y la privación se contradicen entre sí. Si, por tanto, después de la disolución del cuerpo permanece una sola especie, la otra perece, ¿de qué modo se conservará todo género de éstas? Pues[487] como es necesario que pereciendo el género, perezca toda la especie de aquel, así la razón establece que pereciendo las especies, desaparece el género de aquellas. Pues el género se salva en sus especies, y las especies en el género. Sin embargo, si de las formas o de las especies [737C] constituidas bajo un mismo género, algunas, ciertamente, pueden morir y mueren, sin embargo algunas no pueden morir y no mueren, ¿qué diremos sobre el género de las mismas? ¿Acaso también perecerá el mismo en algunas y en otras no perecerá? Pues no puede permanecer íntegro lo que padece perder algunas de sus partes. Y por esto no será género, sino el derrumbamiento del género. Pues si lo que se denomina anima es género de todos los seres constituidos por el cuerpo y el almal, porque en ella subsisten sustancialmente todos los animales –pues no sólo el hombre, sino también el león, y el buey, y el caballo, son uno y un uno sustancial–, de qué modo perecerán todas las especies de aquel género, permaneciendo esta sola que ha sido distribuida para los hombres? Y por esto, si permaneciera una sola especie pereciendo las demás, [737D] perecerá también el género, que de ninguna manera estará en una sola especie. Pues no veo de qué manera una sola especie realice algún género. Pues siendo el género la unidad sustancial de las formas o de las especies, ¿de qué modo estará el género donde no permanece la unidad sustancial de muchas formas o especies? Sin embargo, que muchas especies sean uno en el género, lo enseña San Dionisio[488] en el capítulo sobre lo perfecto y uno, diciendo: "Pues no existe multiplicidad que no participe [738A] de la unidad; pero ciertamente lo múltiple por las partes es uno en el todo; y lo múltiple por los accidentes es uno en el sujeto; y lo múltiple por los individuos, o por las virtudes, es uno en la especie; y lo múltiple en las especies es uno en el género".

Por consiguiente, si todas las especies son uno en el género, ¿de qué modo aquel uno perecerá a causa de la parte, o permanecerá por la parte? Y si

---

[486] Boecio, *De divisione*, PL 64, 880B (ed. J. Magee, Leiden, 1998, p. 16, 6 9).

[487] Boecio, *De divisione*, PL 64, 879C (ed. J. Magee, Leiden, 1998, p. 12, 28; p. 14, 3; pp. 83 84).

[488] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, XIII, 2 (ed. B. Suchla, p. 227, 13 15; PG 3, 977D 980A; PL 122, 1169CD).

aquel uno[489] es un uno sustancial, ¿cómo perecerá, permaneciendo en toda criatura estas tres cosas incorruptiblemente sin aumento o disminución, la sustancia, la potencia, la operación? Y si los cuerpos de todos los animales cuando se disuelven no se reducen a la nada, sino que la razón natural exige claramente que retornen a las cualidades de los elementos por cuyo concurso fueron hechos materialmente, ¿de qué modo las almas de estos, siendo con seguridad de una naturaleza mejor –pues ninguno[490] de los sabios niega que de cualquier clase que sea el alma, será mejor [738B] que todo cuerpo–, pueden perecer absolutamente, cuando a la razón no conviene que algo inferior permanezca y se salve, pero se corrompa y perezca lo mejor, y se conserve lo que es compuesto en sus partes separadas, y sin embargo lo simple y lo que carece de toda composición se disuelva, no pudiendo seguir existiendo? Sin embargo, ¿ignora alguno de los que estudian la sabiduría que todo cuerpo es compuesto, y que por el contrario toda alma es simple?

Y, ¿por qué –lo que para todos estos es admirable– quienes afirman que las almas irracionales perecen después de la disolución del cuerpo –no sin razón, como dicen, porque han sido tomados de la tierra y a la tierra retornan–, ensalzan con grandes alabanzas el poder del alma irracional, y por qué reclaman su poder en los sentidos corpóreos del alma racional? ¿Quién, pues, [738C] de los hombres ve con la misma agudeza que el águila y la gacela?[491] ¿Quién posee la fuerza olfativa del perro? Y para que no parezca que disertamos demasiado sobre la potencia del alma irracional en los sentidos de los animales singulares, ¿qué ha de decirse de la duración de la memoria de los irracionales? El perro de Ulises[492] reconoció a su dueño después de veinte años. El camello[493] que ha padecido la injuria de los maestros, espera durante muchos años el lugar idóneo para su venganza, acordándose siempre de la injuria. Sin embargo, de las virtudes naturales de estos, bastan

---

[489] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 23 (ed. B. Suchla, p. 170, 12; p. 171, 1; PG 3, 724C 725A; PL 122, 1142AB). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 486BC, 490AB (CCCM 161, 1883 1891, 2044 2048).

[490] San Agustín, *De libero arbitrio*, II, 11, 34 (CCSL 29, p. 295, 40 47; PL 32, 1288); *De vera religione*, XLI, 77 y LV, 109 (CCSL 32, p. 238; p. 257, 38 43; PL 34, 156 157, 170). Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 784D.

[491] San Isidoro, *Etymologiae*, XII, i, 15 vii, 10 11.

[492] Homero, *Odisea*, XVII, 290 327. San Agustín, *De quantitate animae*, XXVI, 50; XXVIII, 54 (CSEL 89, pp. 194 195, 200; PL 32, 1064, 1066); *De musica*, I, iv, 8 (PL 32, 1087).

[493] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, VIII, 1 (GCS, NF 2, p. 128, 6 10; SC 26bis, p. 434; PG 29, 165C).

estos pocos ejemplos. Cuentan[494] que el grifo posee tanta castidad, que cuando pierde la primera vez a su compañera conyugal, conserva siempre su castidad inviolada, acordándose de su consorte primera. Lo cual también, los investigadores de las cosas naturales cuentan de la tórtola. Sobre la piedad de las cigüeñas [738D] para con sus padres, escribe Basilio[495]. Ciertamente, envejeciendo el padre y perdiendo la vestimenta de las plumas por su demasiada senectud, lo rodean por todas partes los hijos, y lo cubren con sus alas, y preparándole una abundante comida, le prestan también auxilio para que pueda volar, sujetándolo de uno y otro lado para que vuele tranquilo; y así le ayudan en todas las ocasiones.

Así pues, no puedo encontrar cómo todas estas virtudes naturales puedan ser inherentes al alma irracional si fuera tierra, como dicen los citados Padres, nacida de la tierra [739A] y disuelta en la tierra, o si verdaderamente no fuera un alma sustancial[a]. Pero que nadie considere que nosotros decimos tales cosas despreciando el modo de entender de los Santos Padres, sino más bien qué debe ser mantenido como más razonable de estas cuestiones que investigamos con nuestras fuerzas, esto es, si las almas irracionales perecen con los cuerpos disueltos y se vuelven a la tierra, o si se salvan en sus géneros, una vez que han abandonado la administración de sus cuerpos, [739B] y sosteniendo aquello que en cualquier parte ha sido buscado con verdaderas razones y hallado y concluido, que toda vida –o alma que rige el cuerpo– recibe el alma que subsiste –o la vida– por participación de la única vida primordial –o por participación del alma–. Y sea que esté presente en la administración de los cuerpos, sea que no esté, la razón natural no permite que abandone absolutamente esta participación. Por tanto, no decimos tales cosas para desacreditar otra interpretación, sino para persuadir a quienes nos leen que busquen afanosamente, y para que una vez consultada la verdad[496] sigan decididamente lo que les parezca más probable[b].

---

[494] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, VIII, 6 (GCS, NF 2, p. 138, 6 10; SC 26bis; p. 458; PG 29, 177C). San Ambrosio, *Exameron*, V, xix, 62 (CSEL 32, p. 187, 15 22); *Exposi tio psalmi 118*, XIX, 13 (CSEL 62, p. 428, 13 25).

[495] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, VIII, 5 (GCS, NF 2, p. 136, 15 23; SC 26bis, p. 454; PG 29, 176CD).

[a] Y si el alma es tierra y el cuerpo tierra, ¿de qué modo se llama alma al cuerpo, cuando discrepan tanto entre sí por una diferencia natural tan grande? Y si el cuerpo es alma, necesa riamente tendrá vida que la vivifique. Ciertamente, no hay ningún cuerpo que carezca de vida y de especie; de otro modo no sería cuerpo. Y por esto será alma del alma o vida de la vida.

[496] Ver, más arriba, 619B.

[b] Sin embargo, yo he considerado que los santos y los filósofos, expertos en la investiga ción veraz de las cosas, profesaron públicamente la doctrina de este modo a causa de los hom bres ignorantes, entregados enteramente a la carne [739C] como las bestias y los animales

A. Que cada uno elija[497] lo que quiera y siga aquello que elige. Sin embargo, nosotros pasemos a las cosas que quedan por considerar. [739D]

N. "Produzcan las aguas reptiles de alma viviente y aves que vuelen sobre la tierra bajo el firmamento del cielo"[498]. Aquí también sobreentiende "alma viviente" como si comprendieras "aves de alma viviente". Pues se conocen más indicios de alma viviente en los sentidos de las aves que vuelan que en los de los peces. "Pues –como dice Basilio[499] – el oído de los peces es lento, ven con mirada borrosa a causa del agua, y ni tienen mucha memoria, ni fantasía, ni conocimiento asociativo". Por el contrario, todas estas cosas se encuentran no menos [740A] en las aves, sino incluso más que en los hombres.

Sin embargo, con razón se pregunta por qué se dice que las aves han sido producidas del agua. Pues parecería más creíble que, así como los animales que habitan la tierra han sido creados a partir de la tierra, de la misma manera también los peces –que en verdad son los poseedores del agua– sólo hubiesen sido creados a partir del agua; sin embargo las aves[500], que recorren los aires, fueron creadas también del aire. Pero se responderá razonablemente a esta cuestión si se examina la naturaleza de las aguas. De las cuales hay dos clases, una marina y fluvial y de cualidad densa; otra condensada en los vapores y en las nubes y más ligera. Y, ciertamente, la más densa es sostenida por la solidez de la tierra, la más ligera está suspendida por la serenidad de los aires hasta que se transforma en espesor y peso, a la que ya no puede sostener la ligereza del aire. De ahí se realiza que por una consideración natural [740B] se crean los reptiles de alma viviente –esto es, los géneros y las especies de peces– de la clase más densa de aguas, de forma semejante, por el contrario, se crean las aves en sus géneros y especies de las

---

irracionales, para que no cayeran en la carne y se entregaran a sus deseos, sino para que amedrentados por tal vileza de la criatura irracional , habiendo corregido sus costumbres se elevaran a la dignidad de la naturaleza racional en la que fueron creados. Lo cual manifiesta claramente san Gregorio en el capítulo XVI sobre la Imagen (PG 44, 177A). Pues después de decir que el alma irracional no es verdaderamente alma, poco después añadió: "Que los amadores de la carne aprendan a no encadenar su inteligencia a las cosas visibles según el sentido, sino que se entreguen a las observaciones de las almas. Pues el alma verdadera se considera en los hombres, mientras que el sentido se halla igualmente también en los irracionales".

[497] Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 814A, 816D; V, 1022C.

[498] *Génesis,* 1, 20.

[499] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, VIII, 1 (GCS, NF 2, p. 127, 11 13; SC 26bis, p. 430; PG 29, 165A).

[500] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, iii, 5; vi, 8 vii, 9 (CSEL 28, 1, p. 65, 22; p. 66, 9; p. 68, 14-69, 2; PL 34, 281 282).

aguas más ligeras. Y porque de este aire que hay entre la tierra y la luna, el espacio se divide en dos partes, de las que la más alta es, ciertamente, serena y libre de todas las perturbaciones que surgen de las aguas terrenas y de los vapores diseminados en el aire, por el contrario la parte inferior es húmeda y de una cualidad más material, a causa de los movimientos de los vientos, por las acumulaciones de las nubes y demás perturbaciones que tienen lugar por la cercanía adaptada de la tierra y de las aguas, no es incongruente pensar que cualquier cosa que nace de aquella parte de cualidad húmeda y acuosa del aire, es creada a partir del aire. Pues las aves no podrían atravesar esta parte del aire cercana a las tierras y a las aguas [740C] si no estuvieran dotadas absolutamente de naturaleza aérea. Por otra parte, cuando se conoce en estas no sólo la ligereza de las plumas sino también la concavidad de los huesos y la facilidad de volar, se permite comprender muy claramente que han sido creadas no sólo del agua sino también del aire. Lo cual se ve también muy fácilmente acerca de la naturaleza de los anfibios[a], los cuales viven también en el agua y en el aire, o en el agua y en la tierra. Pues existen algunas clases de aves que viven alternativamente en el aire y en el agua; y cuando viven en el agua adoptan la forma de los peces, mientras que cuando viven en el aire, adoptan la forma de las aves. Y esto lo hacen cambiando de especie cada seis meses: pues seis meses nadan en el agua, y seis meses vuelan en el aire y descienden a la tierra como las demás aves[b]. De lo que se puede comprender [740D] que las aves participan la sustancia de uno y otro elemento –a saber, del aire y del agua . Existen, sin embargo, los anfibios[501] –esto es, que viven doblemente en la tierra y en el agua– semejantes a las focas y a los cocodrilos y a muchos otros animales. Hay también otro argumento por el que se prueba que las aves han sido hechas del aire húmedo. Pues espiran y respiran, y por ello habitan no sólo en la tierra, sino también en el aire; sin embargo, en el agua se sofocan, a la que siempre sobrenadan, excepto aquellos anfibios que planean espontáneamente sobre las olas.

Sin embargo, los peces, puesto que han sido creados exclusivamente del agua [741A] apenas compacta, porque no pueden espirar y respirar como los animales de la tierra y del aire, perecen con mucha rapidez en contacto

---

[a] Glosa. Se llama anfibio todo animal que vive unas veces en la tierra, otras en el agua y otras en el aire. Pues ἀμφί equivale a ambos, en cambio βίος a vida. Por tanto, ἀμφίβιον significa que lleva entrambas vidas.

[b] [y esta clase de aves se desplaza siempre de modo gregario o en el aire o en el agua, y se llama fúlicas].

[501] San Basilio, *Homiliae in Hexaemeron*, VII, 1 (GCS, NF 2, p. 112, 14 18; SC 26bis, pp. 392 394; PG 29, 148D). San Isidoro, *Etymologiae*, XII, vi, 3.

con la tierra y con el aire. Sin embargo[502], no están totalmente privados de la espiración y de la respiración. Pues si estuvieran totalmente privados, no dormirían absolutamente; sin embargo, como dice Plinio, los peces duermen. Por tanto, tienen pulmones que espiran y respiran. Pero reciben el mismo soplo no de este aire material, sino de aquel muy ligero y que penetra todos los seres corpóreas. Así pues, porque los peces y las aves muestran claramente que han sido creados mejor que los demás animales y que las cualidades de estos son casi exclusivamente de naturaleza húmeda –pues son húmedos y fríos–, la divina Escritura expone que han sido producidos de las aguas. Y fíjate atentamente. No dijo: "Produzca el agua", sino, "Produzcan las aguas", para que comprendas que existen dos clases de aguas, como dijimos[503], una, ciertamente, más densa en el mar y en los ríos, [741B] otra más ligera en el aire. Y por esto distinguió la narración diciendo: "Produzcan las aguas". Después añadió[504]: "Reptiles del alma viviente y aves que vuelan sobre la tierra". Como si abiertamente dijera: produzca una clase de aguas, la más densa, los peces, produzca la otra que es más ligera los pájaros que vuelan. Lo cual puede conocer también alguno a partir de los mismos cuerpos. Ciertamente, vemos que los peces están agravados por el peso de sus cuerpos, al contrario, las aves se elevan al alto por la ligereza de sus plumas. Lo que dice, sin embargo: "Sobre la tierra bajo el firmamento del cielo", significa claramente que los cuerpos de las aves no están en absoluto agravados por el peso terreno, sino que pueden volar en el aire sobre la tierra, [742A] porque han sido creados por la cualidad húmeda del aire.

"Bajo el firmamento del cielo"[505]. Porque, a causa de la sutilidad y espiritualidad de los elementos simples, que –como expusimos– significan las palabras divinas de firmamento o cielo, como ninguna clase de animales se aproxima por semejanza natural a las aves, se mandó que las aves se hicieran bajo el firmamento del cielo con razón, esto es, en la cercanía de la cualidad de los elementos purísimos y casi incorpóreos. Así pues, el ave se crea bajo el firmamento del cielo, esto es, cerca, pero por debajo de la sutileza ligerísima de los cuerpos espirituales. He aquí sobre la condición de los peces y de las aves en las causas primordiales. Sin embargo, la procesión de estos se continúa en los géneros y en las especies.

---

[502] Plinius Maior, *Naturalis historia*, IX, 7, 16 19; X, 75, 209 210 (ed. C. Mayhoff, p. 163, 7 p. 164, 19; p. 282, 15 26).

[503] Cfr., más arriba, 740AB.

[504] *Génesis,* 1, 20.

[505] *Génesis,* 1, 20.

"Y creó Dios –κετῆ– los grandes monstruos marinos y toda alma viviente"[506], y lo demás que sigue. [742B] Κετός –esto es, monstruo marino– pertenece[507] al género neutro entre los griegos y se emplea en número singular. Sin embargo, los nombres neutros en plural, como también los demás, junto a ellos se terminan con la letra "A": κετός, κετέα. después, por contracción[508], se pasa de dos sílabas a una –esto es, "e" y "a" en "h"–, κετέα, κετῆ; y de dos acentos –es decir, agudo y grave– a uno, esto es, circunflejo. Pues en κετέα se pone el acento agudo en la penúltima sílaba, sin embargo en la última sílaba se pone el acento grave; κετῆ, sin embargo, se pone el acento circunflejo en la última. Pero para que no se alargue más este libro, ha de terminarse –como considero– si te parece.

A. Así me parece. Y ya hace tiempo que se habría puesto término, si la abundancia de las razones no lo hubiera retrasado.

---

506 *Génesis,* 1, 21.

507 San Isidoro, *Etymologiae*, XII, vi, 8.

508 Cfr. Priscianus Caesariensis, *De accidentibus*, ed. Hertz, en, H. Keil, *Grammatici latini*, III, p. 519, 25; p. 520, 7.

## LIBRO CUARTO

*[Comienzo del libro cuarto del Περιφύσεων. Recapitulación de las naturalezas]*

[741C] NUTRITOR. El primer objetivo de nuestro tratado de la naturaleza[1] y su principal materia era la naturaleza ὑπερουσίαδες –esto es, la naturaleza superesencial–, que es la Causa creadora de todos los seres existentes y no existentes, no creada por nadie, único principio, único origen, única y universal fuente de la totalidad de los seres, que no procede de nadie, en tanto que todos los seres proceden de ella, Trinidad coesencial en tres sustancias, ἄναρχος –esto es, sin principio–, principio y fin, única bondad, Dios único, ὁμούσιος y ὑπερούσιος –esto es, coesencial y superesencial–. Y, como dice San Epifanio –obispo de Constancia en Chipre– en el *Ancoratus*[2] –un Sermón sobre la fe–: "Tres sustancias santas, tres cosantas; tres sustancias agentes, tres coagentes; tres sustancias formadoras, tres coformadoras; tres sustancias operadoras, tres cooperadoras; tres sustancias subsistentes, tres [742C] cosubsistentes con una coexistencia entre ellas recíproca. Esta Trinidad es denominada Santa: tres existencias, una subsistencia, una sola Divinidad de la misma esencia, de la misma potencia, de la misma sustancia, Iguales las unas a las otras producen igualmente una gracia igual, común al Padre, y al Hijo y al Espíritu Santo. En sus manos está el enseñar cómo son. «Pues nadie conoce al Padre si no es el Hijo; y nadie conoce al Hijo si no es el Padre y aquel al que el Hijo lo revele»; se revela mediante el Espíritu Santo. Por consiguiente, ¿acaso no son conocidas dignamente estas tres sustancias existentes tal y como ellas se revelan a cada uno de nosotros a partir de Él mismo como Padre, o por Él mismo como Hijo, o a Él el mismo como Espíritu: φῶς, πῦρ, πνεῦμα –esto es, Luz, Fuego, Espíritu–?".

Como he dicho, estas expresiones han sido transmitidas por Epifanio, para que pueda responder con fe sana cualquiera que sea preguntado qué se debe creer en la Santa Trinidad concerniente a la Trinidad y a la Unidad, o si

---

[1] Aquí llama *fiseología* a lo que llama *Periphyseon* en la obra: *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, II, 1038; IV, 100; XI, 102 103 (CCCM 31, pp. 48, 68, 160). La misma obra es denominada con el mismo nombre en el códice londinense (adicional 11035, f. 9r): *Liber Phisiologiae Johannis Scottigenae*. Cfr. CCCM 161, pp. lvii-lviii.

[2] Epiphanius, *Ancoratus*, 67 (GCS 25, p. 82, 2 12; PG 43, 137C 140A).

alguno se acerca a la fe, [743A] pueda ser instruido de este modo. Y me parece que Epifanio ha puesto en la tríada Espíritu por Calor, como si en esta analogía hubiera dicho: Luz, Fuego, Calor. Pues estas tres características son propias de una única esencia. No es de extrañar por qué puso la luz en primer lugar. Pues también el Padre es Luz, Fuego y Calor; el Hijo es Luz, Fuego y Calor; y el Espíritu Santo es Luz, fuego, Calor. El Padre ilumina, el Hijo ilumina, e ilumina el Espíritu Santo. Toda ciencia y sabiduría es donada por ellos. Abrasa el Padre, abrasa el Hijo, abrasa el Espíritu Santo, puesto que simultáneamente consumen nuestros delitos y como en un cierto holocausto nos convierten en su unidad mediante la θέωσιν –esto es, mediante la deificación–. Da calor el Padre, da calor el Hijo, da calor el Espíritu Santo, puesto que en un solo e idéntico ardor de la caridad, no sólo nos calientan y nos alimentan, y como partiendo de una cierta informidad de nuestra imperfección después [743B] de la caída del primer hombre, nos llevan "al hombre perfecto, a la plenitud de la edad de Cristo"[3]. Ahora bien[4], Cristo es el hombre perfecto en el que todas las cosas se han cumplido; y la plenitud de esa edad es el cumplimiento de la salvación de la Iglesia universal que ha sido constituida en los ángeles y en los hombres.

Disertábamos en el libro segundo sobre la naturaleza creada y creadora; y hemos dicho que la causa creadora subsiste en los principios constitutivos de los seres –esto es, en las causas primordiales–: en efecto, se crea a partir de una sola causa de todos los seres, la cual es la suma bondad, de la que es propio producir con su inefable poder todos los seres desde la no existencia a la existencia. y no cesa de crear todos los demás seres que existen y que existen después de ella por su participación.

El tercer libro diserta sobre la naturaleza creada y que no crea, esto es, trata de los efectos últimos [743C] de las causas primordiales, los cuales obtienen la proporción última de todos los seres; pues el movimiento de las progresiones de la totalidad cesa en ellos sin poder continuar más abajo, dado que el límite se estableció en los cuerpos. También en este libro hemos examinado atentamente muchos aspectos de las causas primordiales, de Dios y de su imagen[a] y de qué clase de nada fueron creados todos los seres, y cómo el Verbo unigénito no sólo crea todas las cosas, sino también se halla en todas ellas. Hemos tratado también algunos aspectos de las obras de la primera semana inteligible hasta el quinto día.

Este cuarto libro, comenzando a partir de las obras de la sexta contemplación profética sobre la creación de la totalidad, habrá de considerar el

---

3 *Carta a los Efesios,* 4, 13.

4 Eriúgena, *Periphyseon*, V, 994BD, 995CD.

a [en el entendimiento, en la razón y en el sentido].

retorno de todos los seres a aquella naturaleza que ni crea ni es creada, para establecer el final. [743D] La dificultad de esta empresa y la presencia de las diversas interpretaciones y la lucha cuerpo a cuerpo nos infunde tanto terror, que es evidente que en comparación con este libro cuarto, los tres libros precedentes parecerán a los lectores un camino seguro, a manera de un tranquilo piélago, navegable por la serenidad de sus olas, sin peligro de ningún naufragio; en cambio, este libro cuarto, parecerá inaccesible por las sinuosidades tortuosas, sujeto a la oblicuidad de las sentencias, peligroso por el corrimiento de los bancos de arena –esto es, [744A] peligroso por los itinerarios de una doctrina desconocida–, de las interpretaciones sutilísimas, a semejanza de los escollos ocultos y que de repente resquebrajan las naves, proclive a los naufragios por las densas nieblas. Sin embargo, bajo la guía y dirección de la clemencia divina y con la brisa favorable del espíritu divino, brisa que impulsa la vela de nuestra embarcación, aprovechando una ruta segura y recta entre aquellas zozobras, habremos de llegar libres e ilesos con plácido curso al puerto al que nos dirigimos.

ALUMNUS: Hay que desplegar las velas y navegar. Pues la razón conocedora del Ponto[5] nos invita a apresurarnos a no temer ninguna amenaza, a no tener miedo a los remolinos, a los bancos de arrecifes, y para ella es más agradable ejercitar su capacidad en las escondidas olas del océano divino que descansar ociosa en las llanuras y descampados, donde no puede manifestar su capacidad [744B]. Se le ordena que coma[6] su pan en medio del sudor de su rostro, y que ilumine la tierra de la sagrada escritura[7] con los pasos asiduos de la teoría, tierra que le produce espinas y abrojos –esto es, la yerma densidad de los conocimientos divinos–, y tierra inviable para quienes desprecian el estudio y el deseo de sabiduría, "hasta que encuentre el lugar del Señor, el tabernáculo para el Dios de Jacob"[8], esto es, hasta que llegue con su retorno a la contemplación de la verdad, verdad que había perdido en la caída del primer hombre, con el estudio frecuente y laborioso de los textos divinos, estudio que guía, ayuda, coopera y mueve a este fin con la gracia divina, y al volver, llegue; y llegando, ame; y amando permanezca; y permaneciendo, descanse.

---

5 Cfr. É. Jeauneau, *Études érigéniennes*, Paris, 1987, pp. 289 296 ("Le symbolisme de la mer chez Jean Scot Érigène").

6 *Génesis,* 3, 19.

7 *Génesis,* 3, 18.

8 *Salmos,* 131, 5.

*[VI].*

N. "Dijo también Dios[9]: "Produzca la tierra seres animados según su especie; ganados, reptiles y [744C] bestias de la tierra según su especie" y todo lo demás. Dice "produzca la tierra seres animados". Como si claramente dijera[10]: que la tierra produzca un animal viviente. El tropo que se llama σινεκδοχή –esto es, concepción– es muy usado en las locuciones latinas: esta forma de expresión concibe el todo por la parte, o la parte por el todo. Así pues, la Santa Escritura suele[11] significar a todo el animal solamente con el vocablo de "alma". En los Hechos[12] de los Apóstoles leemos: "Nos encontrábamos en la nave doscientas setenta almas"; evidentemente, las almas no estaban sin los cuerpos. Del mismo modo se lee en el Génesis[13]: "Fueron setenta y cinco todas las almas de la casa de Jacob que entró en Egipto". En el evangelio[14], el hombre entero es denominado con el nombre de "carne": "Y el Verbo se hizo carne", esto es, el Verbo se hizo hombre entero, subsistente de carne, alma y mente. Y en otro pasaje[15]: [744D] "Sin duda, el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil", significando toda su humanidad con el vocablo de carne, y significando con el espíritu al Espíritu Santo, sin duda, dispuesto y que se entrega colaborando en la redención del género humano en las dificultades de la Pasión. Y Él, clavado en el patíbulo de la cruz, encomendó ese espíritu al Padre con estas palabras[16]: "Padre, en tus manos encomiendo [745A] mi espíritu". Como si hubiera dicho: encomiendo en tus manos al espíritu que procede de mí y de ti, puesto que es impasible, hasta que sufra en mi carne yo solo, que solo he recibido la carne y he sido hecho carne. No que Él sea pasible según su divinidad, sino que la pasibilidad, la pasión y la muerte se refieren a Él en su humanidad que Él solo había recibido y padeció conjuntamente en su humanidad que había

---

9 *Génesis,* 1, 24.

10 San Agustín, *De doctrina christiana*, III, xxxv, 50 (CCSL 32, pp. 110 111; PL 34, 86); *Quaestiones in Heptateuchum*, I, cxvii, 4 (CCSL 33, pp. 43 44; PL 34, 578). Eriúgena, *Peri physeon*, II, 560A; III, 706B (CCCM 162, 1074 1076; 163, 3630).

11 San Agustín, *Locutiones in Heptateuchum*, III, 7 (CCSL 33, p. 424; PL 34, 517) *Quaestiones in Heptateuchum*, I, cl (CCSL 33, p. 57; PL 34, 588); *De civitate Dei*, XIV, iv, 46 56 (CCSL 48, p. 419; PL 41, 408); *De Trinitate*, II, vi, 11 y VII, iv, 7 (CCSL 50, p. 94, 10 14; pp. 255, 22 256, 1; PL 42, 851 y 939). Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E, Lutz, p. 94, 26 32.

12 *Hechos de los Apóstoles*, 27, 37.

13 *Génesis,* 46, 27.

14 *San Juan,* 1, 14.

15 *San Mateo,* 26, 41. *San Marcos*, 14, 38.

16 *San Lucas,* 23, 46.

asumido para sí en la unión de la sustancia. Y porque padeció conjuntamente, se dice no sin razón y se dice con verdad: padeció; en efecto, la única sustancia del Verbo y del Hombre no fue separada en la pasión.

Y con el fin de que se vea con más certeza, corroborado con un testimonio de autoridad, escúchese al ya citado Epifanio[17] en el Sermón de la fe: "Una vez[18] –dice– ha muerto para nosotros, aguantando el padecer por nuestras pasiones[19], una única vez degustó la muerte, y una muerte hasta la cruz. El Verbo, [745B] queriéndolo por nosotros, se acercó a la muerte con el fin de destruir la muerte. El Verbo se hizo carne sin padecer en su divinidad, pero padeciendo conjuntamente con su humanidad, en la impasibilidad. La pasión le ha sido asignada, permaneciendo en Él la impasibilidad; la muerte se le ha adjudicado, aunque Él permanece en su inmortalidad. Pues Él dijo[20]: «Yo soy la vida»; ahora bien, la vida nunca muere, sino que viene a vivificar, recibiendo la muerte por nosotros. No tenemos la vida por el hombre, ni tenemos la esperanza por la carne: «Maldito –dice[21]– el que espera en el hombre» y «quien tiene la esperanza en el hombre será cual tamarisco en la Arabá»[22]. Entonces, ¿qué diremos? ¿Cristo no es hombre? De todas las cosas que se han dicho previamente a cada uno le es claro, puesto que sin ninguna ambigüedad confesamos que el Señor Dios, el Verbo se hizo carne y lo confesamos como una verdad, no como una opinión. Pero no [745C] vino como hombre para provecho de la Divinidad, pues no teníamos la esperanza de la salvación en el hombre; de todos los hombres, ninguno pudo realizar la salvación en Adán, sino Dios Verbo hecho hombre; ni nuestra esperanza se encuentra en el hombre, sino en Dios vivo y verdadero, hecho hombre. En efecto, «cada uno de los sacerdotes, tomado de entre los hombres, es constituido en provecho de los hombres»[23], de acuerdo con lo que está escrito. Por lo tanto, el Señor al encarnarse recibió la carne de nuestra humanidad, y Dios Verbo se hizo hombre para nosotros, para que en su divinidad nos fuera dada la salud, y en su humanidad padeciese por nosotros los hombres, liberando la pasión con su pasión, dando muerte a la muerte con su muerte. Ahora bien, la pasión le fue atribuida a la divinidad, evidentemente, sin padecer la divinidad, pero atribuida la pasión a la divinidad, puesto que así le plugo al Verbo Santo e Impasible encarnándose. Hay un

---

17 Epiphanius, *Ancoratus*, 92 94 (GCS 25, p. 113, 17; p. 115, 11; PG 43, 185B 188C).

18 *Carta a los Romanos,* 6, 10.

19 *Carta a los Filipenses,* 2, 8.

20 *San Juan,* 11, 25; 14, 6.

21 *Jeremías*, 17, 5.

22 *Jeremías,* 17, 6.

23 *Carta a los Hebreos,* 5, 1.

ejemplo de este género: [745D] como si uno cubierto con un vestido, la sangre, esparcida en el vestido, manchara el vestido; y la sangre, al caer sobre el vestido, no tocara el cuerpo de quien está cubierto con el vestido; sin embargo, la mancha de sangre del vestido se le imputa a quien está cubierto con el vestido. Así Cristo padeció en la carne, quiero decir en el Hombre del Señor, [746A] así el Santo Dios Verbo, viniendo de los cielos, hizo la reforma en sí mismo, como dice el bienaventurado Pedro[24]: «Mortificado en la carne, vivificado en el espíritu», y en otro pasaje[25]: «Padeciendo Cristo por nosotros en su carne, también nosotros nos armamos del mismo pensamiento». Así, de la misma manera que la sangre en el vestido es atribuida al que lo lleva, así la pasión de la carne le es atribuida a la divinidad sin que la divinidad padezca, con el fin de que el mundo no pusiera la esperanza en el hombre sino en el Hombre Señor; la pasión se le atribuye a la divinidad recibida, para que la salud proveniente de la divinidad impasible, se llevara a cabo a favor del mundo, de modo que la pasión hecha en la carne, sin padecer ni aguantar nada la divinidad, fuera atribuida a la propia divinidad, cumpliéndose la escritura que dice[26]: «Pues si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria». Por lo tanto, ha sido crucificado, ha sido crucificado el Señor; adoramos al crucificado, [746B] sepultado y resucitado al tercer día y que sube al cielo".

Y para que sepas que no se ha hablado de otro espíritu, sino del Espíritu Santo, en la locución[27] "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu", escucha al mismo autor en el mismo texto que dice[28]: "Si habéis escuchado que «exaltado a la diestra de Dios y recibiendo del Padre la promesa del Espíritu», o incluso que Cristo «les mandó que aguardasen la promesa del Padre, que escuchásteis de mí»[29], o que «el Espíritu lo empujó hacia el desierto»[30], o –lo que el mismo dice– «no os preocupéis cómo o qué vais a hablar, puesto que el Espíritu de mi Padre es el que hablará en vosotros»[31], o «si yo expulso los demonios en el Espíritu de Dios»[32], o «quien blasfeme contra el Espíritu

---

[24] *I Pedro*, 3, 18.

[25] *I Pedro*, 4, 1.

[26] *I Carta a los Corintios,* 2, 8.

[27] *San Lucas,* 23, 46.

[28] *Hechos de los Apóstoles,* 2, 33. Epiphanius, *Ancoratus*, 69 (GCS 25, pp. 85, 23 86, 13; PG 43, 144C-145A).

[29] *Hechos de los Apóstoles,* 1, 4.

[30] *San Marcos*, 1, 12.

[31] *San Mateo,* 10, 19.

[32] *San Lucas,* 11, 19.

Santo, no tendrá perdón jamás»[33] y los demás textos, como «Padre, en tus manos encomiendo mi Espíritu»[34], o «El niño crecía y era confortado por el Espíritu»[35], o «Jesús, empero, [746C] lleno del Espíritu Santo retornó al Jordán»[36], o «Jesús, impulsado por el Espíritu, regresó»[37], o «Lo que ha nacido del Espíritu es Espíritu»[38], o «Yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito, el Espíritu de la Verdad»[39], o «Por qué se ha apoderado Satanás de tu corazón –dijo Pedro a Ananías–, moviéndote a engañar al Espíritu Santo?»[40], y después de esta locución, «no has mentido a los hombres, sino a Dios»[41], así pues, Dios proviene de Dios y Dios es el Espíritu Santo". Hasta aquí San Epifanio.

A. Este tránsito, aunque parece alejarse mucho del objetivo, sin embargo es útil para los que quieren comprender la Escritura. Pues nos ha dado a conocer que la Divinidad del Verbo por una parte es impasible, y por otra que padece conjuntamente con la humanidad. También afirma que el Señor dijo que lo afirmado en el evangelio en las locuciones: "El Espíritu está dispuesto, y la carne es débil"[42] y "Padre, [746D] en tus manos encomiendo mi Espíritu"[43], se decía no de otro Espíritu, sino del Espíritu Santo. Pero hay que volver a nuestro cometido.

N. "Que la tierra produzca un alma viviente"[44], esto es, que la tierra produzca un animal viviente. Observa cuán bellamente mediante el citado tropo significó el todo por una parte, esto es, significó a todo el animal por su mejor parte central: el alma. Y dado que la inferior parte central de todo el animal, que es el cuerpo, es tomado de la tierra, con el mismo tropo se dice que todo el animal –esto es, el cuerpo y el alma– es producido por la tierra, aún cuando el alma no provenga en absoluto de la tierra, como tampoco el cuerpo es el alma. Ahora bien, dado que el alma está adherida al cuerpo en

---

33 *San Marcos*, 3, 29.

34 *San Lucas,* 23, 46.

35 *San Lucas,* 1, 80.

36 *San Lucas,* 4, 1.

37 *San Lucas,* 4, 14.

38 *San Juan,* 3, 6.

39 *San Juan,* 14, 16.

40 *Hechos de los Apóstoles,* 5, 3.

41 *Hechos de los Apóstoles,* 5, 4.

42 *San Marcos*, 14, 38.

43 *San Lucas,* 23, 46.

44 *Génesis,* 1, 24.

la unidad de la animalidad, la Escritura da testimonio de que son simultáneamente hechos de la tierra.

Pero si uno examina más profundamente este pasaje, puede entenderlo de otro modo. Sin duda, con el vocablo tierra suele manifestarse la solidez inmutable de los seres visibles e invisibles de toda la naturaleza sustancial, –cosa que hemos expuesto[45] al examinar la operación del tercer día inteligible–. Es por lo que el Apóstol dice[46]: "Mortificad vuestros miembros que se encuentran sobre la tierra". Como si dijera abiertamente: [747B] Los miembros de la malicia –que son vuestros, puesto que han sido hechos de vuestra desobediencia, y no por Dios–, mortificadlos; con ellos construís como un cierto cuerpo de indolencia universal sobre la tierra –esto es, sobre la solidez de la naturaleza creada por Dios–, y en lugar de los miembros de la malicia, quitados de en medio, restableced[47] los miembros de la justicia que son las virtudes

para que de la misma manera que construisteis con los diversos crímenes como un templo abominable y digno de una morada diabólica, así también, con las piedras de las virtudes

para que de la misma manera que construisteis sobre la naturaleza, creada por Dios con vuestras variados crímenes como un templo abominable y digno de una morada diabólica, así también con las piedras de las virtudes

labradas con la gracia divina, volváis a edificar una casa preciosa al Creador de la propia tierra –esto es, al Creador de la naturaleza–, después de haber expulsado y totalmente aniquilado la ruindad. Con esta interpretación está de acuerdo el salmista, al decir[48]: "Desaparezcan de la tierra los pecadores [747C] y dejen de existir los impíos"; en donde significando mediante una sinécdoque la causa por los efectos, manifestando los pecados y la iniquidad por los pecadores e impíos, los cuales faltarán de la tierra de la naturaleza hasta el punto de no ser, cuando la tierra sea liberada de toda malicia. Pues los pecados y la impiedades, no siendo nada en sí mismos[49], parecen existir durante el tiempo que la naturaleza humana esté sometida a ellos. Ahora bien, purificada la naturaleza de estos pecados y devuelta a la pureza primitiva, todos los accidentes que desconocen subsistir por sí mismos –esto es, los

---

45 Eriúgena, *Periphyseon*, III, 702BD (CCCM 163, 3462 3485).

46 *Carta a los Colosenses,* 3, 5.

47 Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, VIII, 382 387 (CCCM 31, p. 128).

48 *Salmos,* 103, 35.

49 Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, X, 89 94; XV, 175 184 (CCCM 50, pp. 65 y 92; PL 122, 395B-396C y 416BC).

pecados y las iniquidades–, serán profundamente reducidos a la nada, hasta el punto de que dejen de existir.

El mismo, en otro momento[50], bajo la persona del varón que vive justamente, beatificando a todos los justos que serán "cual árbol que ha sido plantado a la vera del arroyo"[51], esto es, como el Verbo que se ha encarnado en la plenitud de todos los tiempos por nosotros "a los que –como dice el apóstol[52]– [747D] llegó la plenitud de los tiempos", señalando una sola plenitud de todos los seres[a] –a saber, Cristo– de inmediato añade[53]: "No así los impíos, no así sino que como polvo que el viento barre de la faz de la tierra", llamando viento a la separación en el justo juicio, con la cual Él, "cuyo bieldo está en su mano"[54], barrerá el polvo de toda la tierra –esto es, [748A] de la belleza sustancial de la naturaleza–. De esta tierra, dice lo mismo en otro salmo[55]: "Volará su Espíritu y volverá a su lugar". ¿De qué espíritu habla? De aquel que padeciendo por nosotros "inclinada su cabeza, entregó su espíritu"[56]. ¿A dónde volará? Descenderá a los infiernos. ¿A qué? A liberar a la naturaleza humana que, cautiva, está allí detenida: Pues "llevó cautiva a la cautividad"[57]. Pero dado que la muerte[58] no podía retener al cautivo que no había encontrado como reprochable, "tornará a su lugar"[59]: a la naturaleza que Él creó antes del pecado y que luego redimió y tomó, al cuerpo inmortal, al prístino estado de la naturaleza humana, y por encima de todo ello, a la gloria de la resurrección.

Y para que conozcas a quien prometió que su espíritu se liberaría no Él solo, sino que retornaría con su naturaleza humana, [748B] escucha lo que dice[60]: "Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; pero

---

50 Cfr. Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, I, 550 560 (CCCM 31, p. 16).

51 *Salmos,* 1, 3.

52 *I Carta a los Corintios,* 10, 11. Máximo el Confesor, *Quaestiones in Thalassium*, XXII (CCSG 7, pp. 136 147; PG 90, 317B 324D, al sentido).

a [en verdad, Él mismo es la plenitud de los tiempos, quien es la consumación de la totalidad].

53 *Salmos,* 1, 4.

54 *San Mateo,* 3, 12.

55 *Salmos,* 145, 4.

56 *San Juan,* 19, 30.

57 *Carta a los Efesios,* 4, 8.

58 Eriúgena, *Commentarium in Evangelium Johannis*, I, xxix, 32 33 (SC 180, p. 152; PL 122, 306CD).

59 *Salmos,* 145, 4.

60 *San Juan,* 12, 24.

si muere, producirá mucho fruto". "Enviarás –dice[61]– tu espíritu y renovarás la faz de la tierra", esto es, restablecerás la integridad de la naturaleza. Bien sea que se entienda espíritu como el alma de Cristo, la que "inclinada la cabeza"[62] –esto es, compartiendo la pasión con su divinidad– se entregó y murió por la salvación del mundo, y retornó a la naturaleza que redimió con su embajada –fue también enviada para restaurar la pureza de la naturaleza que había sido abandonada–, bien sea que se entienda al Espíritu Santo, que es el espíritu de Cristo, que inclinada la cabeza –que es Cristo– con la muerte momentánea de la carne, fue entregado a toda la creación, de la que Él es primogénito, Él, al que pertenece el espíritu, morirá, y [748C] "volverá a su lugar"[63], esto es, a la naturaleza que debido al primer pecado había abandonado. Era su naturaleza antes de abandonar al pecador, pero por Aquel al que pertenece el espíritu, y por Aquel que padeció por ella, retorna a dicha naturaleza, y retornará más en el momento de la resurrección; y Él será enviado para que, mediante su poder, la faz de toda la naturaleza sea restablecida a su primitivo decoro.

Así pues, dado que en esta tierra común de todos todos los animales han sido creados causal y primordialmente con un cuerpo y un alma[a], ¿qué hay de admirable, si por un precepto divino se ordena que el alma viviente –esto es, el animal viviente– produzca, de modo que lo que tenía causalmente de forma oculta en sus causas y en sus ideas, lo reproduzca abiertamente en géneros y especies? Y fíjate de qué modo [748D] nos enseña el texto divino la consecuencia natural de los hechos. "Produzca –dice[64]– la tierra el alma viviente en su género". En primer lugar, puso el género, puesto que en él no sólo están contenidas todas las especies sino que también son una sola cosa, y el género se divide en ellas y se multiplica por formas generales y especies generalísimas. Y también muestra esto al decir[65]: "Creó las bestias de tiro, los reptiles, las bestias de la tierra según sus especies". Y con estas palabras[66] se echa de ver que [749A] el arte aquel que divide los géneros en especies y

---

61 *Salmos,* 103, 30.

62 *San Juan,* 19, 30.

63 *Salmos,* 145, 4.

a [porque en el hombre fueron creadas todas las cosas].

64 *Génesis,* 1, 24.

65 *Génesis,* 1, 24.

66 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1384 1417 (CCSG 18, pp. 92 93; PG 91, 1177B 1180A); *Ambigua ad Johannem*, *Marginalia* ad VI, 1409 (CCSG 18, p. 271). Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, VII, 575 603 (CCCM 31, pp. 106 107); *Periphyseon*, V, 868D 869A.

aúna las especies en géneros y que se llama[67] διαλεκτική, no ha sido hecha en la naturaleza de las cosas por las obras humanas sino que han sido creadas por el Autor de todas las artes, las cuales verdaderamente son arte, y han sido encontradas por los sabios y utilizadas para la utilidad del perspicaz[68] investigador de las cosas.

*[Qué distinción existe entre los seres que han sido producidos a partir del agua y los que proceden de la tierra]*

A. Si no me engaño, según las explicaciones que han sido razonablemente ofrecidas por ti, hay posibilidad de entender de otro modo lo que fue escrito[69]: "Produzcan las aguas el reptil de alma viviente y el ave sobre la tierra", de forma que –como se explicó anteriormente– no sólo se entienda sencillamente que los peces y las aves han sido creados de este elemento de las aguas, visible y palpable, húmedo y frío, sino también, en un sentido más profundo, que han sido clasificados en géneros y especies desde los senos escondidos y profundos de la naturaleza en los que fueron creados causal [749B] y primordialmente. En efecto, qué dificultad hay en admitir que de la misma manera que con el vocablo de tierra se significa la solidez y la fertilidad de la naturaleza, así también con el significado de las aguas se entienda la escondida profundidad de la propia naturaleza, de modo que se reconozca único e idéntico el origen de todos los seres vivientes que bien sea de la tierra, bien sea de las aguas, se lee que han sido creados, aunque se divida su consideración. Sin duda, se recuerda que unos han sido creados en el quinto día profético, y otros en el sexto. Y yo creo que esto no se ha hecho sin razón. En efecto, es verosímil que los animales que habitan la tierra sean producidos de la tierra en el sexto día, en el cual también fue creado el hombre, puesto que es evidente en su naturaleza que poseen una mayor semejanza con el hombre. Sin duda, todo lo que se conoce en la naturaleza del ser viviente, excepto el entendimiento y [749C] la razón, se ve que se encuentra naturalmente en ellos con un simple examen físico.

*[La tierra y el agua visibles no engendran nada]*

N. Según opino, no sólo no hay dificultad en admitirlo, sino que el mismo análisis realizado de modo más atento colabora con nosotros para que entendamos de ese modo estas cosas que han sido escritas de conformidad con la verdad de los hechos. En efecto[70], la comprensión de las manifesta-

---

[67] San Agustín, *De doctrina christiana*, II, xxxii, 50, 1 4 (CCSL 32, p. 67; PL 34, 58).

[68] Cfr. Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 34, 22.

[69] *Génesis,* 1, 20.

[70] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 560A (CCCM 162, p. 46: *Marginalia*, 385 387); III, 690B (CCCM 163, 2953 2955).

ciones divinas es múltiple e infinita. Es cierto: en la pluma de una pava real[71] se ve una e idéntica, admirable y hermosa variedad de innumerables colores, como se ve en uno e idéntico lugar de una parte de la misma pluma. También la naturaleza de las cosas nos lleva a esa misma comprensión.

Esta tierra sensible, el agua y los cuerpos han sido compuestos de los cuatro elementos: pero de ellos no generan nada, de ellos no se origina ninguna especie de la naturaleza, aunque parezca que nacen de ellos. La fuerza, [749D] sin embargo, de las semillas[72] que se encuentran en ellos –actuando la vida que se llama nutritiva– de acuerdo con las leyes y propiedades innatas, en cuanto la divina providencia abandona su asistencia, esa fuerza de las semillas desemboca en las diversas especies de plantas, de retoños, en los géneros y formas de los animales provenientes de las profundidades[73] secretas de la creación. Y por esto, la tierra y el agua visible y tratable avanzó hacia sus especies naturales, cualidades y cantidades, de donde toman el origen de su generación todas las cosas que parecen nacer de ellas. [750A] Hay, pues, una naturaleza generalísima y común a todos los seres, creada de un solo principio de todo[74], de la que todas las cosas derivan como de una amplísima fuente por los poros ocultos de la criatura corpórea, como derivan ciertos riachuelos y se presentan en las diversas formas de cada una de las cosas. La mencionada fuerza de las semillas, a través de la diversidad de éstas, proviniendo de los arcanos de la naturaleza, y primeramente haciendo su aparición en las propias semillas, y mezclada después a diversos humores, sale bullendo en cada una de las especies sensibles.

*[Qué diferencia existe entre la creación del hombre y la de los animales]*

A. Estas cosas son confirmadas y verosímiles y además están de acuerdo con las especulaciones de la fisiología. Ahora bien, dado que el hombre, que fue creado en el sexto día, está constituido en el número de los animales que son comprendidos bajo un mismo género, yo quisiera escuchar de ti si hay que entender al hombre o no en ese precepto divino por el que se ordena que la tierra produzca el alma viva. [750B]

---

[71] Cfr. Casiodoro, *Institutiones*, I, 4, ed. R. A. B. Mynors, Oxford, 1937, p. 21, 14 16; PL 70, 1115CD). Cfr. É. Jeauneau, *Études érigénienes*, pp. 262 265.

[72] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 445B (CCCM 161, 125 130); III, 704D (CCCM 163, 3556 3561).

[73] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 444C 445A (CCCM 161, 110 117); III, 700C (CCCM 163, 3386 3387), etc.

[74] Máximo el Confesor, *Quaestiones in Thalasium, Introductio, Scholion* 5 (CCSG 7, p. 42).

N. No voy a responder fácilmente a esa pregunta si me baso sólo en las palabras de la divina Escritura[75]: "Produzca la tierra un alma viviente". Pero, puesto que añade "en su género", queda absolutamente evidenciado que cada uno de los seres vivientes está contenido en ese precepto. Pero no hay ninguna especie que no esté totalmente colocada en su género. Ahora bien, dado que la forma de ser viviente que es constitutiva del hombre, supera por la dignidad de la razón y de la inteligencia a la naturaleza de los demás seres vivientes que se encuentran bajo el mismo género, la contemplación próvidamente profética quiso separarla de los demás seres vivientes para exponer de modo más amplio y abundante su creación especial, debido a la excelencia de su naturaleza, al final de todos los seres que han sido creados por Dios. Así pues, la más grande y la más valiosa especie de ser viviente se relata dos veces entre las obras del sexto día. [750C] En primer lugar, se ordena que sea producida de la tierra dentro de su género, que es animal, y a continuación, poco después, una vez hecha una brevísima división de los animales se introduce la creación de la especie humana a imagen y semejanza de Dios.

A. Así pues, es producida de la tierra una forma también entre los demás seres vivientes y a continuación se nos presenta que ha sido creada a imagen de Dios. Esto con razón me conmueve. En efecto, si todo el género que se llama animal, fuera producido a imagen y semejanza de Dios con todas sus formas, quizá no me perturbaría lo que enseñas: que el hombre es producido de la tierra entre los demás seres vivientes y después es fabricado a imagen y semejanza de Dios. Ahora bien, dado que la Historia sagrada nos presenta que sólo el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, y ningún otro animal lo es exceptuado el hombre, [750D] estoy sobremanera asombrado de cómo el hombre es producido de la tierra entre los jumentos, reptiles y bestias y él es formado solo a imagen de Dios muy lejos e incomparablemente muy por encima de todos los demás seres vivientes, puesto que la Escritura dice[76]: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra". Y lo que es más digno de admiración: ¿cómo es producido de la tierra entre los seres vivientes sobre los que destaca y a los que se le ordena dominar? Pues la Escritura añade[77]: [751A] "Y tenga el poder sobre los peces del mar, las aves del cielo, los animales de la tierra, sobre cada una de las criaturas y cada uno de los reptiles que se mueve en la tierra".

---

[75] *Génesis,* 1, 24.

[76] *Génesis,* 1, 26.

[77] *Génesis,* 1, 26.

*[I. Con el nombre de bestia de carga se simboliza el movimiento racional del espíritu. II. Las bestias de carga vueltas contra la razón. III. Sobre los reptiles humanos. El hombre es y no es, a la vez, animal]*

N. Y no te conmueves en vano y sin razón. Pues estas enseñanzas son dignas de una investigación muy cauta y diligente. En primer lugar, para que después de haber alejado la niebla de toda duda comprendas que el hombre ha sido creado en el género universal de los animales, asume esta explicación muy importante; a saber, la división tripartita de este género en bestias de carga, reptiles, fieras. Y –tal como pienso– esta división no ha sido establecida sin causa. Pues en los otros días –esto es, en el tercero y en el quinto– en el que se conmemoran los géneros y las especies, no se introduce ninguna división del género en especies, sino que sencillamente o se presenta el género solo e indistintamente la especie, como acaece en el tercer día –en el que se ordena que nazcan de la tierra [751B] los géneros y las especies de las plantas y de los retoños–, o se presenta un solo género y una sola especie como sucede en el quinto, llamando el género de los peces reptil y el género de las aves volátil, sin hacer la división ni de éstas, ni de aquellos. Pues en la expresión de la Biblia "Y Dios creó –κετή– los grandes monstruos marinos"[78] se debe entender más bien que ha puesto la especie en lugar del género, no que haya dividido el género en especies. Pues, ¿cómo puede hacerse la división del género en una sola especie, cuando toda división del género no se encuentra en menos de dos especies? Pero en el día sexto se narra tanto la creación del género, como la triple división del mismo en especies[79]: "Dijo Dios: [751C] produzca la tierra un alma viviente en su género, bestias de carga, reptiles y fieras de la tierra, según su especie". O según la traducción de los Setenta[80]: "Dijo Dios: produzca la tierra el alma viva según su género, cuadrúpedos, reptiles y bestias según su género y así se hizo". Como opino, esta división tripartita de toda vida que se adhiere al cuerpo y que con la unión con el cuerpo produce[81]

la definición del animal | al animal

–pues el animal es la unión del cuerpo y el alma–, manifiesta el triple movimiento.

Evidentemente se entiende que hay un movimiento ternario en el hombre solo, el único animal racional, puesto que posee unos movimientos propios

---

[78] *Génesis,* 1, 21.

[79] *Génesis,* 1, 24.

[80] Cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, xi, 16 (CSEL 28, 1, pp. 74 75; PL 34, 285 286).

[81] Orígenes, *In Genesim homiliae*, PG 12, 154AD, 159AB (al sentido).

suyos sometidos a la razón, los cuales parecen significarse con el vocablo de bestia de carga, o cuadrúpedo[a]; en cambio posee otros tomados de la naturaleza inferior, irracionales, esto es, resistentes a la razón, como es el furor, la pasión[82] y los apetitos desordenados de los sentidos corporales para uso impropio de las criaturas sensibles. Y dado que estos movimientos han sido introducidos en la naturaleza humana procedentes de los seres vivientes irracionales, son significados con toda propiedad con la denominación de bestias, sobre todo cuando [752B] no dejan de oponerse a las disciplinas racionales en ningún momento y apenas o nunca pueden ser vencidos por ellas y siempre desean que los movimientos racionales sean destrozados con su ímpetu feroz.

Hay[83], además, en el animal racional unos movimientos ocultos por los que se dirige el cuerpo, especialmente unido a ellos y que han sido constituidos en la parte activa y nutritiva del alma. Y estos movimientos, dado que desempeñan sus funciones con una facilidad natural y de modo casi latente –puesto que de ningún modo solicitan ni perturban la atención del alma– merecieron, no sin razón, la denominación de reptiles al penetrar con un silencioso recorrido la armonía corporal, siempre que la integridad de la naturaleza se mantenga sana y salva. Pero en los demás animales, exceptuado únicamente el hombre, sólo se encuentran en ellos dos de los tres movimientos citados: uno, [752C] el que se encuentra en los sentidos, que carece del control de la propia razón; el otro es el atribuido a la vida nutritiva, movimiento semejante a un reptil. El hombre es partícipe de estos dos movimientos juntamente con los demás seres vivientes, y recíprocamente, los de-

---

[a] Verbigracia, el hombre mueve el sentido dividido en cinco partes del cuerpo de modo disciplinado para el conocimiento de las realidades sensibles, con el afán útil de comprender las. Y este movimiento se denomina no sin razón bestias de carga, pues no presta una ayuda pequeña [751D] al alma racional en la contemplación de la verdad de todas las realidades sensibles, con un conocimiento verdadero y sincero una vez alejada toda falsedad. Es incluso como un movimiento de cuatro pies, de los sentidos bajo la razón. Sin duda alguna, todo lo que conocemos por el sentido en la naturaleza de las realidades sensibles se ha compuesto de los cuatro elementos o está constituido en el mismo compuesto. ¡Ea, pues!, si examinas la especie corpórea, esa especie [752A] en una materia ha sido constituida de las cualidades de los cuatro elementos; si percibes el sonido o el olor, han sido constituidos del aire compuesto de los cuatro elementos; de modo semejante, si ejercitas el gusto o el tacto, no dudarás que provienen de la unión compacta del agua y de la tierra. Así pues, no sin razón, el sentido corpóreo recibe el epíteto de cuatro pies, puesto que todo lo que percibe presenta el sello de su origen no de otra parte sino de los cuatro elementos.

82 Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 572; XXXVII, 100 101 (CCSG 18, pp. 39 y 183; PG 91, 1097C11, 1309A9).

83 Eriúgena, *Periphyseon*, III, 735C 736B (CCCM 163, 4902 4930).

más seres vivientes participan de ellos con el hombre. Así pues, ¿acaso no ves que el hombre está en cada uno de los animales, que cada uno de los animales está en el hombre y que el hombre está por encima de todo?

Y si uno ha examinado muy atentamente la creación admirable y profundamente inefable de la naturaleza, hallará claramente que el hombre y una cierta forma suya se encuentra en el género de los animales y que subsiste por encima de cada una de las formas de los seres vivientes; y por esto, es susceptible de recibir la afirmación y la negación y con toda propiedad puede predicarse de él: "el hombre es animal", "el hombre no es animal". En efecto, cuando en el hombre se consideran el cuerpo, la vida nutritiva, los sentidos y la memoria de todas las cosas sensibles y cada uno [752D] de los apetitos irracionales –como son la ira y la pasión desordenada–, es totalmente animal, pues tiene todas estas propiedades comunes con el resto de los seres vivientes. En cambio, debido a su parte más sublime, con la que se sitúa dotado de razón, inteligencia y sentidos internos, con todos sus movimientos racionales a los que llaman facultades y con la memoria de las realidades eternas y divinas, entonces no es en absoluto un animal. Sin duda, todas estas propiedades, [753A] últimamente enumeradas, identifican al hombre con las esencias celestes, las cuales superan [18] incomparablemente por la excelencia de su sustancia a todo lo que está comprendido en la naturaleza de los animales. Así pues, como hemos dicho, con razón se dice del hombre: "es animal", "no es animal".

Y esto también podemos corroborarlo con el testimonio de la divina Escritura. Dice el Apóstol[84]: "El hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios", y en otro pasaje[85]: "El hombre espiritual juzga todo, pero a él nada puede juzgarlo". Observa cuán claramente, cuán abiertamente divide al hombre como en dos hombres, de los que uno es ciertamente animal dado que se sitúa como semejante a la naturaleza de los animales –naturaleza que no recibe en sí nada de espiritual–; en cambio, el otro es espiritual, ya que es partícipe de las subsistencias eternas, espirituales y divinas; y está libre de animalidad. Y esta parte[86] por la que es animal, [753B] recibe convenientemente la denominación de hombre exterior, en cambio la otra parte por la que supera al resto de los animales y se supera a sí mismo en cuanto que es animal, recibe también convenientemente, la denominación de hombre interior. Pues en los hombres que viven espiritualmente, como el mismo Apóstol dice[87], "mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre

---

84 *I Carta a los Corintios,* 2, 14.

85 *I Carta a los Corintios,* 2, 14.

86 San Agustín, *De Trinitate*, XII, i, 1 (CCSL 50, p. 356; PL 42, 997 998).

87 *II Carta a los Corintios,* 4, 16.

interior se renueva día a día". En efecto, quien vive perfectamente, no sólo desprecia su cuerpo y la vida con la que el propio cuerpo es dirigida, desprecia todos los sentidos corpóreos con estas realidades que percibe por ellos, todos los movimientos irracionales que siente en sí con la memoria de todas las cosas mudables, sino también –en cuanto le es posible– los altera y los destruye, para que no prevalezcan en él de ningún modo, y desea totalmente exterminarlos y exterminar estas cosas que los acompañan.; en cambio él se renueva a sí mismo, en cuanto es partícipe de la esencia celeste y se renueva "día a día", esto es, ascendiendo de virtud en virtud, siendo movido, cooperando, siendo guiado y perfeccionado por la gracia divina [753C]. Y esta naturaleza que el hombre comparte con los animales se denomina carne; en cambio[88], la naturaleza por la que es partícipe de la esencia celeste recibe los nombres de mente, alma o intelecto. Escucha al Apóstol que dice[89]: "Con la mente sirvo a la ley de Dios, con la carne a la ley del pecado". Esto mismo lo prueban innumerables textos de la divina Escritura. Por consiguiente, ¿qué tiene de particular si se entiende[90] que la creación del hombre es doble, dado que él es doble, el hecho de que sea creado semejante a los animales juntamente con los animales y que sea creado semejante a los seres espirituales esencial y absolutamente junto con los seres espirituales? Y por esto no te conturbe lo que yo he dicho: que el hombre ha sido producido de la tierra con los demás animales en uno e idéntico género y que, más allá de cada uno de los animales, ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios.

A. No me impresionaría quizá si yo pudiera claramente discernir cómo el hombre ha sido creado de un solo género e idéntico de todos los animales, de manera que subsista en su parte más sublime por encima de la naturaleza de los animales. [753D]

N. Contemplo atónito por qué repites las mismas cosas. En efecto, hemos dicho que el hombre, en cuanto es animal, ha sido hecho entre todos los animales bajo un solo género; y en cuanto que no es animal, ha sido hecho fuera de todo género de los animales.

A. ¡Ea! En mi opinión, ha surgido una cuestión mayor [754A] y, con mucho, más difícil.

N. Exponla, por favor.

A. En mi opinión, es evidente que tú piensas que subsisten dos almas en un hombre. Una que gobierna al cuerpo, lo vivifica, lo nutre, lo hace crecer,

---

88 Eriúgena, *Periphyseon*, II, 574AB (CCCM 162, 1505 1515).

89 *Carta a los Romanos,* 7, 25.

90 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 16 (PG 44, 181BC; según la versión de Eriúgena 17, ed. M. Cappuins, p. 233, 26 28).

y percibe los sensibles mediante los sentidos corpóreos y guarda en su memoria las fantasías, y además desempeña las demás funciones que se sabe que realizan las almas de los demás animales en sus cuerpos. Y otra alma que subsiste en la razón y en el intelecto, hecha a imagen y semejanza de Dios. Ahora bien, es evidente que esto es muy absurdo.

N. Ni la razón, ni el testimonio de la autoridad divina[91] me permite pensar en la existencia de dos almas en un solo hombre, aún más, incluso me lo prohíbe; y a ningún buen filósofo le está permitido pensarlo. Afirmo que el hombre es una sola e idéntica alma racional, unida de modo inefable al cuerpo humano [754B]; y afirmo también que el hombre por una admirable e inteligible división no es partícipe de ninguna animalidad y está totalmente desprovisto de ella en esa parte por la que ha sido hecho a imagen y semejanza del Creador; sin embargo, en esta parte que tiene de común con los demás seres vivientes, ha sido producido de la tierra –esto es, de la naturaleza común de todos los seres– en el género universal de los animales.

*[Sobre el alma humana]*

A. Por consiguiente, ¿qué diremos? ¿Hay que creer que el alma humana es una naturaleza simple y liberada de toda composición, o está unida con unas determinadas partes formando una unidad?

N. Mantengo firmísimamente una cosa: que el alma es simple y y carente de toda unión de partes; y rehúso absolutamente otra: que el alma reciba composición alguna de partes diferentes de ella entre sí. El alma se encuentra entera en sí misma y se encuentra en todas las partes [754C] por el todo. Sin duda, toda ella es vida[92], toda ella es razón, toda ella es sentido, toda ella es memoria; toda ella vivifica al cuerpo, lo nutre lo contiene, lo hace crecer; en todos los sentidos toda ella percibe las especies de las realidades sensibles, toda ella examina la naturaleza y la razón de ser de las realidades por encima y más allá de cada uno de los sentidos corpóreos, las separa, las une, las juzga; toda ella recorre todas las cosas que hay fuera y por encima de cada una de las criaturas y de sí misma –puesto que está comprendida en el número de las criaturas– con un movimiento inteligible y eterno en torno a su Creador, hasta que sea purificada de todos sus vicios.

---

[91] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 14 (PG 44, 176B; según la versión de Eriúgena 15, ed. M. Cappuins, p. 230, 21 29). Ver, más abajo, 792C.

[92] San Agustín, *De inmortalitate animae*, XVI, 25 (CSEL 89, pp. 127 128; PL 32, 1034); *Epistulae*, Epist. 166, II, 4 (CSEL 34, pp. 550 553; PL 33, 721 722). Claudianus Mamertus, *De statu animae*, III, 2 (CSEL, 11, p. 155, 8 13; PL 53, 761B).

*[Sobre el alma]*

Y aunque subsiste simple por su naturaleza, sin embargo recibe las divisiones de sus diferencias sustanciales e inteligibles –como del todo en las partes–, según la multiplicidad de sus movimientos. Y por esto es denominada[93] con muchos nombres. Ciertamente, [754D] recibe el nombre de mente, alma e intelecto cuando se mueve en torno a la esencia divina; razón cuando examina las naturalezas y las causas de las realidades creadas; sentido cuando percibe las especies de las realidades sensibles a través de los sentidos corpóreos; suele llamarse vida[94] cuando realiza en el cuerpo sus movimientos ocultos de acuerdo con la semejanza de las almas irracionales, cuando lo nutre y lo hace crecer. Toda ella está en todas partes, en cada una de estas operaciones.

A. Así pues, toda ella entera ha sido producida de la tierra en el género de los seres vivientes [755A] y toda ella ha sido hecha a imagen y semejanza de Dios. En efecto, se concluye así por las razones previamente expuestas y no hay posibilidad de que sea de otro modo.

N. Así es. Y a ningún filósofo recto y respetuoso le está permitido tener dudas sobre esto, para que no sea evidente que rompe su naturaleza simplicísima e indivisible, cosa que es muy impía.

A. Sin embargo, no veo con suficiente claridad cómo –de acuerdo con la expuesta controversia– uno y el mismo hombre es animal y no es animal, o cómo el hombre es propio del animal y no es propio del animal, es carne y no es carne, es espiritual y no es espiritual, y tampoco veo con claridad cómo estas propiedades opuestas recíprocamente entre sí, y que se contradicen, pueden entenderse en una sola naturaleza simplicísima.

N. De la exposición hecha, si uno examina atentamente todo lo que a ti te parece contrario en la simplicidad de la naturaleza humana, encontrará más claro que la luz que no sólo [755B] no es contrario, sino que es absolutamente conveniente. En efecto, es evidente[95] entre los sabios que la creación universal se contiene en el hombre: pues entiende y razona como un ángel; siente y gobierna al cuerpo como un animal, y por esto se comprende que

---

[93] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 119 140 (CCSG 18, p. 48; PG 91, 1112D 1113B). Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 11, 23 24; *Commentarius in Evangelium Johannis*, IV, v, 26 39 (SC 180, pp. 304 306; PL 122, 336BC); *Periphyseon*, II, 572C 579A (CCCM 162, 1469 1668).

[94] Ver, más arriba, 752B.

[95] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 530D (CCCM 162, p. 10: *Marginalia* 17). 536AB (CCCM 162, 325 335); V, 912A; *Vox spiritualis*, XIX, 12 24 (SC 151, pp. 292 296; PL 122, 294AB).

toda la creación se encuentra en el hombre. La división[96] de la creación se hace en cinco partes: corpórea, vital, sensitiva, racional e inteligible. Estas cinco modalidades están contenidas en el hombre en todo modo. El cuerpo es el último en la naturaleza, en segundo lugar, la vida seminal que es administrativa del cuerpo a la que preside el sentido, a continuación, la razón que domina las partes de la naturaleza inferiores a ella, mientras que el alma obtiene el lugar supremo entre todos estos. Y por esto toda naturaleza humana en lo que tiene de común con los animales, [755C] con razón es animal –tiene de común con los animales: el cuerpo, la vida que gobierna al cuerpo, los sentidos, y la memoria que se ocupa de las fantasías de las realidades sensibles–; sin embargo en cuanto que es partícipe de la esencia divina y celestial no es animal, sino que participa de la esencia celeste con la razón, el entendimiento y la memoria de las cosas externas. Por lo que está totalmente libre de la animalidad[a].

Y hay que observar que también en esta vida, antes de que todo lo que en el hombre es animal se convierta en espiritual y todo lo que en él es compuesto se una en inefable simplicidad, hay posibilidad de que todo el hombre se haga no sólo animal sino también espiritual; animal, sin embargo, por la sola libertad del albedrío, en tanto que espiritual llega a serlo por el libre albedrío y por la gracia, sin la cual la potencia natural de la voluntad de ningún modo es suficiente para mover al hombre [756A] hacia el espíritu. Así pues, el hombre es y es llamado animal, cuando, abandonados los movimientos que hay de acuerdo con la razón y el entendimiento en torno al conocimiento del Creador y de la criatura, sucumbe a los movimientos irracionales con los que con un apetito espontáneo se mueven los animales brutos en torno a los deseos del cuerpo, hasta el punto de precipitar violentamente toda su atención a los placeres mortíferos de las realidades temporales y frágiles y que tienden al no ser; en cambio, el hombre es y es llamado espiritual, cuando después de haber cambiado todo trato y comercio para lo mejor, inflamado por el incendio del amor divino, después de haber despreciado el mundo y la carne de todos los modos, abandonados todos los movimientos propios de los animales, se transforma todo entero a semejanza de

---

[96] Cregorio Niseno, *De imagine*, 8 (PG 44, 144D 145A; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 217, 3 14). Eriúgena, *Periphyseon*, III, 735D 736A (CCCM, 4908 4924); *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, IV, 137 152 (CCCM 31, p. 69).

[a] Evidentemente, Dios habla en aquella única parte más elevada de los hombres, por la que el propio hombre ha sido hecho a imagen de Dios. Como dice Agustín en el libro XI *De civita te Dei*: "habla a aquello del hombre que es en el hombre mejor que las demás cosas de las que consta el hombre y mejor que lo cual sólo es Dios. En efecto, el hombre, al haber sido hecho a su imagen, evidentemente está más cercano a Dios, superior a él en esta parte suya por la que supera a sus partes inferiores que las tiene comunes [755D] con los animales".

las esencias celestes, de manera que lo que será para él según la sustancia inconvertible, en él va a preceder de acuerdo con la calidad de una vida [756B] adornada de virtudes. Y por esto el hombre animal es conocido por dos modos: por uno, con el que subsiste según la naturaleza; por otro, que le sobreviene del movimiento irracional de su voluntad libre y proclive a la malicia. De modo semejante es conocido el hombre espiritual, no sólo subsistiendo según la naturaleza, sino también viviendo según la buena voluntad, prevenida por la gracia divina, guiada por ella, purificada de los vicios, redimida con los ornamentos de las virtudes, devuelto en fin a la prístina dignidad de la imagen divina.

A. Acepto esta doctrina gustoso, pero no veo con demasiada claridad cómo, al ser todas las especies una sola cosa en el género, siendo[97] las especies recíprocamente contradictorias, subsisten como una unidad en el hombre. Sin duda alguna, es evidente que la definición de hombre contradice a las definiciones de los demás seres vivientes. En efecto, el hombre es animal racional, en cambio [756C]los demás animales son irracionales. ¿Es que no ves cómo se oponen entre sí lo racional y lo irracional?

N. Examina con un poco más de agudeza la naturaleza de las cosas y te darás cuenta que el prefijo *in* tiene el valor de una diferencia, pero no la fuerza de la contradicción en muchos casos. Verbigracia: "Toda criatura es o visible o invisible". Aquí *in* marca la diferencia, no la contradicción; pues la visibilidad y la invisibilidad son dos propiedades distintas de por sí y no incompatibles entre ellas. De modo semejante esta frase: "Toda criatura es corpórea o incorpórea". El prefijo *in* también distingue las relaciones de las personas divinas. El Padre es inengendraro y el Hijo engendrado. Y hay innumerables ejemplos de esta índole. Y para que lo sepas más claramente, observa que toda contradicciones entiende en un solo e idéntico sujeto –en una especie [756D] o en una parte de ella–, en cambio la diferencia se entiende en diversos sujetos. Como si uno[98] dijera del hombre: "El hombre es animal racional"; "el hombre es animal irracional", al hablar de la especie de la naturaleza que es sustancialmente el hombre, las proposiciones serán contradictorias y necesariamente una será verdadera y la otra falsa. En efecto, las proposiciones contradictorias sobre un idéntico sujeto no pueden ser simultáneamente verdaderas o simultáneamente falsas, [757A] bien sean universales, bien particulares. Así pues, cuando dices: "el hombre es animal racional", "el caballo es animal irracional", no se entiende contradicción

---

[97] Eriúgena, *Periphyseon*, III, 737D 738A (CCCM 163, 5002 5008).

[98] Aristóteles, *De interpretatione*, 7, 17b 16 37 (*Aristóteles Latinus*, II, 1, p. 11, 9 19). Marciano Capella, *De Nuptiis*, IV, 400 402 (ed. J. Willis, pp. 135 137). Boecio, *In librum de interpretatione,* Editio prior (PL 64, 323C 326A); Editio altera, (PL 64, 476D 481C).

alguna, puesto que pones de manifiesto la diferencia sustancial del animal racional e irracional. En efecto, cuando pones la razón al hombre y la eliminas del caballo, significas la diferencia del hombre y del caballo. De esta forma, el estar dotado de razón es la diferencia del hombre de los demás seres vivientes, como también el no tener razón es la diferencia de los demás seres vivientes en relación con el hombre. Pues la condición del hombre es estar dotado de razón, en cambio el modo de ser del caballo es la ausencia de razón. Evidentemente, el caballo no es privado de un modo de ser que no ha podido tener nunca. Donde el modo de ser no precede, allí no habrá una privación que lo siga. La muerte no sobrevendría a un ser viviente [757B] y a cualquiera que participe de la vida, si antes no se encontrara en él la condición de la vida. Por esto no decimos que un ser viviente es necio, excepto en aquel en el que vemos que puede tener la condición de la razón, ni insensible a no ser en aquel en el que puede encontrarse naturalmente el hábito de sentir.

A. Entonces, ¿por qué has dicho que en un solo e idéntico sujeto, dos proposiciones que se oponen entre sí no pueden ser simultáneamente falsas o simultáneamente verdaderas, sino que si una es verdadera necesariamente la otra será falsa[a], puesto que es evidente que tú afirmas que dos proposiciones contradictorias pueden ser verdaderas en el hombre, como por ejemplo, "el hombre es animal", "el hombre no es animal"? Y enseñas que esto se encuentra naturalmente en el hombre en tanto que todo el animal se mueva hacia lo espiritual. Y, ¿por qué esto acontece en el hombre solo [757C] y de ningún modo acaece en los demás animales, en los que es totalmente verdad que el animal es y en cambio es absolutamente falso que el animal no es?

N. ¿Piensas que algún otro animal, excepto el hombre, ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios?

A. De ningún modo.

N. ¿Vas a negar que dos proposiciones que se oponen entre sí, cuando se predican de Dios, son las dos a la vez verdaderas y de ningún modo falsas, aunque ambas no sean de la misma cualidad, como, por ejemplo, "Dios es la verdad", "Dios no es la verdad"?

A. No me atrevería a negarlo cuando Él dice de sí mismo[99]: "Yo soy el camino, la verdad y la vida". Sin embargo, San Dionisio Areopagita[100] dice en la Teología simbólica que Dios no es la verdad y la vida[b].

---

[a] [por ejemplo: si uno dijera de un único e idéntico sujeto: "Este animal es un caballo", "Este animal no es un caballo"].

[99] *San Juan,* 14, 6.

N. ¿Acaso Dionisio contradice a Cristo [757D] quien predica[101] de sí mismo que Él es la verdad?

A. Lejos de mi pensar tal cosa.

N. Así pues, ambas[102] proposiciones son verdad: "Dios es la verdad", "Dios no es la verdad".

A. No sólo son verdad, sino que las dos proposiciones son muy verdaderas. Una se ha dicho en forma afirmativa mediante metáfora, puesto que el Creador es la causa primordial de la verdad por cuya participación son verdaderas todas las cosas que son verdaderas; [758A] en cambio, la otra se ha formulado con una negación que se produce según la excelencia, ya que la excelencia es más que la verdad. Y por esto es verdad que "Dios es la verdad", en tanto que es causa de todas las cosas verdaderas; también es verdad que "Dios no es la verdad", puesto que supera a todo lo que se dice, se conoce y es. Ni se me oculta que has añadido "aunque ambas no sean de la misma cualidad". La afirmación en relación a la significación de la inefable esencia divina tiene menos valor que la negación, puesto que la afirmación se traslada de las criaturas aplicándola al Creador, en tanto que la negación se predica del Creador en sí mismo, más allá de toda criatura.

N. Sí has visto lo que he añadido. Así pues, ¿qué hay de extraño si puede predicarse del hombre simultáneamente "el hombre es animal "el hombre no es animal", [758B] quien solo él ha sido hecho a imagen de Dios, entre todos los demás seres vivientes, para que con esto comprendamos que ha sido creado especialmente a imagen de Dios aquel animal del cual se predican simultáneamente verdaderas las proposiciones que son incompatibles entre sí en los demás seres vivientes? Evidentemente, si además las afirmaciones y las negaciones convienen a la esencia divina, puesto que la esencia divina supera todas las cosas que han sido hechas por ella y de las que es causa, ¿a quién no le va a estar permitido ver que las negaciones y las afirmaciones convienen unánimemente a la imagen y semejanza de ella que se encuentra en el hombre, dado que el hombre supera a los demás animales, entre los que ha sido creado bajo un único género y por cuya causa han sido creados? En efecto, qué sabio va a ignorar que este mundo visible con todas sus partes, desde lo más alto a lo más bajo, ha sido hecho a causa del hom-

---

[100] Dionisio Areopagita, *De mystica theologia*, V (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 149, 5 6; PG 3, 1048A3 4; PL 122, 1176B3).

[b] [Pues dice Dionisio: "Ni es la virtud, ni la luz, ni la vida". Y, poco después: "Ni es la ciencia, ni la verdad"].

[101] *San Juan,* 14, 6.

[102] Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, II, 514 546 (CCCM 31, p. 33 34); *Periphyseon*, III, 685A (CCCM 163, 2721 2722).

bre, para que lo presida, domine todas las cosas visibles[a], [758D] ya pecara o no pecara, aunque si no hubiera pecado no lo gobernaría del mismo modo del que lo gobierna después de que pecó. Y para que conozcas esto con más certeza, ¿piensas que el hombre es animal por esta parte que la ha sido hecho a imagen de Dios, o piensas que subsiste la imagen de Dios en esta parte por la que ha sido producido de la tierra entre los seres vivientes, o piensas que ambas cosas –esto es, la imagen y el animal– no se encuentran [759A] verdaderamente en él?

*[La naturaleza humana es imagen en el hombre animal y hombre animal en la imagen]*

A. Yo no aprobaría de ningún modo esto último –pues la verdadera razón comprueba que esos dos extremos existen simultáneamente en el hombre; en cambio aquello otro –es decir, que el animal esté en la imagen, y la imagen en el animal– lo negaría totalmente, si no me encontrara sorprendido por lo que tú has definido[103] en los párrafos anteriores, esto es, que el hombre en sí mismo se encuentra todo en todas las partes. De esto, se da a entender –tal y como opino– que toda la imagen subsiste a través de todo el hombre, en todo el animal y que todo el animal subsiste en toda la imagen.

N. Me admiro de por qué te sorprenden tales cosas, puesto que ves en esto sobre todo que la imagen y semejanza de Dios puede ser conocida en la naturaleza humana. En efecto[104], de la misma manera que Dios está sobre todas las cosas y en todas ellas –Él que verdaderamente solo existe, es la esencia de todas las cosas; y al encontrarse todo en cada una de las cosas, no cesa de estar todo en cada una de las cosas: todo en el mundo, todo en torno al mundo, todo [759B] en la creación sensible, todo en la creación inteligible; todo Él crea la totalidad, Él todo se produce en la totalidad, Él todo en el todo de la universalidad, todo Él en sus partes, puesto que Él es el todo, la parte, y ni es el todo ni es la parte–, así también la naturaleza humana se en-

---

[a] San Gregorio explica [758C] con las siguientes palabras esto en el Sermón *De imagine*, donde nos enseña: "Cómo la criatura fue creada por la potencia divina de modo simultáneo a su voluntad pero que el proyecto del hombre precedió a su creación y en las palabras de la Escritura fue diseñado por el artífice qué habría de ser, qué ser le convenía, de paradigma sería semejante, y en qué se produciría, qué acciones realizaría y a quién dominaría. Su reflexión previa examinó todas las posibilidades respecto a la dignidad más venerable de la generación, antes de que llegara a la esencia. Él mismo elegiría a quien habría de poseer el dominio de todo lo que existiera. En efecto, "Dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza y que domine los peces del mar, las bestias de la tierra, las aves del cielo, los ganados y toda la tierra entera". Y esto se le concedió al hombre.

[103] Ver, más arriba, 754BC.

[104] Claudianus Mamertus, *De statu animae*, III, 2 (CSEL 11, p. 155, 8 13; PL 53, 761B).

cuentra en su mundo, en su totalidad, en sus partes visibles e invisibles; toda la naturaleza se encuentra en sí misma, y está toda en su todo, y toda en sus partes, y sus partes todas se encuentran en sí misma y todas en el todo. Pues también la parte más baja de la naturaleza humana –me refiero al cuerpo– según sus razones de ser, se encuentra toda entera en todo el hombre. Y al estar así en sí misma, sobrepasa todo lo suyo. En efecto, no de otro modo podría estar inherente a su Creador, si no sobrepasase [759C] a todas las cosas que se encuentran bajo él y a sí misma, puesto que –como dice Agustín[105] "entre nuestra mente por la que conocemos al Padre, y la verdad por la que lo conocemos, no se produce ninguna intermediación de la criatura"[a]. Y en el evangelio dice[106] el Señor: "Donde yo esté, [759D] allí estará mi servidor". Ahora bien, Él está por encima de todas las cosas. Así pues, el hombre le es inherente sobre todas las cosas y por encima de sí mismo, en cuanto que se encuentra en todas. Y aunque la naturaleza humana, en tanto que se encuentra en esta vida mortal no puede adherirse a Dios en la realidad misma, sin embargo, dado que le es posible y le es natural adherirse a su Creador mediante la gracia a la cual está adherido, no se dice de manera inconveniente que se adhiere. Pues a menudo la posibilidad [760A] suele tomarse como una experiencia y lo que es cierto que sucederá en alguna ocasión, suele ser computado como presente y ya realizado. Y, ¿por qué he dicho "en su mundo, en su totalidad", cuando he aclarado de modo más abierto en todo el mundo visible e invisible? Ciertamente[107], la naturaleza humana se encuentra toda entera en la universalidad de toda la naturaleza creada, puesto que cada una de las criaturas ha sido constituida en ella, en

---

[105] San Agustín, *De vera religione*, LV, 113 (CCSL 32, p. 259; PL 34, 172). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 531B (CCCM 162, 200 203); *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, IV, 406 408 (CCCM 31, p. 75); *Commentarius in Evangelium Johannis*, IV, v, 29 30 (SC 180, p. 306; PL 122, 336B).

[a] El Areopagita lo enseña bellamente en la Teología simbólica, diciendo: "Amigo Timoteo, sobre las especulaciones místicas, una vez consolidado el camino, abandona los sentidos, las operaciones intelectuales, las cosas sensibles e inteligibles, a todo no ser y a todo ser, y en la medida de lo posible, vuelve como ignorante a la unidad de Aquel que está por encima de toda esencia y conocimiento; pues por ti mismo y por todos, con el abandono inconmensurable y absoluto de la mente, ascenderás al rayo superesencial de las tinieblas divinas, abandonando todas las cosas y libre de todas ellas".

[106] *San Juan,* 12, 26. Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 576BC (CCCM 162, p. 69, *Marginalia* 578 579).

[107] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 536B (CCCM 162, 330 334); IV, 774B; V, 912A; *Vox spiritualis*, XIX, 21 24 (SC 151, p. 296; PL 122, 294B).

ella está unida y a ella ha de tornar y mediante ella se salvará. Escucha[108] al Creador de la propia naturaleza cuando dice[109] evidentemente al hombre: "Predicad el evangelio a toda criatura". En el hombre se encuentra el intelecto, en él se encuentra la razón, en él el sentido, la vida seminal, en él se encuentra el cuerpo, no el cuerpo corruptible después del pecado sino el anterior al delito, no este cuerpo compuesto y soluble sino el simple e indivisible, no el propio animal y terreno sino el espiritual y celeste; [760B] no el cuerpo de los sexos, engendrado mediante el semen por contactos carnales, sino el producido por la simplicidad de la naturaleza antes de la prevaricación y que se encontrará en la resurrección; no el conocido por este sentido corpóreo, sino aquel aún oculto en el arcano de la naturaleza; no este que ha sido sobreañadido por el mérito del pecado, sino el que había sido plantado en la naturaleza aún incorrupta y en el que se ha de tornar este cuerpo corruptible y mortal. Dice el Apóstol[110]: "es inseminado –esto es, nace del semen– en la corrupción, y resucitará en la virtud". ¿En qué virtud? En la virtud del cuerpo que ha sido creado antes de modo natural. "Es inseminado en la contumelia, y resucitará en la gloria; es inseminado un cuerpo animal, y surgirá un cuerpo espiritual"[111]. Sin duda alguna, todo lo que ha sido creado naturalmente en el hombre, necesariamente permanecerá eternamente íntegro e [760C] incorrupto. No le ha parecido oportuno a la justicia[112] divina que pereciera alguna cosa de las que hizo, sobre todo cuando no es la naturaleza la que ha pecado, sino la voluntad perversa que se mueve irracionalmente contra la naturaleza racional.

Hay un argumento de gran importancia sobre este asunto: si el odio a la muerte está arraigado naturalmente en el hombre, ¿cómo[113] no odiará naturalmente la causa de la muerte, quiero decir, al pecado? El temer y el evitar la muerte y las causas de la muerte es una cosa común a todos los seres vivientes. Por consiguiente, de la misma manera que ningún sabio quiere incurrir en el error, así también la naturaleza humana no ha querido pecar. Y por esto el Creador, en tanto que es justo, no quiso castigarla, en cambio quiso

---

[108] Gregorio Magno, *Homiliae XL in evangelia*, Homilia 29, 2 (CCSL 141, pp. 245 246; PL 76, 1214AC); *Moralia in Job*, VI, xvi, 10 28 (CCSL 143, p. 298; PL 75, 740BD). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 536B CCCM 162, 330 334); IV, 774B; V, 912A; *Vox spiritualis*, XIX, 21 24 (SC 151, p. 296; PL 122, 294B).

[109] *San Marcos*, 16, 15.

[110] *I Carta a los Corintios,* 15, 42 43.

[111] *I Carta a los Corintios,* 15, 43 44.

[112] Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, IV, 173 175; VIII, 79; XVIII, 230 232 (CCCM 50, pp. 32, 51 y 117 118; PL 122, 373C, 386C, 436A).

[113] *Carta a los Romanos,* 5, 21; 6, 23.

sobreañadirle a ella el cuerpo en el que pudiera purificar el delito que había cometido con su voluntad perversa y por el consejo de la serpiente, para que no estuviera siempre adherido a él. Evidentemente la naturaleza racional[114] [760D] e intelectual, aunque no quiso equivocarse, sin embargo pudo ser engañada principalmente porque no había recibido aún la perfección de su formación, perfección que recibiría por el mérito de la obediencia, transformándose en θέωσιν –me refiero al deificarse–. Por consiguiente, no debemos juzgar la naturaleza humana según que aparece a los sentidos corporales, y en cuanto que por el mérito de la prevaricación a modo de pena, nace a semejanza de los animales irracionales mediante la cópula de los sexos, y nace en este [761A] mundo de modo temporal y corruptible –su fin es la muerte–, sino que debemos juzgar la naturaleza humana en cuanto que ha sido creada a imagen de Dios, antes de pecar; y esto también escapa incomprensiblemente a todo sentido corpóreo y a todo pensamiento mortal debido la inefable dignidad de la naturaleza. Engañada y caída, obcecada por las tinieblas de su depravada voluntad, se olvidó de sí misma y de su Creador. Esta es la misérrima muerte de la propia naturaleza, su inmersión profundísima en las tinieblas de la ignorancia, con una extrema distancia de sí misma y de su Creador; y por otra parte una semejanza próxima a los seres vivientes irracionales y mortales, y semejanza muy vergonzosa, de la que nadie le ha podido redimir, apartar, reconducir y devolver a su prístino estado. Sin embargo, la sabiduría divina que la creó [761B] y la tomó en la unidad de la sustancia con ella para salvarla, la liberó de toda miseria. Así pues, que no te impresione lo que se ha dicho de la naturaleza humana: que toda ella se encuentra en todas las partes en sí misma y que la imagen se encuentra toda en el animal, y que el animal está todo en la imagen. Evidentemente, todo lo que su Creador ha creado primordialmente en ella, permanece todo entero e íntegro, pero aún está latente, a la espera de la revelación de los hijos de Dios[115].

A. Quizá no estaría conmovido, si me manifestaras con claridad lo que no puedo ver por mi mismo. Pues estoy pensando si el hombre sería animal, si no hubiera pecado. También puedo manifestar eso mismo de otro modo: ¿era el hombre animal antes del pecado? Si no lo era, ¿por qué nos esforzamos en buscar y –como hemos visto– en encontrar que el hombre ha sido creado en el género universal de los animales? [761C] En efecto, si no ha sido creado en ese género, o no era en absoluto animal antes del pecado, o si

---

[114] San Agustín, *De bono coniugali*, II, 2 (CSEL 41, p. 189, 5 9; PL 40, 347; *De Genesi ad litteram*, VI, xix xxviii (CSEL 28, 1, pp. 192 200; PL 34, 351 356). Eriúgena, *De praedestinatione*, VIII, 83 108 (CCCM 50, p. 51; PL 122, 386D 387B).

[115] *Carta a los Romanos,* 8, 19.

lo era había sido creado en otro género de animales, cosa que ni la divina Escritura lo ofrece, ni una diligente búsqueda de la razón lo descubre en la naturaleza de las cosas[a]. Pero si de acuerdo con lo que está escrito[116]: "Produzca la tierra un alma viviente", la creación del hombre del hombre antes del pecado, ha sido introducida entre los demás animales, ¿cómo el salmista impone como un gran oprobio a la naturaleza humana después de la caída, diciendo[117]: "El hombre, aún puesto en suma dignidad, no ha comprendido; y es relacionado a los animales insensatos y semejante a ellos"? En este pasaje es evidente que el profeta declara que el hombre, antes de la caída, subsistía en el honor de la sustancia espiritual más allá de la naturaleza de todos los animales[761D]; en cambio después de haber caído, sin conocer la dignidad de su naturaleza, cayó en el oprobio de la semejanza de los animales. Ahora bien, si antes de la caída era animal, ¿por qué después de la caída se le reprende justamente que haya incurrido en la semejanza a los animales, como los que han sido creados conjuntamente bajo un mismo género?

N. Reflexionarías razonablemente, si el profeta hubiera dicho simplemente: el hombre es comparado a los animales domésticos y ha sido hecho semejante a ellos. Pero al añadir "a los animales insensatos" deja bastante claro [762A] que en esto el hombre es en gran manera reprendido, porque cuando era animal espiritual y sabio en su primera creación a imagen y semejanza de Dios, moviéndose insensata e irracionalmente contra el mandato de su Creador, él se arrastró a la semejanza de los animales insensatos, y manchó y degradó la honestidad natural de su propia naturaleza con los movimientos de los animales, movimientos no convenientes para él[b]. En efecto, no hay movimientos irracionales vergonzosos en los demás animales, cuando esos movimientos se encuentran naturalmente en ellos, y sin ellos no pueden existir los animales. Es reprensible y deforme en el animal racional caer con el ilícito apetito de una voluntad perversa en los movimientos [762B] de los irracionales, aunque para ellos sean naturales, y querer permanecer en ellos, abandonada la belleza anterior de la imagen divina.

*[El ángel no es un animal]*

A. Justamente es censurado el movimiento irracional del animal racional. Pues si un hombre de forma y figura honesta se reviste espontánea y libremente de la efigie propia de una bestia, no sería reprendido sin razón por el hecho de que es mejor para él precipitarse a sí mismo a lo que es peor que

---

[a] [Todos los animales subsisten en un único género del que proceden mediante divisiones].

116 *Génesis*, 1, 24.

117 *Salmos*, 48, 13 y 21.

[b] [Pues no es alabado por ser animal, sino por ser imagen de Dios; como no es vituperado por ser animal sino por querer deformar la imagen que no pudo perder].

él. Pero aún pregunto: ¿por qué Dios creó en el género de los animales al hombre, al que quiso hacerlo a su imagen y semejanza? Sin duda es evidente que es más glorioso que fuera creado separado de toda animalidad, puesto que había sido elegido más allá de todos los animales a ser partícipe del carácter superior, y consorte de las esencias celestes, [762C] en las que no se permite que se encuentre[a] ninguna circunstancialidad con los animales terrenos, aunque Platón[118] defina al ángel como animal racional inmortal. Ahora bien, por el hecho de que no podemos probarlo con el testimonio de la Santa Escritura y de los Santos Padres, no debemos recibirlo entre determinadas especulaciones de la naturaleza –ya que es temerario–. Por otro lado, el hecho de que Agustín[119] no sólo no niega que tengan los sumos ángeles sus cuerpos con los que frecuentemente aparecen, [762D] sino que lo confirma, de ningún modo nos debe empujar a creer que las sustancias celestes son animales, principalmente porque al animal no lo produce la armonía y el punto de unión inseparable de los cuerpos celestes e incorruptibles con los espíritus angélicos, sino que lo produce la unión de los cuerpos terrestres y corruptibles con las almas, ya sean racionales, ya irracionales, mediando el sentido[b]. Lo que se demuestra máximamente con un argumento de esta índole: evidentemente, la felicidad futura[120] que está prometida a los hombres santos no es distinta de la igualdad perfecta de la naturaleza angélica, y en

---

[a] En efecto, no son gravadas con los cuerpos terrenos ni se sirven de los sentidos corpóreos para el conocimiento de las realidades sensibles. Pues no reciben extrínsecamente las fantasías, sino que conocen intrínsecamente en sí mismas las esencias que ven. Y el alma no ve fuera de ella las cosas que siente, sino que las ve en ella misma mediante las fantasías. Cosa que los ángeles no padecen.

[118] Calcidio, *Commentarius*, 135 (ed. J. H. Waszink, London y Leiden, p. 175, 16 18). Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 67, 26; *Periphyseon*, III, 732D (CCCM 163, 4769 4770).

[119] San Agustín, *De civitate Dei*, XV, xxiii, 1 (CCSL 48, pp. 488 489; PL 41, 468); *Enarrationes in psalmos*, *Salmos,* 85, 17 (CCSL 39, p. 1190; PL 37, 1094); *Enchiridion*, XV, 59 (CCSL 46, p. 81; PL 46, p. 81; PL 40, 260); *Sermones*, Sermo 277, ix, 9 (PL 38, 1262); *De Trinitate*, III, i, 4 5 (CCSL 50, pp. 130 131; PL 42, 870 871); *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Qu. 47 (CCSL 44A, p. 74; PL 40, 31), etc.

[b] Pues si el sentido exterior se encontrara en los cuerpos y en los entendimientos angélicos, ¿quién prohibe que, de acuerdo con Platón, los llamásemos animales, compuestos de cuerpo [763A] y mediando el sentido y vivificando el entendimiento? Y si fuera así, ¿por qué no incluirlos en el género de los animales? En efecto, también el hombre, aunque no hubiera pecado, sería animal. Pues el pecado no hizo del hombre un animal, sino la naturaleza. Pues ninguna autoridad nos ha transmitido tampoco que los ángeles prevaricadores sean animales.

[120] Cfr. Gregorio de Nisa, *De imagine*, 17 (PG 44, 188CD; según la versión de Eriúgena, 18, ed. M. Cappuyns, p. 236, 35; p. 237, 4). Ver, más abajo, 797D-798A).

nada alejada de ésta. Ahora bien, ¿qué sabio razonable va a creer en la transmutación futura del hombre, como que de un animal inferior se transmute en animal superior, de terreno en celeste, de temporal en eterno, de mortal en inmortal, de mísero en bienaventurado, [763B] sino más bien que todas las propiedades que comunes a los demás animales son conocidas o sentidas en esta vida en los hombre santos, son trasladadas, mediante una inefable mutación, a la esencia celeste e inmutable y que carece de toda animalidad?[a]. Así pues, ¿por qué el hombre no va a permanecer siempre en el género de los animales, en el que ha sido creado? Evidentemente, cuando este mundo del cual es parte el hombre animal perezca, todo lo que en el hombre es animal perecerá con él y en él; pues la verdadera razón no permite que el todo padezca la destrucción y que sus partes sean salvadas de la destrucción. Y además, si todo el mundo con todas sus partes va a perecer, no veo suficientemente cómo el hombre, en cuanto que es parte de este mundo, va a permanecer después del mundo, o dónde [763C] o de qué modo. Y por esto te pido con insistencia y con esfuerzo de tu parte que soluciones las dificultades de esta cuestión.

*[Toda la creación ha sido creada en el hombre. Por qué Dios quiso crear todas las criaturas en el hombre]*

N. Exiges una teoría física profunda de la creación humana, y nos obliga a llevar nuestra disertación bastante más lejos. Y a ti, al preguntarme por qué Dios creó al hombre en el género de los animales, al que decidió hacer a su imagen, me sería suficiente responder con brevedad: porque quiso crearlo así para que fuera un animal determinado, en el que Él manifestara su imagen expresa. Todo el que pregunta[121] por qué lo quiso así, investiga las causas de la voluntad divina y el tratar de averiguarlas es excesivamente presuntuoso y soberbio. Pues, "¿quién conoció el pensamiento del Señor?"[122]. Pero si dijera esto, tú –no correspondido– guardarás silencio y juzgarás que yo no puedo llevar nada hacia lo puro y perfecto. Así pues, no diré [763D] por qué Él lo quiso, dado que supera nuestro entendimiento, pero expondré qué es lo que quiso hacer, puesto que Él mismo nos lo comunicó.

Ciertamente[123], Dios creó en el hombre toda la creación visible e invisible, puesto que se entiende que en él se encuentra la totalidad de la naturaleza creada. En efecto, a pesar de que aún se nos oculte cuán grande fue la pri-

---

[a] [Lo que acaecería también al hombre si no hubiera pecado].

121 San Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Qu. 28 (CCSL 44A, p. 35; PL 40, 18); *De Genesi contra Manichaeos*, I, ii, 4 (PL 34, 175).

122 *Carta a los Romanos,* 11, 34.

123 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 19 35 (CCSG 18, pp. 180 181; PG 91, 1305AC, al sentido).

mera creación del hombre después de la prevaricación, debido a la deficiencia de la luz superior, sin embargo nada se encuentra naturalmente en las esencias celestes que no subsista esencialmente en el hombre [764A]. Hay, pues, un entendimiento y una razón; hay una razón plantada naturalmente de tener un cuerpo celeste y angélico, razón que después de la resurrección aparecerá más claramente que la luz en los buenos y en los malos. A toda la naturaleza humana le será común esto: resucitar en cuerpos eternos, incorruptibles y espirituales[a]. Todo este mundo sensible ha sido creado en el propio hombre. En efecto, no se encuentra ninguna parte, sea corpórea o incorpórea que no subsista creada en el hombre: siente, vive, se encarna[b]. Por tanto, si Dios no hubiese creado al hombre en el género de los animales, o si no creara en el hombre la naturaleza entera de todos los animales, ¿cómo estaría comprendida en él toda criatura visible e invisible? Y por esto podemos decir razonablemente: Dios quiso colocar al hombre en el género de los animales, porque quiso crear toda la naturaleza en él.

Y si me preguntas por qué quiso crear toda la naturaleza en el hombre, respondo: porque quiso hacerlo a su imagen y semejanza, de modo que de la misma manera que el ejemplo principal supera todas las cosas por la excelencia de su esencia, así también su imagen superará todas las cosas de la creación por dignidad y gracia. Ahora bien, confieso que desconozco totalmente por qué quiso hacer al hombre a su imagen [764C] especialmente y con preferencia a las demás criaturas visibles e invisibles.

*[De qué modo han sido creadas todas las criaturas en el hombre]*

A. Al preguntar yo por qué Dios ha querido crear al hombre en el género de los animales –tal y como pienso– se me ha respondido de modo satisfactorio y razonable. Pero aún pregunto: ¿cómo han sido creadas todas las criaturas en el hombre y cómo subsisten en él? ¿Acaso se encuentran y subsisten según la sola esencia[124] o según los accidentes solos, o incluso según todas las propiedades que se consideran en toda criatura, esto es, según la esencia, la especie, la diferencia, la propiedad y todas las cosas que se entienden en torno a ella?

---

[a] [Dice: "Se siembra un cuerpo animal, resucitará un cuerpo espiritual"].

[b] [No valores las masas corpóreas en el hombre, ten en cuenta más bien la virtud natural, sobre todo porque ves en el cuerpo humano la pupila del ojo, la cual, aunque sea mínima entre todos los miembros por su cantidad, su [764B] potencia es máxima].

[124] Cfr. Porfirio, *Isagoge*, (CAG IV, 1, ed, A. Busse, Berlin, 1887; *Aristoteles Latinus*, I, 6 7, ed. L. Minio Paluello, Bruges Paris, 1966). Marciano Capella, *De Nuptiis*, 344 348, 475 480 (ed. J. Willis, pp. 111 113, 167). Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, pp. 93 94).

N. No se me ocurre fácilmente cómo solucionaré de manera razonable esta pregunta. Pues si respondo que se encuentran según la esencia sola, con razón me replicarás: así pues, todas las cosas sólo se encuentran en tanto en cuanto subsisten esencialmente, [764D] pero no deben ser computadas ni se encuentran en absoluto las demás cosas que son conocidas en relación con la esencia o sustancia en el número de la totalidad. Y si es así, me preguntarás: ¿de dónde provienen las cosas que se conocen en relación a la esencia? Si dijera que han sido hechas por Dios, dirías: ¿por qué no se incluyen en el número de la totalidad que se ha hecho en el hombre? Si dijera que no han sido hechas por Dios, responderías: así pues, no existen, pues si existieran, [765A] provendrían no de otro lugar sino de la causa de todo que es Dios. Y si estuviera de acuerdo en que estas cosas que son conocidas en relación a las esencias no se encuentran en el número de las cosas, puesto que no provienen de Dios, de inmediato dirás: ¿cómo son conocidas? Pues todo lo que no proviene de Dios no puede ser conocido de ningún modo. Si yo dijera: no hay duda de que no sólo las esencias, sino también todas las cosas que son conocidas en relación a ellas de modo natural provienen de Dios y son computadas en las partes de la totalidad, me veré obligado a elegir una de estas opciones: o no toda la universalidad ha sido creada en el hombre, si solamente han sido hechas en él las esencias; o ha sido creada en el hombre toda la universalidad –esto es, las esencias y todas las cosas que se observan en relación a ellas y en ellas–. Y si yo dijera que se ha constituido en el hombre no una parte de la totalidad –esto es, las sustancias– [765B] sino que se ha constituido todo en él, me acosarías con una cuestión extremadamente grave, diciendo: luego, han sido hechas en él la irracionalidad, la bestialidad, lo propio de los cuadrúpedos y de las aves, y todas las diferencias de los distintos animales y de las demás cosas, incluidas las especies, las propiedades, los accidentes y todas las demás innumerables cosas que es evidente que distan mucho de la naturaleza humana, hasta tal punto que incluso se determinara que el no ser hombre se encontrara en el hombre; pero se juzgaría con justicia que el hombre sería un monstruo repulsivo.

A. Has aumentado la dificultad de la cuestión y todo lo que otro opondría con una cierta intención, tú personalmente te lo has opuesto a ti mismo. Y por esto, o la resuelves, o la pasas por alto por demasiado difícil y pasas a otros problemas, lo que parecerá demasiado inconveniente.

N. Intentemos, pues, penetrar en ella de algún modo para que bajo ningún aspecto se deje totalmente intacta. [765C]

A. No podrás darme satisfacción de otra manera.

N. Todo lo que se conoce con el entendimiento y la razón, o se imagina uno con el sentido, ¿acaso piensas que en cierta medida puede ser creado y ser efectuado en aquel que lo conoce y lo percibe?

A. Para mí es evidente que es posible. Ciertamente, pienso que en cierto modo son creadas en mí las especies de las realidades sensibles, y las cantidades y las cualidades que percibo con el sentido corpóreo; en efecto, cuando fijo en la memoria sus fantasías y las atraigo dentro de mí mismo, las separo, las comparo y como que las reúno en una cierta unidad,

se produce en mí un cierto conocimiento de las realidades que hay fuera de mí. De modo semejante, conozco que nace y se origina en mí un conocimiento, a manera de especie inteligible, de las realidades cognoscibles que contemplo en el ánimo solo –verbigracia, de las disciplinas liberales–,

veo que se produce en mí un cierto conocimiento de las realidades que hay fuera de mí. De modo semejante, conozco que nacen y se originan en mí ciertas nociones, a modo de especies inteligibles de las cosas interiormente conocidas que yo contemplo con el ánimo sol –verbigracia, de las disciplinas liberales–,

cuando las examino afanosamente [765D]. Ahora bien, no veo con claridad qué media entre el conocimiento y las realidades mismas de las que es conocimiento.

N. ¿Qué te parece? Las realidades y los conocimientos de ellas que se producen en el alma, ¿son de una sola naturaleza o son de naturaleza distinta?

A. De naturaleza distinta. En efecto, ¿cómo la especie corporal –verbigracia, de un animal, o de una hierba, o de un árbol– va a ser de la misma naturaleza que el conocimiento de dicha especie que se produce en una naturaleza incorpórea? Por la misma razón, ¿cómo la especie de una disciplina inteligible y el conocimiento de dicha especie pueden ser de una única naturaleza? [766A]

N. Luego, si son de distinto género o naturaleza y no son del mismo, por favor dime cuál de ellas piensas que se debe poner en un lugar más eminente: ¿acaso son las realidades de naturaleza más eminente que los conocimientos mismos, o son los conocimientos de naturaleza más noble que las realidades?

*[De cómo el conocimiento que se tiene de los seres es mejor que los mismos seres]*

A. Yo diría[a] que las especies visibles son de una naturaleza mejor que sus nociones, sin embargo [766B] no me atrevo a afirmar que las especies inteli-

---

[a] Si San Agustín en el capítulo undécimo del libro noveno De trinitate no hubiera expresado esa opinión. Dice: "Cuando mediante el sentido del cuerpo conocemos los cuerpos, en nuestra alma se produce una imagen de ellos; y esta fantasía es propia de la memoria. En efecto, cuando los conocemos en nuestra alma no se encuentran en absoluto los cuerpos, sino sus

gibles son mejores que su concepto que se encuentra en el alma. Pues la razón enseña que uno conoce el ser mejor que lo que es conocido. Pero si el conocimiento de todas las realidades subsiste en la sabiduría divina, no me pronunciaría temerariamente afirmando que ese conocimiento es incomparablemente mejor que todas las realidades de las que proviene el conocimiento. Y si es así –tal y como pienso–, ese orden procede de la divina providencia mediante toda criatura, de modo que toda naturaleza que se apodera del conocimiento de lo que le sigue a Aquella, no sólo es mejor y superior, sino también el mismo conocimiento por la dignidad de la naturaleza en la que se encuentra, aventaja mucho a la realidad de la que es conocimiento. Y por esto diré con mucha facilidad que el conocimiento de las realidades inteligibles es más antiguo que las mismas realidades inteligibles.

N. Quizá lo dirías rectamente, si lo que es formado es más eminente que aquello que lo forma. [766C]

A. ¿Por qué pones esa dificultad?

N. Porque parece que el conocimiento de las artes que se encuentra en el alma, es formado por las artes. Pero si por un argumento totalmente seguro te persuadieras de que el conocimiento no se forma a partir de las artes, sino que las artes se forman a partir del conocimiento, quizá tu razonamiento progresaría correctamente.

A. ¿Acaso entre nosotros no se concluyó ya que el sujeto que conoce es más eminente que el objeto conocido?

N. Se concluyó así.

A. Dime, por tanto: ¿es el conocimiento adquirido de la inteligencia el que conoce al arte liberal, o por el contrario es el arte liberal el que conoce al conocimiento adquirido?

N. No dudo que el arte liberal es conocido por la inteligencia. Pero si yo dijera que de modo semejante el arte liberal es conocido por el conocimiento adquirido como lo es por la inteligencia, temo que parezca que afirmo que la inteligencia y su conocimiento adquirido son dos cosas determinadas que están en activo por las nociones del arte liberal y no son una e idéntica esencia en la que se encuentra naturalmente [766D] el conocimiento del arte liberal. Ahora bien, si la verdadera razón me enseña que la inteligencia y el conocimiento adquirido no son dos cosas, sino una y la misma, me veo obligado a confesar que todo lo que es conocido por la inteligencia también es conocido por el conocimiento adquirido; y al punto se seguirá

---

imágenes. Pero la representación del cuerpo en el alma es mejor que la especie del cuerpo, en cuanto que se encuentra en una naturaleza mejor, esto es, en una sustancia vital como es el alma.

que la inteligencia y el conocimiento adquirido, o mejor, que la inteligencia dotada del conocimiento adquirido es de una naturaleza más eminente que el arte liberal que ella conoce, si los sujetos que conocen tienen prioridad sobre los objetos conocidos. Ahora bien, si dijera que el arte liberal conocido por la inteligencia que posee el conocimiento adquirido es un sujeto intelectivo, estaré obligado a concluir o bien que la inteligencia que posee un conocimiento adquirido y el arte liberal que ella conoce son dos sujetos intelectivos [767A] que se conocen recíprocamente, y dos objetos inteligibles que son conocidos el uno por el otro y que gozan de igual dignidad de naturaleza, o bien confesar que la inteligencia, el conocimiento adquirido, y el arte liberal que ella conoce en tanto que sujeto intelectivo y por el que ella misma es conocida en tanto que objeto inteligible, constituyan y sola e idéntica esencia. Pero no está claro cuál de estas dos opciones haya que mantener.

A. Quizá se evidencie cuando emprendamos el recto camino del razonamiento, teniendo a Dios como guía.

N. Busquemos, pues, con más diligencia. Y en primer término quiero que me digas si la naturaleza de la inteligencia en la que se encuentra el conocimiento adquirido del arte liberal, es simple o no.

A. Pienso que es simple. Pues es incorpórea e intelectual, y por ello es preciso que carezca de toda composición.

N. Piensas bien. ¿Consideras que puede acaecerle algo que no se encuentre naturalmente en su esencia?

A. Ciertamente que así lo estimo[125], pues veo que le sobrevienen muchas cosas. [767B] Verbigracia: se mueve temporalmente en tanto que ella no es temporal, le sobreviene el conocimiento adquirido del arte liberal en tanto que en un momento determinado posee este conocimiento, en otro es considerada como carente de dicho conocimiento; en un momento se presenta como sabia, en otro como ignorante; ahora yerra –cuando se mueve irracionalmente–, en otro momento emprende rectamente el camino de la razón, y muchas otras cosas de este tipo.

N. Luego no se encuentra en la naturaleza de la inteligencia el conocimiento adquirido del arte liberal, ni naturalmente el propio arte liberal, sino que los dos provienen desde el exterior a partir de los accidentes.

---

[125] San Agustín, *In Johannis Evangelium tractatus*, XIX, xi, 15 20; XX, xii, 29 32; XXXIX, viii, 4 9 (CCSL 36, pp. 194, 210 y 349; PL 35, 1548-1549, 1563, 1685); *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 54, 31 33 (CCSL 44A, p. 93; PL 40, 38).

*[La mente, su conocimiento y las artes liberales impresas en ella constituyen una misma sustancia]*

A. No me atrevería a afirmas eso. En efecto, no es verosímil que Dios haya creado a su imagen y semejanza la inteligencia, en la que el conocimiento adquirido y el arte liberal no fueran naturalmente propiedades innatas en ella; de otro modo no sería inteligencia sino que sería una vida bruta e irracional[a].

N. Por tanto, no son accidentes en ella sino que se encuentran naturalmente.

A. Según opino, no he hablado casualmente. En efecto, aunque parezca que ha nacido sin conocimiento adquirido e ignorante –cosa que le sobrevino accidentalmente por la transgresión del mandato divino, por la que se olvidó de sí misma y del Creador , sin embargo reformada por las reglas de la doctrina puede encontrar, iluminada por la gracia del Redentor[126], a su Dios, a sí misma, a su conocimiento adquirido, al arte liberal y todas las cosas que subsisten en ella de modo natural.

N. Así pues, queda por examinar cómo se encuentran en esta inteligencia el conocimiento adquirido y el arte liberal. ¿Acaso se encuentran como cualidades naturales que percibe en los reflejos del rayo divino[127], o se encuentran como sus partes sustanciales en las que consiste la naturaleza de la inteligencia, de modo que [767D] la inteligencia, el conocimiento adquirido y el arte liberal sean una trinidad de una única esencia?

A. Yo creo que la segunda opción. En efecto, para mí es evidente que son una trinidad sustancial y connatural.

N. Así pues, la inteligencia conoce su conocimiento adquirido y el arte liberal y es conocida por su conocimiento adquirido[128] y por el arte liberal, no la esencia sino la existencia; pues de otro modo esa trinidad no sería coesencial y recíprocamente igual.

A. No voy a negar esto, pues la razón me obliga confesarlo.

---

[a] [Pues según pienso no se ha expresado correctamente quien hubiera dicho que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios [767C] según el accidente y no según la sustancia, sobre todo porque vemos que el entendimiento y la razón se encuentran sustancialmente en la propia sustancia.

[126] Cfr. Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxx, 36 37 (Sciii, 16 180, p. 160; PL 122, 308A).

[127] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 601D (CCCM 162, 2543 2544); *Periphyseon*, III, 668A (CCCM 163, p. 71, en margen, 14, 108), 700B (CCCM 163, 3372); V, 900C, 1012C.

[128] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, III, 665B (CCCM 163, 1912 1914).

N. Así pues, mira si son formadas por sí recíprocamente [768A] o por otra naturaleza superior a ellas.

A. Si la fe católica no enseñara y la verdad no aprobara que la naturaleza superior por la que esta trinidad subsiste, se forma y se conoce, tal vez yo respondería que esta trinidad ha sido formada por sí misma o que al menos su forma primordial ha sido formada por ella misma. Pero en estas circunstancias, dado que hay una inteligencia superior a ella[129] por la que comienzan a formarse todas las cosas que han sido formadas y convertidas hacia la cual se forman las cosas que hacia ella se convierten o pueden convertirse, no dudo que la trinidad de la inteligencia ha sido también formada por esa otra inteligencia superior.

N. De ahí que sea muy insensato poner eso en tela de juicio. Así pues, sólo la Inteligencia divina posee la verdadera noción –conocimiento– de la inteligencia humana, del conocimiento adquirido y del arte liberal, que han sido formadas por ella misma.

A. Nada hay qué considerar como más verdadero.

N. ¿Acaso piensas que una cosa es la inteligencia humana y otra cosa es la noción de ésta en la Inteligencia [768B] del que la forma y conoce?

A. De ningún modo. Aún más, entiendo que no hay otra sustancia propia del hombre sino la noción precontenida en la mente del Artífice que antes de que fueran creadas todas las cosas, las conoció en sí mismo y que ese mismo conocimiento era la sustancia verdadera y única de todas las cosas que han sido conocidas, puesto que creadas perfectísimamente en ella subsisten eterna e inmutablemente.

*[Definición del hombre]*

N. Luego, podemos definir al hombre así: el hombre es una noción intelectual, creada eternamente en la mente divina.

A. Esa es una definición de hombre muy verdadera y probada; y no sólo del hombre, sino que también es la definición de todas las cosas que han sido creadas en la sabiduría divina[a].

---

[129] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, viii, 16, (CSEL 28, 1, p. 43, 16-17; PL 34, 269).

[a] No apruebo a los que no definen al hombre en cuanto a su ser sino que lo definen con estos accidentes que se entienden en torno al ser, diciendo: "El hombre es animal racional, mortal, capaz de sentir y de comprender"; y lo que es más admirable, llaman a esa definición esencial, en tanto que no es una definición sustancial, sino acerca de la sustancia, debido a las propiedades accidentales que sobrevienen externamente a la sustancia debido a la generación de la sustancia. La noción de hombre en la mente divina no es ninguna de esas cosas. Evidentemente, en la mente divina la noción de hombre es simple y no puede decirse de ella ni esto ni aquello, puesto que supera toda definición y recapitulación de las partes, cuando de ella se

N. ¿Acaso te parece que se encuentra en el hombre una noción de todas las realidades sensibles e inteligibles que la mente humana puede conocer?

*[La noción propia de cada animal precontenida en el hombre constituye su nombre sustancial]*

A. Para mí es totalmente evidente. Y sin duda con esto se entiende que al hombre se le ha concedido el privilegio de tener la noción de todas las cosas, tanto de las que han sido creadas con igualdad a él, [768D] como de aquellas que se le ordenó dominar. En efecto, ¿cómo se le entregaría al hombre el dominio de estas cosas de las que no poseyera la noción? Ciertamente, su dominio andaría errático si desconociera las cosas que debía gobernar. Y esto nos lo indica muy claramente la Escritura, al decir[130]: "El Señor Dios, después de haber formado a todos los seres vivientes de la tierra del limo y a todas las aves del cielo, los presentó a Adán para que viera qué nombre les pondría; [769A] ahora bien, cada animal viviente debía llevar el mismo nombre que Adán le había puesto". Dice: "para que viera", esto es, para que conociera "qué nombre les pondría". En efecto, si no los conociera, ¿cómo podría llamarlos? "Ahora bien, "cada animal viviente debía llevar el nombre que Adán le había puesto", esto es, que el nombre coincide con la noción propia de cada alma viviente.

*[La sustancia de los seres inteligibles y sensibles ha sido creada en el hombre a semejanza de Dios]*

N. Por consiguiente, ¿qué tiene de particular si la noción de las cosas que la mente humana posee, cuando ha sido creada en ella, es la sustancia de las mismas cosas de las que es noción, esto es, a semejanza de la mente divina en la que la noción de la totalidad creada es la sustancia de la propia totalidad inmutable? Y, ¿qué tiene también de particular que de la misma manera que a la noción de todas las cosas que son conocidas en la totalidad y son percibidas por el sentido corpóreo, la llamamos sustancia de esas cosas que caen bajo el entendimiento y el sentido, así también digamos que la noción de las diferencias y propiedades [769B] y de los accidentes naturales coincide con las mismas diferencias, propiedades y accidentes?

A. No tiene nada de particular.

N. Así pues, la irracionalidad ha sido creada en él y todas las especies, toda diferencia y la propiedad de la irracionalidad y todas las cosas que son conocidas naturalmente en torno a ella, puesto que el conocimiento de todas esas cosas y de las semejantes ha sido creado en él. Y he dicho "de cosas

---

predica sólo la existencia pero no la esencia. La verdadera definición esencial es la que sólo afirma la existencia y no la esencia.

[130] *Génesis,* 2, 19.

semejantes", debido a aquellas que aparte de los animales la naturaleza contiene, como son los elementos del mundo, también los géneros de plantas y de árboles, las cantidades y las cualidades y las restantes cosas multiplicadas por sus innumerables diferencias. Y el conocimiento de todas estas cosas corresponde a un conocimiento innato, impreso en la naturaleza humana, aunque aún se le oculte a ella misma que dicho conocimiento se encuentra en ella; y se le oculta hasta que sea restituida a la prístina integridad en la que conocerá de modo muy claro la magnitud y la belleza de la imagen [769C] creada y escondida en ella, y no se le ocultará nada de estas cosas que han sido creadas en ella, rodeada de la luz divina y vuelta a Dios en el que con clarividencia contemplará todo. El magnífico Boecio[131] no ha querido que se entendiese otra cosa, cuando dice: "La sabiduría consiste en el conocimiento de la verdad de las naturalezas que existen y de las cuales su propia sustancia es inmutable. Pues decimos que existen en el sentido propio de la palabra las propiedades naturales que ni aumentan por una dilatación, ni disminuyen por una contracción, ni cambian por las variaciones, sino que apoyadas por los recursos de su naturaleza permanecen siempre en su propia potencia. Estas propiedades objeto de la sabiduría son: las cualidades, las cantidades, las formas, las magnitudes, las parvedades, las igualdades, los hábitos, los actos, las disposiciones, los lugares, los tiempos y todo lo que reunido se encuentra en cierto modo en los cuerpos. Sin duda, estas propiedades son por naturaleza incorpóreas y dotadas de potencia en razón de su sustancia [769D] inmutable; pero por la participación del cuerpo cambian, y por el contacto con una realidad variable pasan a una inestabilidad cambiante". Y, ¿dónde piensas que subsisten esas propiedades, si no es en sus nociones en el alma del que conoce? En efecto, donde son conocidas, allí se encuentran, y aún más, coinciden, en verdad, con sus propias nociones.

*[La sustancia propia del hombre coincide con la noción precontenida en él]*

A. La resolución de la presente cuestión exige una exposición compleja. Y mientras se intenta resolver, no deja de surgir una innumerable multitud de diversas cuestiones que aparecen por todas partes, [770A] como de una fuente infinita, de modo que no sin razón se asemeja al fragmento de la hidra hercúlea[132], cuyas cabezas en cuanto se truncaban crecían otro tanto, de modo que cortada una salían cien; refiriéndose evidentemente a la naturaleza humana que, cual hidra –esto es, cual fuente–, es múltiple y de una profundidad infinita; ¿quién puede examinar esa insondable profundidad, sino

---

[131] Boecio, *De institutione arithmetica*, I, i, 1 2 (ed. J. Y. Guillaumin, Paris, 1995, p. 6; ed. G. Friedlein, Leipzig, 1867, pp. 7 8; PL 63, 1079 1081A).

[132] San Isidoro, *Etymologiae*, XI, iii, 34 35; XII, iv, 23.

Hércules –esto es, el poder–? "Nadie conoce lo que subiste en el hombre, salvo el espíritu del hombre que se encuentra en él mismo". Así pues, si la noción interior que se encuentra en la mente humana, está constituida cono la sustancia de las cosas de la que es noción, es lógico que se crea que también la noción con la que el hombre se conoce a sí mismo, sea su sustancia.

N. Evidentemente, la deducción es consecuente. En efecto, hemos dicho que la mente humana, su conocimiento por el que se conoce, [770B] y el arte por el que aprende a conocerse a sí misma, subsisten las tres como una única e idéntica esencia.

A. ¿Qué diremos, pues? Poco antes hemos definido claramente el hombre diciendo: "El hombre es una noción intelectual, creada eternamente en la mente de Dios". Y si es así, ¿cómo la noción por la que el hombre se conoce a sí mismo es una sustancia, si la definición previamente dada, ha sido fijada, no sin razón?

N. Ciertamente, no sin razón. En efecto, la definición que dice que una noción creada eternamente en la mente divina coincide con la sustancia del hombre, es una definición verdadera; y se enseña no sin razón lo que ahora decimos: que la noción por la que la mente humana se conoce, coincide con la sustancia misma del hombre. Pues toda criatura se considera de un modo en el Verbo de Dios, en el que han sido creados todos los seres, [770C] y de otra manera en sí misma. De ahí que San Agustín[133] en su *Hexaemeron* diga: "Estos seres que han sido creados por Él, se encuentran de un modo bajo Él, y de otra manera se encuentran los seres que son Él mismo". Evidentemente[134], el conocimiento de todos los seres –aún más: todos los seres– en la sabiduría divina, es la sustancia de todos ellos; en cambio, el conocimiento por el que la criatura intelectual y racional se conoce a sí misma en sí misma, es como una segunda sustancia de aquella por la que él sabe que conoce y que existe. Sin duda alguna, la sustancia en la sabiduría de Dios ha sido creada eterna e inmutable; en cambio, en la segunda sustancia es temporal y muda-

---

[133] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, vi, 12 (CSEL 28, 1, p. 41, 6 8; PL 34, 268). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, III, 640C (CCCM 163, 894 896); *De praedestinatione*, IX, 134 135 (CCCM 50, p. 60; PL 122, 393A); *Vox spiritualis*, IX, 28 30 (SC 151, p. 244; PL 122, 288C).

[134] San Agustín, *De ordine*, II, ix, 26 (CCSL 29, p. 122; PL 42, 931). Cfr. Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxvii, 75 77 (SC 180, p. 138; PL 122, 304C); *Periphyseon*, I, 486A (CCCM 161, 1864 1869); II, 559AB (CCCM 162, 1054 1055); III, 632D 633A, 659AB (CCCM 163, 580 582, 1659); *De praedestinatione*, II, 49 50 (CCCM 50, p. 12; PL 122, 361B).

ble; la primera precede, la segunda sigue; aquella es primordial y causal[135], ésta es procedente y causada; la primera contiene al hombre de modo universal, la segunda de forma particular, en cuanto que el conocimiento que tiene de ella es comunicado a partir de la superior, [770D] conoce las realidades que están por debajo de ella por medio del conocimiento de sí misma; la segunda ha sido producida por la primera, ha de volver a la primera; y no me refiero ahora a la sustancia super esencial que en sí misma es Dios, y es causa única de todos los seres, sino que me refiero a aquella que ha sido creada en la Sabiduría de Dios, primordial y causalmente, cuyo efecto es la segunda sustancia que hemos puesto en segundo lugar, aún más: lo exige el orden natural de las cosas.

A. Así pues, debemos concebir dos sustancias en el hombre: una general, en las causas primordiales, [771A] otra especial en sus efectos.

*[La sustancia del hombre considerada bajo un doble aspecto. La inteligencia humana es incognoscible]*

N. Yo no he dicho dos sustancias, sino una sola concebida de dos modos. En efecto, la sustancia humana se pone de manifiesto de un modo en la creación en las causas inteligibles, y de otro modo en los efectos, a través de la generación. En el primer caso, se encuentra libre de todo cambio, en el segundo, sometida a la mutabilidad; allí, simple y libre de todos los accidentes escapa a todo entendimiento creado; aquí, sometida a la consideración de la mente, recibe una cierta composición de cantidades, cualidades y demás accidentes que se conocen sobre ella.

Así pues, se dice que es una e idéntica sustancia de dos modos, debido a una doble consideración de la misma, pero en ambos casos conserva su incognoscibilidad –quiero decir en las causas y en los efectos–, es decir, bien sea desnuda en su simplicidad, bien sea revestida de los accidentes [771B]. Pues en ambos casos no cae bajo ningún entendimiento creado, ni bajo ningún sentido, ni por ella misma es comprendida su esencia.

A. Pero, ¿cómo es que antes has afirmado que la mente, ciertamente la humana, posee la noción por la que se conoce y el arte por el que aprende a conocerse a sí misma y ahora afirmas que ni es posible que se conozca por sí misma, ni por otra criatura?

*[Que la ignorancia ha de ser más alabada que el conocimiento]*

N. La razón enseña que las dos cosas son verdaderas. En efecto, la mente humana se conoce a sí misma y no se conoce a sí misma. Conoce su existen-

---

[135] Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 6; II, 8; IX, 6 7 (ed. B. Suchla, p. 118, 13; p. 132, 14; p. 212, 4 6, 14; PG 3, 596AB, 645C, 913D 916A; PL 122, 1117B, 1124A, 1162AB). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 578 579, 1183.

cia, pero no conoce su esencia. Y –como hemos mostrado en los libros anteriores[136]– se enseña sobre todo que la imagen de Dios se encuentra en el hombre. En efecto, de la misma manera que Dios es comprensible cuando la criatura saca la conclusión de su existencia, y es incomprensible porque ningún entendimiento humano o angélico puede comprender su esencia, ni siquiera Él mismo, porque Él no es esencia, [771C] sino super-esencial, así también a la mente humana se le concede conocer su existencia, pero de ningún modo se le concede conocer su esencia.

Y lo que es más digno de consideración: la mente humana es más alabada en su ignorancia que en su sabiduría para quienes reflexionan de forma más perfecta sobre sí mismos y sobre Dios. En efecto, el hecho de que la mente humana desconozca su esencia es más digno de alabanza que el saber que existe, de la misma manera que la negación es más propia y más conveniente para la alabanza de la naturaleza divina, que la afirmación. Y es más sabio desconocerla que conocerla, "cuya ignorancia es verdadera sabiduría[137]", "la esencia se conoce mejor desconociéndola"[138]. Por consiguiente[139], la semejanza divina se reconoce más claramente en la mente humana cuando sólo se conoce su existencia, pero se ignora su esencia y, por decirlo de alguna manera, no se afirma en ella su esencia sino sólo su existencia. Y esta afirmación no está exenta de razón [771D]. En efecto, si fuera conocido un determinado ser, la esencia estaría evidentemente circunscrita en algo concreto, y con esto no expresaría en absoluto la imagen de su Creador quien no se encuentra circunscrito en absoluto, ni es conocido en nada, puesto que es infinito, sobre todo porque es y se conoce como super-esencial.

A. Así pues, ¿cómo ha sido hecha en el conocimiento del hombre toda criatura puesto que ni siquiera se conoce en cuanto a su esencia? Esto es considerado como una gran alabanza para ella, por su excesiva excelencia, [772A] al no estar su comprensión circunscrita por ninguna sustancia finita.

---

136 Cfr. *Periphyseon*, II, 585BC (CCCM 162, 1912 1925).

137 Dionisio Areopagita, *Epistulae*, Epist. 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 157, 3 5; PG 3, 1065AB; PL 122, 1177B). Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxv, 98 99 (SC 180, p. 126; PL 122, 302B); *Periphyseon*, I, 510B (CCCM 161, 2936 2937); II, 593C, 594A, 597D 598A (CCCM 162, 2208 2209, 2213 2214, 2371 2386).

138 San Agustín, *De ordine*, II, xvi, 44 (CCSL 29, p. 131, 15 16; PL 32, 1015). Cfr. Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxv, 98 (SC 180, p. 126; PL 122, 302B); *Periphyseon*, I, 510B (CCCM 161, 2936); II, 597D 598A (CCCM 162, 2371 2386); III, 687A (CCCM 163, 2800 2801).

139 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 11 (PG 44, 156AB; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 221, 18 30). Ver, más abajo, 788D 798A.

N. Aún más, con este argumento mayor se deduce que en el hombre ha sido creada sustancialmente toda la creación. Evidentemente, de ningún modo es posible definir la esencia de todas las realidades que son sustancias, con el testimonio de Gregorio[140], el teólogo, quien diserta sobre el tema al actuar en contra de quienes niegan que el Verbo de Dios es super esencial, los cuales afirman que Él está circunscrito en una sustancia y por esto no se encuentra sobre todas las cosas, sino que está contenido en el número de todas ellas, al querer separar la sustancia del Hijo de la sustancia del Padre. Pero al igual que la esencia divina la esencia humana ha sido creada sin estar circunscrita por ningún límite, sin embargo[141] sólo se conoce su existencia a partir de las propiedades circunstanciales que se comprenden alrededor de ella –esto es, de los tiempos, de los lugares, de las diferencias, las propiedades, las cantidades, [772B] las cualidades, las relaciones, los hábitos, las posiciones, las acciones, las pasiones–, en cambio no se conoce de ningún modo su esencia. Y de aquí se da a entender que no existe otra subsistencia de la criatura excepto aquella razón normativa, según la cual ha sido creada en las causas primordiales en el Verbo de Dios, y por esto no es posible definir su esencia, dado que supera toda definición sustancial; pero es definida por sus circunstancias que le sobrevienen accidentalmente, al llegar por la generación a la propia especie, bien sea inteligible o sensible.

A. Tanto la divina Escritura como la razón manifiestan que la naturaleza humana y angélica se identifican o son muy semejantes. En efecto[142], se dice que el hombre y el ángel son criaturas intelectuales y racionales. Y si coinciden tanto entre sí, [772C] no en vano se pregunta por qué se lee que cada una de las criaturas ha sido creada en el hombre y no en el ángel.

*[Los ángeles no tienen facultades sensoriales]*

N. Tal y como pienso, no se dice sin motivo. Ciertamente, vemos que en el hombre subsisten no pocas cosas que ni la autoridad nos transmite, ni la razón conoce que subsistan en el ángel, como este cuerpo animal, que la Divina Escritura atestigua que también estuvo unido al alma humana antes del pecado; al igual que el cuerpo, tampoco subsisten en el ángel los cinco sentidos exteriores, ni las imágenes de las realidades sensibles que a través de ellos penetran en el alma humana; ni la ambigüedad, ni la penosa dificultad del razonamiento al indagar las naturalezas de las cosas; ni la astucia laboriosa en separar vicios y virtudes; y muchas más características de este tipo. En

---

[140] Gregorio Nacianceno, *Orationes*, Orat. 29, 15 16 (PG 36, 93B 96B; SC 250, pp. 208 212).

[141] Sobre las categorías aristotélicas, cfr. *Periphyseon*, I, 463AB (CCCM 161, 887 902).

[142] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 552C (CCCM, 162, 838 839); III, 733AB (CCCM 163, 4779 4790). *Salmos,* 8, 6. *Carta a los Hebreos,* 2, 7.

efecto, es evidente que la esencia angélica carece de todas estas propiedades citadas, y sin embargo ningún [772D] sabio justamente niega que se encuentran en la naturaleza de los otros seres[a].

Además, ¿quién desconoce que la esencia celeste está exenta de la multiplicidad de las partes y de todos los movimientos de la naturaleza, que se hallan de modo natural en la naturaleza humana? La verdadera razón atestigua que la esencia celeste no tiene conocimiento de estas propiedades que no se encuentran en ella según su sustancia, o que no le suceden a modo de accidentes. En efecto, aunque [773B] se diga que los ángeles ayudan[143] a este mundo y a cada una de las criaturas corpóreas, sin embargo de ningún modo hay que pensar que ellos necesitan de los sentidos corporales para desempeñar su función, o bien de los movimientos locales o temporales, o de las apariciones visibles. Ahora bien, no se debe considerar en verdad que todas estas propiedades no les suceden a los ángeles por la deficiencia de su poder, sino que nos suceden por la indigencia de nuestra naturaleza, sometida aún a las variaciones locales y temporales[b]. En efecto, no ven localmente mediante el sentido de la vista, ni de forma temporal les acaece [773C] conocer accidentalmente qué deberán hacer en su administración de los seres, porque simplemente se encuentran eternamente por encima de todo tiempo y lugar, en la contemplación de la verdad en la que ven simultáneamente las causas de su administración.

Y no pienses que digo esto[144] de todas las esencias celestes, sino sólo de los órdenes más excelentes que se encuentran siempre cerca de Dios y en los

---

[a] Aunque es evidente que Agustín enseñó que los ángeles sienten, en el libro octavo capítulo séptimo de De civitate Dei, donde alaba la virtud de la contemplación de los grandes filósofos que afirman: "De cualquier modo que sea la naturaleza, y sea la naturaleza que sea, no puede existir si no es por Aquel que existe verdaderamente, puesto que es inmutable; y por esto, bien sea el cuerpo de todo el mundo, las figuras, las cualidades, el movimiento ordenado [773A] y los elementos dispuestos desde el cielo a la tierra y todos los cuerpos que se encuentran en el cielo y en la tierra; bien sea cada una de las vidas: la que nutre y sostiene, como acaece con los árboles; o la que tiene ésta y además siente, cual sucede en los animales; o la que tiene estas dos y además conoce o entiende, como sucede en los hombres; o la que no necesita de la ayuda nutritiva sino que solo lo contiene; la que siente y entiende, cual es la vida de los ángeles: todas ellas no pueden tener el ser si no es de Aquel que es simple o es absolutamente". Pero yo creería que Agustín hablaba, sin embargo, del sentido interior.

[143] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, xxiv, 45 (CSEL 28, 1, p. 263; PL 34, 390).

[b] [En efecto, cuando sus cuerpos espirituales e invisibles se transforman en formas visibles de modo que puedan aparecer a los sentidos de los mortales de forma visible, local y temporal, no les acaece esto por ellos mismos sino a causa de los hombres a los que presiden y a los que declaran los misterios divinos].

[144] Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, VI, 101 120 (CCCM 31, p. 89).

que no hay ignorancia alguna, excepto el desconocimiento de los arcanos divinos que supera todo entendimiento. Evidentemente, el orden último de la escala, que es propiamente el angélico, por el que los órdenes superiores administran y gobiernan todo lo que la divina providencia ordena que se realice en las mentes humanas mediante las revelaciones divinas, o en las demás partes que componen este mundo, aún no está liberado de toda clase de ignorancia; y por ello, como dice San Dionisio Areopagita[145] en el libro [773D] *De caelesti hierarchia*, "este orden último es instruido por los órdenes superiores y es introducido en el conocimiento de los misterios divinos que son más profundos que ellos". Además, no sin razón se ordena creer que cada una de las criaturas visibles e invisibles ha sido creada exclusivamente en el hombre, puesto que ninguna sustancia ha sido creada que no se encuentre en él, como ninguna especie, o diferencia, o propiedad, o accidente natural se encuentra en la naturaleza de las cosas que no se halle en él naturalmente, o cuyo conocimiento no pueda encontrarse en él; el mismo [774A] conocimiento de las realidades que están contenidas dentro de él, es mejor que las realidades mismas de las que es conocimiento, en tanto en cuanto es mejor la naturaleza en la que el conocimiento ha sido constituido. Ahora bien, la recta razón exige que toda naturaleza racional se anteponga a toda naturaleza irracional y sensible, pues la naturaleza racional está más próxima a Dios. Por este motivo, también los seres cuyos conocimientos se hallan en la naturaleza humana, se entiende que subsisten convenientemente en sus nociones. Pues ha de considerarse que donde los seres existentes gozan de un conocimiento mejor, allí existen de un modo más auténtico. Si es verdad que las realidades mismas subsisten en sus nociones con más autenticidad que en sí mismas, los conocimientos de ellas se hallan naturalmente en el hombre; así pues, han sido creadas universalmente en el hombre. Y el retorno de todos los seres al hombre en su momento probará esto de manera indudable. Y, ¿por qué razón han de volver todos los seres a él, si no poseyeran en él un [774B] parentesco connatural y en cierto modo no procedieran de él? De este retorno hemos prometido hablar en su lugar.

*[Semejanza entre los cuerpos geométricos y los cuerpos físicos]*

A. Estas conclusiones, aunque parezcan muy difíciles puesto que exceden el modo de una enseñanza sencilla, sin embargo, teniendo en cuenta la razón especulativa, convienen a la amplitud del conocimiento de la creación humana y sirven de provecho, de modo muy útil, hasta el punto que no sin

---

[145] Dionisio Arepagita, *De caelesti hierarchia*, IV, 3; X, 2 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, pp. 22, 11 22; PG 3, 180D 181A, 273AB; PL 122, 1047CD, 1058D 1059A, al sentido). Cfr. Eriúge na, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, IV, 500 556; V, 92 114; VIII, 538 543 (CCCM 31, pp. 77 79, 85 y 133).

razón digamos que no es el hombre el que ha sido producido en el género de los animales, sino más bien que todo el género de los animales ha sido producido en el hombre[146] a partir de la tierra –esto es, de la solidez de la naturaleza–; y no sólo ha sido producido todo el género de los animales, sino que también ha sido producida en el hombre la totalidad creada, de modo que del hombre se entienda verdaderamente lo que la Verdad dijo[147]: "Predicad el evangelio a toda la creación". Y el Apóstol[148]: "Toda la creación gime y siente dolores de parto hasta el día de hoy".

[774C] Ahora bien, a quien estas conclusiones le parezcan excesivamente abstrusas y difícilmente creíbles, si es completamente inexperto en las artes naturales que llaman liberales, que guarde silencio o aprenda, con el fin de que no se oponga como ignorante a estas conclusiones de las que no tiene capacidad de entenderlas. Si es sabio –por exponer un ejemplo de esas disciplinas liberales– verá claramente que las figuras geométricas no subsisten naturalmente en sí mismas, sino en las causas del arte del que son figuras –evidentemente, el triángulo que es visto por el sentido corporal en una materia es, con toda certeza, una determinada imagen sensible de aquel triángulo que se encuentra en el alma–; y conocerá el triángulo que subsiste en el alma del geómetra y juzgará con equilibrio ponderado, cuál de los dos triángulos es más eminente: si la figura del triángulo o el propio triángulo al que pertenece la figura. Y si no me equivoco [774D] encontrará, sin duda, que la figura sensible del triángulo es la figura auténtica, pero que es un falso triángulo, mientras que el triángulo que subsiste en el arte geométrico es la causa de la figura y el verdadero triángulo. Y no digo que sea un triángulo fantástico que desciende del alma a través de la memoria hacia los sentidos y a través de los sentidos hasta la figura sensible; ni el triángulo que partiendo de la figura sensible se fija en la memoria a través del sentido corpóreo; sino que es el triángulo que permanece uniformemente en el propio arte geométrico donde se encuentran simultáneamente la línea y el ángulo; y no está aquí la línea, allí el ángulo, en este lugar el centro, en el otro el extremo, [775A] aquí el punto, allí las distancias de los lados partiendo del punto y en otro lado las distancias de los ángulos; en otro lugar, el punto por el que comienzan las líneas y en el que concluyen los ángulos con los puntos de unión de los lados; sino que en una e idéntica noción del alma geométrica, todos los elementos expuestos constituyen una unidad y el todo es enten-

---

[146] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 536B (CCCM 162, 333 334); IV, 760A; V, 912A; *Vox spiritualis*, XIX, 21 24 (SC 151, p. 296; PL 122, 294B).

[147] *San Marcos*, 16, 15.

[148] *Carta a los Romanos*, 8, 22. Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 536B (CCCM 162, 334 335).

dido en cada una de las partes y cada uno de los elementos constitutivos se entienden en el todo, y están unidos en el entendimiento, puesto que él es la causa sustancial por la que son especificadas las fórmulas de los cuerpos geométricos.

Y lo que hemos dicho del triángulo hay que entenderlo también de las demás figuras geométricas, de las poligonales, de las circulares y también de las superficies y de los volúmenes. Sin duda, todas estas figuras subsisten en sus nociones bajo una e idéntica causa que se encuentra en la mente experta del geómetra. Por consiguiente, si los cuerpos geométricos, bien se formen en las imágenes de la memoria, bien se impriman en una materia sensible, [775B] subsisten en sus nociones racionales carentes de toda imagen y materia, por encima de todo lo que se percibe por el sentido corpóreo o se fija en la memoria, ¿por qué se va alguien a asombrar de que también los cuerpos naturales, compuestos de las cualidades de los elementos del mundo, subsistan en la naturaleza en la que se encuentra el conocimiento de ellos, principalmente cuando todas las cosas que se perciben sobre los cuerpos son incorpóreas? En efecto, son incorpóreas las especies en las que los cuerpos son contenidos. De modo semejante, para ningún sabio parece que haya duda de que las cantidades y cualidades son de una naturaleza inteligible y que proceden de las nociones intelectuales de la sustancia vital.

N. Todo el que atento examine las naturalezas constitutivas de los seres, se dará cuenta sin vacilar que estas cosas son así.

*[De qué modo toda criatura ha sido creada en el hombre, a pesar de que en el texto sagrado se lee que el hombre fue creado después de la creación de todos los seres]*

A. Así pues, dejados estos temas, se pregunta no sin razón [775C] cómo cada una de las criaturas ha sido creada en el hombre, dado que es evidente que él ha sido creado después de la creación de los demás seres. Por consiguiente, si ha sido creada toda criatura visible e invisible antes que él, como transmite la historia divina, y se lee que después de él no se creó la razón de ser de nadie, ¿por qué motivo podemos ver con claridad que cada una de las criaturas fue creada en el hombre? En efecto, si alguno dijera que toda criatura ha sido creada dos veces, la primera vez en sí misma de modo particular, y la segunda de modo general en el hombre, yo no pienso fácilmente que esto sea razonable, puesto que si es así el hombre no tendría sustancia propia sino que sería una composición de múltiples sustancias, incluso un conglomerado de todas las criaturas creadas antes que él y una múltiple aglomeración de las diversas formas. Y lo que es más grave, si cada una de las criaturas visibles o invisibles [775D] fue constituida en sí misma de forma perfectísima –evidentemente, no es creíble que siendo el Creador perfecto y más que perfecto, haya creado una cosa imperfecta–, ¿de qué modo ha recibido como una segunda perfección de su creación en el hombre que es creado el

último en las obras divinas? Y si esto es así, Dios no hizo al hombre de la nada a su imagen y semejanza, sino que lo creó a partir de los seres creados antes que él. Y si alguien dice que el cuerpo humano no ha sido creado de la nada sino de algo precedente –del limo de la tierra–, ¿qué dirá de la parte mejor [776A] del hombre, la cual sin duda está constituida en el alma, que creemos que ha sido creada de la nada y no de algún sustrato precedente por el soplo divino, aún más, que coincide con el mismo soplo divino?

N. Percibo que esta cuestión, envuelta en una espesa niebla, exige gran habilidad para su resolución. Pero para no pasar a otra cuestión sin examinarla, intentaremos considerarla de algún modo en la medida en que el rayo[149] interior de la luz divina nos ilumine. Y en primer lugar dime, por favor: las realidades inteligibles o sensibles, ¿son anteriores al alma que las conoce, • al sentido que las percibe?

A. Cuando una cosa es la que conoce y otra la conocida, y cuando lo que conoce es de una naturaleza superior que lo conocido, yo diría sin ningún inconveniente que la realidad conocida o percibida es precedida por el alma que conoce o el sentido que percibe. Ahora bien, yo no diría que las realidades mismas que se conocen a sí mismas, en cuanto que pueden conocerse, sean anteriores a sí mismas [776B]. En efecto, cuando la misma realidad y su conocimiento son una misma cosa, no veo cuál puede ser la que precede.

| | |
|---|---|
| Pues, yo sé que yo existo, y no precedo el conocimiento de mí, | Pues yo sé que existo, y sin embargo el conocimiento de mí me precede, |

Puesto que yo no soy distinto del conocimiento por el que yo me conozco; y si yo desconociera que yo existo, conocería el desconocer que yo existo. Y por esto, sepa o no sepa que yo existo[150], no careceré de conocimiento: en efecto, permanecerá en mi el conocer mi propia ignorancia.

| | |
|---|---|
| Y si todo el que pueda desconocerse a sí mismo no puede ignorar que él existe –pues si absolutamente no existiera, no sabría que él mismo se desconoce , se concluye absolutamente que existe todo el que conoce | Y si todo el que puede desconocerse a sí mismo no puede ignorar que él mismo existe –pues si no existiera absolutamente, no sabría que él mismo se desconoce–, se concluye absolutamente que existe todo el que |

[149] Sobre el rayo divino, ver, más arriba, 767C.

[150] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 490B (CCCM 161, 2050 2059). Cfr. É. Jeauneau, "Le Cogito érigénien", *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, 50 (1995), pp. 95 110.

| | |
|---|---|
| que él existe, o sabe que él ignora que existe. | conoce que él existe, o sabe que él ignora que él existe[a]. |

También se ha establecido y probado suficientemente en los razonamientos anteriormente expuestos que estas dos propiedades, el saber y el no saber, se encuentran simultánea e inseparablemente y siempre en el alma humana. Pues conoce que él es una naturaleza racional e intelectual, pero desconoce qué es el entendimiento y la razón.

N. Luego, no existías antes de saber o no saber que tú existías.

A. No. Pues he recibido simultáneamente el ser y el conocer que yo existo y el conocer que yo desconozco que existo.

N. Cuando el hombre recibe el conocimiento de sí mismo, dime: ¿lo recibe en la creación en la que todos los hombres han sido universalmente creados en las causas primordiales anteriores a los tiempos seculares[151], o lo recibe en la generación de la que procede para esta vida en el orden de los tiempos [776D] conocido y predefinido sólo por Dios?

A. Tal y como pienso, lo recibe en las dos: en la primera generalmente de modo oculto en las causas, y en la segunda particularmente de modo manifiesto en los efectos. En efecto, en la creación primordial y general de toda la naturaleza, nadie se conoce particularmente a sí mismo, ni comienza a tener conocimiento propio de sí mismo, pues ahí hay un solo conocimiento general de todas las cosas, conocimiento que sólo tiene Dios. Allí todos los hombres son una unidad, ha sido creado a imagen de Dios y en él han sido creados todos y cada uno de ellos [777A]. En efecto, de la misma manera que todas las formas y especies que están contenidas en un solo género, no son aún conocidas por el entendimiento o por el sentido mediante las diferencias y las propiedades, sino que subsisten como una única unidad, aún no dividida, hasta que cada una reciba inteligible o sensiblemente su propiedad y diferencia en su especie; así también cada uno en la unión de la naturaleza humana no se reconoce a sí mismo ni a sus consustanciales mediante su propio conocimiento, antes de presentarse en este mundo en el momento propio, de acuerdo con lo que fue establecido en las causas eternas.

N. Luego, ¿por qué cada uno, una vez que ha venido a este mundo por la generación, no se conoce a sí mismo?

[a] [Si uno está sumergido en una ignorancia tan grande que ni sabe que él mismo existe, y no [776C] percibe que desconoce que él mismo existe, yo diría que, o que ese tal no es en absoluto un hombre, o que está muerto].

[151] Sobre esta expresión, cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 558BC (CCCM 162, 1034 1044); III, 640B (CCCM 163, 885 889); V, 888C, 970D 971A; *Vox spiritualis*, VII, 25 29 (SC 151, pp. 234 236; PL 122, 287BC).

A. Yo diría, no sin motivo, que en este hecho se manifiesta el castigo de la prevaricación de la naturaleza humana. En efecto, si el hombre [777B] no hubiera pecado, no hubiera caído evidentemente en una ignorancia tan grande y profunda de sí mismo, de igual manera que no padecería la ignominiosa generación producida por el doble sexo a semejanza de los animales irracionales, como afirman los más sabios de entre los padres griegos[152] con argumentos sólidos. Ciertamente, Él mismo, quien solo ha nacido sin pecado en el mundo, el Redentor del mundo, no sufrió nunca en ningún lugar esa ignorancia, sino que tan pronto como fue concebido y nació, tanto se conoció a sí mismo como conoció todas las cosas, y pudo hablar y enseñar no sólo porque Él era la Sabiduría del Padre, a la que nada se le oculta, sino también porque había recibido una humanidad incontaminada para purificar a la humanidad contaminada, no porque recibiera una humanidad distinta de la que restableció, sino porque Él solo permaneció incontaminado en ella, [777C] y permaneció reservado para la curación de la herida de la naturaleza viciada en las causas secretísimas suyas. La humanidad, sin duda, pereció toda en todos, excepto en Aquel solo que permaneció incorrupto. Y, ciertamente, Él es el máximo ejemplo de la gracia[153], no porque le haya sido condonado el pecado, sino porque Él solo, de todos, sin ningún mérito precedente, se unió al Verbo de Dios en la unidad de la sustancia, en el que todos los elegidos, al ser partícipes de la plenitud de su gracia, se convierten[154] en hijos de Dios y partícipes de la sustancia divina.

N. Luego, en la naturaleza humana se encontraba la capacidad innata de poseer un conocimiento perfectísimo de sí misma, si no hubiese pecado.

A. Nada más verosímil. Sin duda, su máxima y misérrima desgracia era el abandonar el conocimiento y la sabiduría en él innatas, y el deslizarse en la profunda ignorancia de sí mismo y de su Creador, [777D] aunque[155] se entienda que el apetito de la beatitud que había perdido, había permanecido en ella incluso después de la caída; pero ese apetito de beatitud no permanecería en ella de ningún modo, si se hubiera desconocido totalmente a sí misma y a su Dios.

---

[152] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 15 17 (PG 44, 176C 192A; según la versión de Eriúgena 16 18, ed. M. Cappuyns, pp. 230 237). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 97 105 (CCSG 18, p. 183; PG 91, 1309A); *Quaestiones ad Thalasium*, I, 5 17 (CCSG 7, p. 47; PG 90, 269AB).

[153] San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, *Salmos,* 108, 23, 34 37 (CCSL 40, p. 1598; PL 37, 1442). Cfr. Eriúgena, *Vox spiritualis*, XXIII, 9 12 (SC 151, p. 310; PL 122, 296AB).

[154] *San Juan,* 1, 16.

[155] Eriúgena, *De praedestinatione*, IV, 180 182 (CCCM 50, p. 32; PL 122, 373C).

N. Así pues, le era naturalmente innato, antes del pecado, un conocimiento perfectísimo de sí y de su Creador, [778A] en la medida que el conocimiento de la criatura puede con él, tanto comprenderse a sí misma como a su Causa.

A. Así lo pienso. En efecto[156], ¿cómo habría imagen si en algo se apartara de Éste del cual es imagen, sin el concepto del sujeto? Y de ella hemos hablado en los libros anteriores, al disertar del prototipo –esto es, del Modelo principal– y de su imagen, afirmando que Dios era el Ejemplo principal mediante Él mismo, por Él mismo, en Él mismo y no subsistiendo como creado, formado o convertido por nadie; en cambio, afirmábamos que su imagen –que es el hombre, creada por Él– no existía mediante ella, ni subsistía por sí misma, ni en sí misma, sino que recibe el ser de modo natural de Aquel del que es imagen y se hace Dios por la gracia; también afirmábamos que todas las propiedades que se predican de Dios [778B] pueden predicarse de su imagen, pero de Dios se predican esencialmente, en cambio de la imagen se predican por participación.

En efecto, la imagen es bondad y es buena por la participación del sumo Bien y de la suprema Bondad de la que es imagen; es también eterna y la eternidad por la participación de Aquel eterno y de la Eternidad por la que ha sido formada; del mismo modo la imagen es omnipotencia por la participación de aquella Omnipotencia por la que ha sido creada y hacia la cual habrá de retornar –pues si la naturaleza humana no hubiera pecado y hubiese estado adherida inmutablemente a Aquel que la había creado, evidentemente sería omnipotente–. Pues todo lo que quisiera que se hiciese en la naturaleza de las cosas, se haría necesariamente, puesto que sin duda no querría que se hiciese otra cosa fuera de lo que comprendiera que su Creador quisiera que se hiciese; por otra parte, conocería totalmente la voluntad omnipotente e inmutable de su Creador –si estuviera completamente adherida a Él [778C] y no lo abandonara con el fin de no llegar a ser desemejante a Él–, y todas las demás propiedades que, con un recto criterio, pueden conocerse, pensarse o predicarse de Dios y de su imagen.

N. Por consiguiente, si el conocimiento perfecto de sí misma y del creador se encontraba en la naturaleza humana antes del pecado, ¿qué tiene de particular si de ella se entiende con razón que poseía la ciencia plena de las naturalezas semejantes a ella –como son las sustancias celestes– y de las naturalezas inferiores a ella –como es este mundo con todas sus esencias que caen bajo el intelecto–, y que todavía posee hoy potencialmente este conocimiento que se hace actual en los hombres más eminentes?

---

[156] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 585AD (CCCM 162, 1900 1931).

A. A los que conocen con claridad, estas conclusiones no serán cosa de admiración sino que le parecerán algo verdadero y verosímil.

*[Diferencia entre el conocimiento divino y el conocimiento humano]*

N. Una grande y verdadera gloria es para la naturaleza humana, incluso es una grande y verdadera gloria también para Aquel que quiso crearla de esta manera. Por lo cual, se debe tomar de modo semejante todo lo concerniente al entendimiento y al conocimiento humano [778D]. En efecto, de la misma manera que la Sabiduría creadora[157] –que es el Verbo de Dios– ve antes de que llegaran a existir todas las cosas que han sido creadas en ella, y la visión de estas cosas que antes de llegar a existir han sido vistas es la esencia verdadera e inmutable y eterna, así también la sabiduría creada [779A] –que es la naturaleza humana–, conoció antes de que llegaran a existir todas las cosas que habían sido hechas en ella, y el conocimiento de estas cosas que antes de llegar a existir fueron conocidas, es la esencia verdadera e inmutable.

Además, justamente se entiende que el concepto de la Sabiduría creadora es la esencia primera y causal de toda criatura; en cambio el concepto de la sabiduría creada subsiste como segunda esencia y derivada de la noción superior. Y lo que dijimos de la esencia primera y causal, constituida en el concepto de la Sabiduría creadora, y lo que dijimos de la segunda esencia como efecto, que convenientemente se afirma que subsiste en el alma humana, se debe entender de modo semejante de todas las propiedades que se distinguen y conocen sin duda sobre la esencia de toda criatura. Evidentemente, todo lo que se constituye en la inteligencia humana sobre las sustancias de las cosas, [779B] el análisis recto de la naturaleza declara que procede del conocimiento de la Sabiduría creadora mediante la sabiduría creada[a]. Por lo cual podemos resumir brevemente todas las conclusiones que queremos demostrar del siguiente modo: de la misma manera que el conocimiento constitutivo[158] de todos los seres, que el Padre creó en su Hijo unigénito, es la esencia de ellos y de todas las propiedades que se conocen naturalmente en torno a ella, así también el conocimiento de todos los seres que el Verbo del Padre creó en el alma humana, es la esencia de estos seres y de todas las propiedades que se disciernen naturalmente en torno a ella. Y de la misma manera que el conocimiento divino precede a todos los seres y es todos los seres, así también el conocimiento intelectual del alma [779C] precede a

---

[157] Eriúgena, *Periphyseon*, III, 678AB (CCCM 163, 2424 2429).

[a] [Se constituyen acerca de las esencias, evidentemente, las especies sensibles, las cantidades, las cualidades, los lugares, los tiempos y las demás propiedades semejantes, sin las cuales la esencia no puede ser conocida como ser].

[158] Eriúgena, *Periphyseon*, III, 632D (CCCM 163, 580).

todos los seres que conoce y es todos los seres que previamente conoce, de modo que todos los seres subsisten causalmente en el pensamiento divino, en cambio en el pensamiento humano subsisten a modo de efecto.

No[159] que –como hemos dicho frecuentemente– una sea la esencia en el Verbo y otra en el hombre, sino que una e idéntica esencia subsiste de un modo en las causas eternas y de otro modo es vista en los efectos.

No que –como hemos dicho frecuentemente– una sea la esencia de todos los seres en el Verbo y otra en el hombre, sino que la mente ve una única e idéntica esencia, subsistente de un modo en las causas eternas y de otro modo conocida en sus efectos.

En las causas eternas supera todo conocimiento, en los efectos se conoce sólo que existe a partir de estas propiedades que se consideran en torno a ella, pero en ambos casos no está permitido conocer su esencia a ningún entendimiento creado. En efecto, si pudiera ser conocida[160], no expresaría completamente la imagen de su Creador del que se conoce sólo su existencia por los seres de los que es Principio, Causa y Creador, pero el conocimiento de su esencia escapa a todo sentido y entendimiento [779D].

*[De cómo la creación de ninguna criatura precede la creación del hombre, sino que la creación del hombre precede por dignidad y por el conocimiento la creación de toda criatura. La creación del ángel y la creación del hombre fueron hechas de modo simultáneo]*

A. Así pues, ninguna criatura sensible o inteligible precede a la creación del hombre ni por el lugar, ni por el tiempo, ni por dignidad, ni por origen, ni por la eternidad, ni absolutamente por ningún modo de precedencia. Ahora bien, la creación del hombre precede a todos los seres que han sido creados con ella, en ella, y por debajo de ella, tanto por su conocimiento como por dignidad, pero no por el tiempo o por el lugar; pero ha sido creada conjuntamente con estos seres a los que es igual por la dignidad común de la naturaleza –esto es, a las esencias celestes–. En efecto, también ella es partícipe de la esencia celeste [780A] e intelectual. Sin duda alguna, de la esencia angélica y humana está escrito[161]: "Dios, quien creó los cielos en su entendimiento". Como si abiertamente hubiera dicho: Dios, quien hizo los cielos inteligibles.

Por lo cual, si el hombre ha sido cocreado sustancialmente con las esencias angélicas, es difícil de entender cómo todos los seres sensibles e inteligi-

---

159 Ver, más arriba, 770C.

160 Eriúgena, *Periphyseon*, II, 585BC (CCCM 162, 1900-1931); IV, 771BC; *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxvi, 11 13 (SC 180, p. 128; PL 122, 302C).

161 *Salmos,* 135, 5.

bles han sido creados en él. Pues es evidente que no es razonable que por una parte tenga el principio de su creación simultáneamente con las virtudes celestes, y por otra éstas hayan sido creadas en él.

N. Si examinas atento y con profundidad la recíproca cópula y unión de las naturalezas intelectuales y racionales, te darás cuenta inmediatamente que la esencia angélica subsiste en la humana y la humana en la angélica. Sin duda, en todo objeto inteligible[162] que el entendimiento conoce de un modo perfecto, [780B] se hace ese objeto y llega a ser uno con él. Tan emparentadas estarían la naturaleza humana y la naturaleza angélica –y se habría realizado si el primer hombre no hubiera pecado– que ambas naturalezas habrían llegado a ser una sola cosa[a]. Y el ángel se crea en el hombre mediante el conocimiento del ángel que subsiste en el hombre, y el hombre se crea en el ángel mediante el conocimiento del hombre que subsiste en el ángel. Pues como he dicho[163]– quien conoce perfectamente, llega a crearse en lo que conoce. Así pues, la naturaleza intelectual y racional angélica ha sido creada en la naturaleza intelectual y racional humana, de la misma manera que también la naturaleza humana ha sido creada en la angélica; y se crea mediante un conocimiento recíproco por el que el ángel conoce al hombre y el hombre conoce al ángel. Y no tiene nada de particular. Pues también nosotros cuando dialogamos examinando un tema, nos creamos recíprocamente entre nosotros mismos. Ciertamente, cuando [780C] conozco lo que tú conoces, llego a ser tu conocimiento, y de un modo inefable me convierto en ti. De modo semejante, cuando tú conoces perfectamente lo que yo conozco claramente, tú llegas a ser mi propio conocimiento, y de los dos conocimientos se produce uno solo, por el hecho de que conocemos de un modo cierto e indudable los dos conocimientos aunados por una sola forma. Verbigracia[164] –por poner un ejemplo sacado de los números– tú conoces que el número seis es igual que sus partes, y yo lo conozco igualmente y conozco que tú lo conoces, como tú conoces que yo lo comprendo. Nuestros dos conocimientos llegan a ser uno, aunados por la forma del número seis, y por esto también yo soy creado en ti y tú eres creado en mí. No somos distintos[165], puesto que nuestro entendimiento no es distinto. Evidentemente, nuestra esencia verdadera y suma es el entendimiento informado por la contemplación de la Verdad. Ahora bien, que el entendimiento no sólo pueda conformarse a las

---

[162] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 449D 450A (CCCM 161, 327 330).

[a] [Y esto comienza a producirse ya en los hombres más eminentes, de los que las primicias figuran entre las esencias celestes].

[163] Ver, más arriba, 765CD.

[164] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, III, 655C 656C (CCCM 163, 1513 1551).

[165] San Ambrosio, *De Noe*, 4, 10 (CSEL 32, 1, p. 420, 4)

naturalezas coesenciales a él, [780D] sino también a las naturalezas inferiores, con tal de que las conozca o perciba amándolas, nos lo enseñan las palabras del Apóstol, pues nos enseña –como digo–, prohibiendo a nuestro entendimiento amar las formas sensibles, con estas palabras[166]: "No os conforméis a este siglo".

Por esta razón de conocimiento recíproco, se dice que tanto el ángel ha sido creado –no materialmente en el hombre como el hombre en el ángel. Y justamente se cree y se considera que el ángel no precede al hombre ni según la ley que preside la creación, ni por cualquier modo de anterioridad, [781A] aunque –como quieren muchos– la narración profética exponga primero la creación de la naturaleza angélica, y después la humana. Pues como dice San Agustín[167] en el libro undécimo *De civitate Dei*, no es creíble que la divina Escritura, en las obras de los seis primeros días inteligibles silenciara la creación de las virtudes celestes, sino que incluso en la línea primera del Génesis, donde está escrito[168]: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra", con el nombre de cielo manifestó la creación de esas virtudes celestes, o un poco más adelante, cuando dice[169]: "Hágase la luz y la luz fue hecha". Pues en ambos pasajes el citado Padre de la iglesia afirma que se manifiesta la creación angélica, y principalmente en el segundo. En el primer texto, bajo la denominación de cielo afirma[170] que se ha significado la creación de la criatura inteligible en la materia informe [781B] más que la formación especial de la naturaleza angélica; en cambio, el texto en el que está escrito "hágase y la luz y la luz fue hecha" reivindica, sin duda, que se ha descrito la formación de las esencias celestes, aunque haya introducido el sentido de otros, quienes afirman que en este precepto divino se alude a la constitución de una primera luz sensible y local en las partes superiores del mundo. Pero, sin embargo, es incompatible con ese sentido lo que dice[171] en su *Hexaemeron*. Por otro lado, el texto "y separó Dios la luz de las tinieblas y llamó día a la luz y noche a las tinieblas"[172] quiere que se entienda de dos modos. En efecto, o con el vocablo de luz se ha significado la formación de la criatura angélica en la especie propia y con el vocablo de tinieblas se ha

---

166 *Carta a los Romanos,* 12, 2.

167 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, ix (CCSL, 48, pp. 328 330; PL 41, 323 325).

168 *Génesis,* 1, 1.

169 *Génesis,* 1, 3.

170 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, viii, 16 (CSEL 28, 1, pp. 43 44; PL 34, 269); *De civitate Dei*, XI, xxxiii, 1 43 (CCSL 48, pp. 352 353; PL 41, 346 347).

171 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, xi xii, 23 25 (CSEL 28, 1, pp. 16 18; PL 34, 254 255).

172 *Génesis,* 1, 4 5.

significado la informidad precedente en el origen, no en el tiempo– de esa misma naturaleza aún imperfecta; o con la separación de la luz de las tinieblas se ha significado la escisión y la distinción [781C] de la parte angélica que se había adherido inmutablemente a su Creador, conocedora de su beatitud por el mérito de su obediencia, de esa otra parte que "no se mantuvo firme en la verdad"[173], sino que en castigo de su soberbia cayó en las tinieblas de la ignorancia de su futura caída y de su miseria eterna. Quien quiera conocer más ampliamente esta doble interpretación del muy divino maestro, lea con ardor y celo sus palabras en el *Hexaemeron* y en el citado libro *De civitate Dei*[174]. Y dado que los textos son extensos y están a la vista de todos, me ha parecido superfluo insertarlos en esta nuestra breve disertación.

A. Tienes razón. Efectivamente, las opiniones de los Santos Padres, sobre todo si han sido conocidas por muchos, no hay que intercalarlas, a no ser cuando lo exija una suma necesidad de consolidar los razonamientos; hay, sin embargo, que ofrecerlas por aquellos que [781D] al desconocer los razonamientos, se convencen más con los testimonios de autoridad que con razones. Pero yo quisiera conocer de ti por qué motivo se narra la creación angélica como en el primer día inteligible –esto es, en la primera ordenación de la contemplación profética–, y después, una vez interpuesta la creación del mundo sensible en la cuarta jornada, se introduce la creación humana en el sexto día. O para hablar más claramente, ¿por qué no se introduce el hombre en la primera [782A] presentación del relato bíblico en la creación de la creación de todas las criaturas, sino que el hombre es presentado al final del relato bíblico, después de haber repetido seis veces la operación creadora? Pues es evidente que no sólo la esencia angélica, sino también la esencia de las realidades sensibles parece preceder la creación humana por una cierta dignidad, por no decir temporalidad.

N. Precisamente en esto sobre todo se descubre muy claramente la dignidad de la esencia humana por encima de todo lo que existe. En verdad, se da a entender más claramente que la luz, que el hombre fue creado en todos los seres que se describen antes de su propia creación, aún más: que todas las cosas han sido creadas en él. Pues no por otra razón, en el vocablo de la luz no se describe abiertamente la creación de los ángeles,–sin duda, no está escrito: hágase el ángel, o hagamos al ángel, como expresamente está escrito[175]: "Hagamos [782B] al hombre"– a no ser que se entienda en la crea-

---

[173] *San Juan,* 8, 44.

[174] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, i, 3; iv, 9; ix, 23; II, viii, 16 (CSEL 28, 1, pp. 4-5; 7 8; 16 17; 43 44; PL 34, 247; 249; 254 255; 269); *De civitate Dei*, XI, ix (CCSL 48, pp. 328 330; PL 41, 323 325).

[175] *Génesis,* 1, 26.

ción de la luz que se significa no menos la creación del hombre que la del ángel.

*[La creación de la luz en relación al hombre]*

Ciertamente, si el hombre es partícipe de la creación de la esencia celeste, quién de los que contemplan recta y exactamente las naturalezas de las cosas no va a ver consecuentemente que han sido creadas en el hombre todas las cosas que se narran después de la creación de la luz; y no sólo según el conocimiento de ellos, sino también según las mismas realidades, principalmente[176] cuando ve sin duda alguna que este mundo sensible ha sido creado para el hombre, para que lo gobierne como un rey gobierna su reino y el señor su casa; y para que se sirva de él en alabanza de su Creador, sin someterse a ninguna parte de él, sino superándolo, sin necesitar nada de él, y rigiéndolo con su solo dominio. En efecto, el hombre, si no hubiera pecado, [782C] no sería gobernado entre los componentes del mundo sensible, sino que él gobernaría la totalidad del mundo enteramente sometida a él; ni se serviría de estos sentidos corporales del cuerpo mortal para gobernarlo, sino que lo gobernaría sin movimiento sensible alguno, ni local ni temporal; lo gobernaría con el solo conocimiento racional de las causas naturales e inscritas en él, con el facilísimo uso de su recta voluntad, de acuerdo con las leyes divinas; su gobierno sería eterno y sin error, bien en la administración de las partes del mundo, o en la administración de la totalidad. Pero si abandonando a su Creador, alejándose de la dignidad de su naturaleza, cayó en el error, considerado innoblemente entre las partes de éste, y corregido por la justicia divina, pagó las penas de su prevaricación.

*[Todos los seres que se narra que fueron creados en las obras de los seis días fueron creados en el hombre]*

Además, el hombre es presentado después de la narración de la creación del mundo sensible como una forma de recapitulación de todas las criaturas, para que se comprenda que todas las criaturas, que el relato bíblico cuenta que han sido creadas antes de él, [782D] están comprendidas íntegramente en él. Pues todo número mayor incluye dentro de él al número menor. Efectivamente, si se indicara abiertamente en primer término la creación del hombre en la narración de todas las naturalezas creadas sensibles e inteligibles, sería evidente que todos los demás seres cuya creación siguiera en el orden de la narración a la creación de éste, subsistirían fuera de su naturaleza. Ahora bien, dado que es presentado al final de todas las obras divinas, [783A] es manifiesto que todas las obras divinas subsisten en él y en él están comprendidas.

---

[176] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 2 (PG 44, 132C 133B; según la versión de Eriúgena, ed. Cappuyns, p. 212, 7 38). Cfr. Eriúgena, *Carmina*, II, iii, 21-22 (MGH, Plac III, p. 532).

*[Recapitulación en el hombre de la obra de los seis días]*

Y hemos dicho que las esencias celestes –esto es, las esencias angélicas– se encuentran en el hombre de dos modos: de un modo, por el que les es coesencial –esto es, cointelectual y corracional–, exceptuado lo que le impide este habitáculo del cuerpo mortal a raíz del pecado; de otro, por el que se penetran recíprocamente entre sí –por el conocimiento mutuo– la naturaleza angélica y la humana, de modo que el ángel es procreado en el hombre como hombre y el hombre es procreado en el ángel como ángel, unidos por un conocimiento recíproco e informados por la contemplación de lasimple verdad.

*[La creación del firmamento en el hombre]*

¿Qué diré de las obras de la segunda Jornada inteligible? ¿Acaso no reconocemos que en la esencia humana[177] ha sido creado el firmamento, esto es, la solidez de los elementos simples que ha sido colocada entre las aguas superiores de las causas primordiales [783B] y las aguas inferiores de la naturaleza corpórea y corruptible que varían, cambios que fluyen por la generación y la disolución en los tiempos y en los espacios? ¿Quién, al analizar con agudeza la naturaleza humana, no encuentra en ella los elementos universales del mundo?

*[La creación en el hombre de la tierra y de las aguas, de las plantas y de los árboles]*

¿Qué se ha de pensar de las obras del tercer día inteligible?[178] ¿Acaso no se reconocen en el hombre la estabilidad de la sustancia –significada con el vocablo de árida– y la inestabilidad de los accidentes cambiables –simbolizada por las fluctuaciones de las aguas– y la distinción natural de ambas propiedades separadas entre sí recíprocamente? Además, se enumera también entre los componentes de la naturaleza humana el principio vital que nutre, hace crecer y vivifica las diversas especies de las plantas y de los árboles.

*[Los tres modos de percepción del sentido externo]*

Y puesto que el primer día, en la creación de la luz ha sido creada, en consorcio con la naturaleza angélica, la parte principal del hombre que simboliza la luz más sublime [783C] –esto es, el entendimiento y la razón–, así en el cuarto día el orden de la narración bíblica introdujo, con razón, la creación de la segunda luz –esto es, la luz del sentido exterior, creado para recibir las formas, las especies, las cantidades y las cualidades de las realidades sensibles–. En efecto, el sentido exterior, intermediario de las realidades exteriores, aunque pertenezca propia y naturalmente al alma, sin embargo se

---

[177] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, III, 696C (CCCM 163, 3210 3213).

[178] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, III, 701C 702B (CCCM 163, 3436-3461).

atribuye al cuerpo, puesto que ejerce su facultad mediante los instrumentos del cuerpo. Así pues, en el cuarto día, la teoría profética de la creación de los seres establece hermosamente la creación del sentido que se le atribuye al cuerpo, compuesto de los cuatro elementos del mundo sensible.

*[I. La creación del sol en el hombre]*

Sin embargo, teniendo en cuenta que este sentido tiene tres modalidades, el primero de ellos es el que [783D] transmite sin ninguna ocasión de error las imágenes de las realidades sensibles al entendimiento de modo tan claro que el entendimiento, como juez, distingue muy claramente estas mismas imágenes con facilidad y sin ningún esfuerzo, eliminada toda ambigüedad. Este modo recibe el nombre de astro mayor de la visión. No engaña al entendimiento y como un sol esplendoroso, descubre todas las imágenes sensibles y las hace patentes a la razón.

*[II. La creación de la luna en el hombre]*

El segundo modo –que recibe el nombre de astro menor– es aquel [784A] por el que el entendimiento es engañado a menudo, dudoso y errático como en ciertas brumas nocturnas, de modo que no puede ofrecer fácilmente un juicio recto de las realidades que recibe a través del sentido. Ejemplos de este segundo modo son[179]: el remo que parece como roto en el agua, el rostro que parece vuelto al revés en un espejo, el movimiento de las torres, el eco que es denominado entre los griegos ἦχω, y mil imágenes de falsedades que están naturalmente adheridas a todos los sentidos corpóreos, a las que el veredicto del alma racional se afana muy ingeniosamente y de un modo muy trabajoso en distinguirlas de la imagen verdadera[a].

*[III. La creación de las estrellas en el hombre]*

El tercer modo es el que infunde en el entendimiento la multitud innumerable de las formas sensibles de múltiples modos y con gran abundancia, [784B] y cuando este modo recibe las innumerables imágenes consideradas de la naturaleza sensible, clasificadas según varios órdenes, como los coros de innumerables estrellas, es perturbado de tal modo por la afluencia de tal

---

[179] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, xxv, 52 (CSEL 28, 1, p. 417, 22; p. 418, 1; PL 34, 475 476); *Contra Academicos*, III, xi, 26 (CCSL 29, p. 50, 50 56; PL 32, 947); *Solilo quia*, II, vi, 10 (CSEL 89, p. 58, 10 13; PL 32, 889). Sobre el remo quebrado, ver: Eriúgena, *Periphyseon*, III, 725B (CCCM 163, 4423). Sobre el eco, ver: Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I, 56 (CSEL 83, 1, pp. 153-154; PL 8, 1083). San Isidoro, *Etymologiae*, XVI, iii, 4. Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, III, 39 40 (CCCM 50, p. 19; PL 122, 365B); *Periphy seon*, V, 914A.

[a] [Estas apariencias no se forman en la naturaleza de las cosas, sino que se forman en los sentidos y, a menudo, engañan al entendimiento y lo hacen errar, puesto que aprueba como verdaderas las apariencias que son falsas].

multitud de imágenes que apenas o nunca puede hacer juicios sobre ellas sin cometer algún error, pero intenta por medio de ciertas argumentaciones presentar afirmaciones de alguna manera semejantes a la verdad y como si fueran verdaderas, a partir de estas incertidumbres. Y no siempre diserta del mismo modo, partiendo de razones muy frágiles y no sólidas, de las realidades sensibles: extrae algunas opiniones, unas veces bastante claras y cercanas a la verdad, otras veces más oscuras y bastante alejadas de la verdad, y otras muy oscuras y muy alejadas de la verdad. Por lo que este tercer modo de percibir es significado por los diversos resplandores de las estrellas [784C]. Así pues, estos tres modos de percepción están constituidos y basados en tres órdenes de los astros celestes. En efecto, como el papel que el sol desempeña en el mundo, así es el primer modo del sentido, dotado de una certeza clarísima y que no engaña los sentidos en el hombre; como el papel que la luna juega en el mundo, corresponde al segundo modo del sentido, esto es, el papel de la imagen ambigua, dotada de una luz titubeante para el entendimiento que la percibe; el papel que las estrellas juegan en el mundo, corresponde al tercer modo de sensación, esto es, en cuanto que lleva las incomprensibles e imperceptibles cantidades de imágenes producidas a partir de las innumerables e incomprensibles especies de los objetos corporales.

Y no te extrañes de que las realidades menores –esto es, las que se consideran en la naturaleza humana– sean significadas mediante las mayores –esto es, por los cuerpos celestes–. En efecto, la verdadera razón nos enseña, sin duda, que un hombre[180], y especialmente uno solo, es mayor que todo el mundo sensible, no por la cantidad de las partes, sino por la dignidad de su naturaleza racional. Pues [784D] como enseña el santo padre Agustín[181], si es mejor el alma de un gusanillo que el cuerpo solar que ilumina todo el mundo –evidentemente la vida más ínfima, sea lo que sea, se antepone por la dignidad de su esencia al cuerpo primero y más precioso–, ¿qué hay de particular si cada uno de los cuerpos de todo el mundo son pospuestos al sentido humano? Evidentemente, en primer lugar, por aquella razón por la que se antepone la causa natural a los efectos que se producen naturalmente debido a ella.

*[Los sentidos corpóreos y las naturalezas sensibles]*

Con entera certeza, [785A] ningún sabio duda que las naturalezas sensibles han sido hechas por el sentido, pero no los sentidos por las naturalezas sensibles. Además, quien juzga, debido a la dignidad de su naturaleza, es

---

[180] Cfr. Gregorio de Nisa, *De imagine*, 3, Titulus; PG 44, 133C; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 212, 39).

[181] San Agustín, *De duabus animabus*, IV, 4 (CSEL 25, p. 55, 4 12; PL 42, 96, al sentido); *De vera religione*, LV, 109 (CCSL 32, p. 257, 38-40; PL 34, 170, al sentido).

antepuesto con buen criterio a lo que es juzgado. Por otra parte, para nadie que analiza correctamente las naturalezas de las cosas es dudoso que los sentidos juzgan sobre las naturalezas sensibles, pero no las naturalezas sensibles sobre los sentidos. Añádase a esto que el sentido solamente está constituido y formado en una sustancia vital por la que el movimiento de la vida es muy manifiesto; en cambio las naturalezas sensibles, en cuanto que son cuerpos, al ocupar el lugar ínfimo en las criaturas, no demuestran siempre abiertamente el movimiento de la vida. En efecto, hay algunas naturalezas sensibles en las que, o apenas aparece el movimiento vital, o no aparece nunca. Finalmente, ninguna naturaleza sensible es la vida, aunque sea evidente que es movida por la vida; en cambio la naturaleza enseña que el sentido no sólo vive, sino también [785B] que es sustancialmente la vida. Y si la cantidad y la magnitud de la masa corpórea es alabada en las realidades sensibles, más digna de alabanza es la cantidad y la magnitud de la potencia que ha sido establecida en los sentidos. Contempla[182] cuán grande es el poder en el sentido de los ojos para ver los espacios infinitamente iluminados, para formar en él las diversas e innumerables imágenes de los cuerpos, de los colores, de las figuras y de las demás cosas cuyas imágenes penetran en la memoria a través de este sentido. ¿Qué dirás de la capacidad del oído? ¡Cuántas palabras que suenan a la vez y que discrepan entre sí es capaz simultáneamente de extraer el oído y de distinguir en sí mismo! Y de este modo, todo el que examine los demás sentidos contemplará sus capacidades maravillosas e inefables. De aquí se deduce que de la misma manera que las causas inteligibles de la totalidad creada [785C] en la medida que pueden ser conocidas han sido creadas en el entendimiento del hombre, así también las especies sensibles de la misma totalidad, sus cantidades y sus cualidades, en la medida que pueden ser percibidas constituyen las causas de su creación en el sentido del propio hombre y subsisten en él.

*[Otra división triple que ha sido producida semejantemente en el hombre]*

Ahora bien, dado que el sentido se encuentra naturalmente en el hombre, como también en los demás seres vivientes, precisamente por esto es susceptible de una nueva clasificación. En efecto, se atribuye a los peces del mar y a las aves del cielo en la quinta Jornada profética; y no sin razón, puesto que el sentido que en el quinto día se introduce en la naturaleza de las cosas está dividido en cinco partes. El día sexto se une a los seres vivientes de la tierra, y –según opino– con esta intención: porque es evidente que estos animales tienen con el hombre, que ha sido creado el sexto día, un parentesco mayor que el que poseen los animales que han sido producidos de la naturaleza de

---

[182] San Agustín, *De quantitate animae*, XIV, 24 (CSEL 89, pp. 159 160; PL 32, 1048). Ver, más arriba, 764AB.

las aguas. [785D] Así pues, el mismo hombre[183], cuya creación se manifiesta veladamente en las consideraciones previamente expuestas de la obra divina, dado que todos los seres citados se encuentran en él y con él no por un orden cronológico sino por la ordenación de las causas primordiales que fluyen en sus efectos, el hombre es formado claramente al final de la totalidad entera, por la repetición del seis tomada del relato bíblico, de modo que en este número no sólo se significaría la perfección de la naturaleza humana, sino que también se significaría en ella la creación de todos los seres que han sido explicados antes de ella, puesto que [786A] la Escritura dice[184]: "Y dijo Dios: hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra; que esté al frente de los peces del mar, de las aves del cielo y de las bestias, de cada una de las criaturas y de todo reptil que se mueve en la tierra. Y Dios creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó".

De donde en primer término hay que señalar que en la creación de todos los seres que son narrados desde el inicio de la criatura en los cinco días inteligibles citados, la unidad superesencial de la naturaleza divina y su inefable pluralidad –o como dice San Dionisio el Areopagita[185], la fecundidad de la Bondad suma– no están expresadas abiertamente[186], aunque en las palabras escritas "En el Principio, Dios hizo el cielo y la tierra"[187] se entiende, no inconvenientemente, que están significadas las personas del Padre y del Hijo; con el vocablo de Dios se significa al Padre, y con el de Principio, al Hijo. [786B] Y poco después es introducido el Espíritu Santo, cuando fue escrito[188]: "El Espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas". Y así se deja ver y se insinúa la propiedad de la Santa Trinidad en la creación de las causas primordiales. Se observa también que en las procesiones de las mismas causas hacia sus formas y especies, la Escritura recuerda la misma Trinidad: "Dijo Dios: hágase la luz"[189]; con el nombre de Dios, recuerda la Escritura al Padre; sin embargo con la palabra *dijo*, indica al Verbo unigénito y Supe-

---

[183] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, ii, 2 6; vii, 13 14 (CSEL 28, pp. 94 98, 102 103; PL 34, 296 299, 301); *De civitate Dei*, XI, xxx (CCSL 48, p. 350; PL 41, 343 344).

[184] *Génesis,* 1, 26 27.

[185] Cfr. Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XV, 9 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 58, 11; PG 3, 337C; PL 122, 1069B14); *De divinis nominibus*, I, iv y XIII, 3 (ed. B. Suchla, p. 113, 1; p. 229, 11; PG 3, 592A, 981A; PL 122, 1115A12, 1170C12). Cfr. San Agustín, *In Johannis evagelium tratatus*, XXXIII, ix, 50 (CCSL 36, p. 239; PL 35, 1588); *De duabus animabus*, XV, 24 (CSEL 25, p. 80; PL 42, 111).

[186] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 555C 556A (CCCM 162, 944 963).

[187] *Génesis,* 1, 1.

[188] *Génesis,* 1, 2.

[189] *Génesis,* 1, 3.

rinteligible del Padre, en el cual y por el cual creó todos los seres. Ahora bien, cuando dice[190]: "Y Dios vio que la luz era buena", se refiere al Espíritu Santo. Dios hace esto mismo el resto de los días inteligibles, cuando añade en todos[191]: "Y vio Dios que era bueno". Pero el día sexto, cuando es formado el hombre[192], entonces se anuncia previamente y con toda claridad, la unidad de la naturaleza divina y la pluralidad[193]; la unidad, al decir [786C] "Y dijo", de modo que se sobreentiende Dios –o como claramente han interpretado los Setenta[194]: "Y dijo Dios"–; por otra parte, con el verbo en plural –que es "hagamos"–, se expresan[195] las tres sustancias de una única esencia –o como quieren los latinos, al emplearlo con más frecuencia, tres personas de una única sustancia–. Y no sin razón. En efecto, allí donde se crea la imagen, allí se manifiesta más claramente el prototipo principal del cual es imagen. Ahora bien, dado que el hombre, en tanto que es uno, está compuesto de muchas partes –el hombre, pues, se compone de cuerpo, esto es, de materia sensible informada por la forma, y del alma, esto es, de sentido, de razón, de entendimiento y del movimiento vital–, se pregunta si ha sido creado a imagen de Dios en todas sus partes, o sólo según estas que se encuentran en él en su naturaleza más excelsa y super excelente. [786D] Explica, si te parece bien, qué opinas sobre este asunto.

A. Casi todos los comentaristas de la Santa Escritura hablan[196] sobre esta cuestión. Y en primer lugar manifiestan de modo unánime que el hombre, en cuanto que es cuerpo, no ha sido hecho a imagen de Dios. Ciertamente, Dios es incorpóreo y ninguna corporeidad se halla en Él o es accidente suyo. Ahora bien, si el hombre ha sido creado a imagen de Dios según el alma –esto es, según todas las partes que son conocidas en el alma– , o solamente según las partes más nobles, estas dos opciones han sido investigadas afanosamente por los hombres espirituales y se ha llegado a esta conclusión [787A]: el hombre sólo expresa la imagen divina según su parte más excelente –esto es, la parte inteligible–. Y esta parte más excelente se entiende

---

190 *Génesis,* 1, 4.

191 *Génesis,* 1, 10, 12, 18, 21, 25.

192 Gergorio Niseno, *De imagine*, 6 (PG 44, 140BC; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 215, 3 6). San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, xix, 29 (CSEL 28, 1, pp. 84 86; PL 34, 291 292); *De Trinitate*, VII, vi, 12 (CCSL 50, p. 266, 140 146; PL 42, 946).

193 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, ii, 3 (CSEL 28, 1, p. 171, 11; PL 34, 339).

194 *Génesis,* 1, 26.

195 Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 567BC, 613AC (CCCM 162, 1302 1312, 3023 3052).

196 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, xx, 30 (CSEL 28, 1, p. 86; PL 34, 292); *De Trinitate*, XII, vii, 12 (CCSL 50, p. 366, 70 85; PL 42, 1004 1005). Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, III, vi, 19 21 (SC 180, p. 232; PL 122, 321A).

bajo tres aspectos: en el entendimiento, en la razón y en el sentido interior; de los tres hemos intercalado muchas consideraciones en los libros anteriores[197]. Evidentemente, la vida por la que el cuerpo es administrado y por la que es evidente que el alma humana participa de la vida nutritiva y del crecimiento que es atribuida a las plantas y a los árboles, y también el sentido exterior dividido en cinco partes, por el que el hombre es partícipe de los animales irracionales, aunque se entienda que pertenecen a partes del alma, sin embargo muchos sabios afirman que la imagen de Dios no se encuentra en ellos.

*[Repetición de los movimientos del alma para que brillen más claramente]*

Pero cuando la razón examina con profundidad y diligentemente el alma humana, la descubre de una naturaleza simplicísima; la descubre toda entera [787B] como una totalidad homogénea que subsiste totalmente en ella misma, y que de ninguna manera se muestra desemejante a sí misma en ninguna de sus partes, ni inferior a sí misma, ni superior en ninguno de los componentes que se entiende que se hallan esencialmente en ella. Toda ella gobierna[198] su cuerpo, lo nutre, lo hace crecer; toda ella percibe en los sentidos, toda[199] ella recibe las imágenes de las realidades sensibles, toda ella subsiste en los números registradores[a], toda ella subsiste en los números introductores[b], toda ella subsiste en los números recordadores[c], subsiste toda entera en toda la memoria, toda por encima de la memoria entera, bien sea de las realidades sensibles, o de las realidades inteligibles. Y por ello no se distingue en el alma humana una diversidad de sus componentes –si se puede decir que hay partes en el alma–, sino una diversidad de funciones y de movimientos –sin duda, sus movimientos son sus partes– [787C] que constituyen las diversas facultades cognoscitivas en el alma. El alma[200] constituye en sí misma una totalidad homogénea e indivisible; pero sus movimientos[d] se significan con diversas denominaciones. El alma se llama entendimiento, o mente, o ánimo, cuando gira con un movimiento contemplativo alrededor de

[197] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 569B 570C, 572C 579A (CCCM 162, 1359 1399, 1469 1668).

[198] San Agustín, *De immortalitate animae*, XVI, 25 (CSEL 89, pp. 127 128; PL 32, 1034).

[199] San Agustín, *De musica*, VI, vi, 16 vii, 18 (PL 32, 1171 1172). Eriúgena, *Periphyseon*, III, 731B 732A (CCCM 163, 4690 4735).

[a] [los números que reciben las primeras imágenes de las naturalezas sensibles].

[b] [los que las introducen].

[c] [los que encomienda a la memoria].

[200] San Isidoro, *De differentiis*, II, 97 (ed. F. Arevalo, Roma, 1802, pp. 96 97; PL 83, 84BC).

[d] [a los que se llama también números psíquicos porque están en el alma].

su Creador que excede su propia esencia y el conocimiento que tiene de toda criatura; se llama razón cuando investiga como en un segundo movimiento natural las causas de los seres; se llama sentido interior cuando las encuentra, las separa y las define; y recibe la denominación de sentido externo cuando recibe las imágenes de las realidades sensibles a través de los sentidos de los órganos corporales,

| | |
|---|---|
| no que ella sea sustancialmente el sentido externo, sino que percibe por él las formas y las especies de las realidades sensibles. | no que el sentido externo sea sustancialmente el alma, sino que percibe por él las formas y las especies de las realidades sensibles. |

En efecto, hay una gran diferencia entre la naturaleza simple [787D] del alma y la variedad múltiple de los órganos corporales. Así, cuando el alma gobierna al cuerpo nutriéndolo y haciéndolo crecer, mereció ser llamada movimiento vital en tanto que ella es de una esencia totalmente simple e indivisible, y no es menor en sus funciones[201] menores, ni mayor en las mayores, ni es máxima en sus más importantes funciones, sino que en todas es igual a sí misma, como afirma el gran [788A] Gregorio Niseno[202] en el Sermón titulado *De imagine*.

Partiendo de esto, se da a entender que toda el alma entera ha sido creada a imagen de Dios, porque toda ella entera es entendimiento que conoce, razón que examina y analiza, sentido que percibe y vida que vivifica. Por otra parte, nosotros conocemos que el alma humana ha sido creada a imagen de Dios muy especialmente de dos modos. Primero[203], que de la misma manera que Dios se difunde por todos los seres que existen y no puede ser comprendido por ninguno de ellos, así también el alma penetra en todo órgano de su cuerpo y sin embargo no puede ser limi
corporal; y un segundo modo, que de la misma manera que de Dios sólo se predica la existencia y de ningún modo puede definirse su esencia, así también se conoce la existencia del alma humana, pero ni ella misma ni ninguna otra criatura conoce su esencia como explica el citado Gregorio [788B] en el capítulo undécimo del Sermón mencionado, al separar los sentidos corpóreos de la naturaleza del alma y al asegurar que el alma es incomprensible, dice[204]: "Así pues, ¿qué es el espíritu, según su naturaleza, que se comunica

---

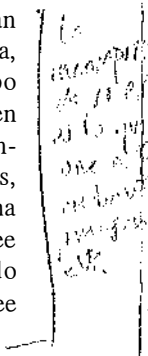
[201] San Agustín, *Epistulae*, Epist. 166, 4 (CSEL 44, pp. 550 441; PL 33, 721 722). Eriúgena, *Periphyseon*, III, 729C (CCCM 162, 4614 4617).

[202] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 14 15 (PG 44, 173D 177C; seún la versión de Eriúgena, 15 16, ed. M. Cappuyns, pp. 230 231).

[203] Claudianus Mamertus, *De statu animae*, III, 2 (CSEL 11, p. 155, 8 13; PL 53, 761B).

[204] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 11 (PG 44, 153C 156B; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 220, 46; p. 221, 30).

en sí mismo por las facultades de los sentidos y recibe el conocimiento convenientemente mediante cada uno de ellos de las realidades que existen? Pues no pienso que ningún sabio dude de que el espíritu es algo distinto a los sentidos. En efecto, si se identificara con las facultades sensitivas, tendría la afinidad solamente con las operaciones de acuerdo con un sentido, puesto que ella es simple y en lo simple nada se considera diverso. Ahora bien, comparadas todas la facultades sensitivas, se ve que una cosa es el tacto, y otra el olfato, y de modo semejante sucede con las otras facultades, sin que se dé ninguna confusión entre ellas, dado que el espíritu está presente en cada una de ellas de un modo igual y apropiado, por lo que es necesario [788C] admitir que el espíritu tiene una naturaleza distinta de los sentidos, a fin de que no se confunda la diversidad inherente a la naturaleza sensible con la simplicidad de la naturaleza inteligible. "¿Quién conoció el espíritu del Señor?", dice el Apóstol[205]. Yo, por mi parte, además de esto pregunto: ¿quién ha conocido su propio espíritu? Quienes fijan la naturaleza de Dios entre los objetos que se hallan bajo su comprensión, que digan si se han conocido a sí mismos, si han conocido la naturaleza de su propio espíritu. ¿Es quizás algo totalmente divisible y compuesto? ¿Cómo es lo inteligible en la composición? O, ¿cuál es el modo de composición de los diversos géneros? ¿Es simple y no compuesto? ¿Cómo puede dividirse en múltiples facultades sensitivas? ¿Cómo se encuentra lo diverso en la simplicidad? ¿Cómo la simplicidad se encuentra en la diversidad? Ahora bien, para conocer la solución de estas cuestiones de las que se duda, recurro a la misma palabra de Dios: "Hagamos, pues [788D] –dice[206]–, al hombre a imagen y semejanza". Es imagen propiamente, en tanto que no se aparta de ninguna de estas propiedades que se conocen en el prototipo principal. Ahora bien, si se aparta en algo de la semejanza del prototipo principal, en ese aspecto no es imagen. Por consiguiente, dado que en estas propiedades que se examinan en torno a la naturaleza divina, existe la incomprensibilidad de su esencia, ¿no será [789A] necesario que quien logra toda la imagen del prototipo principal obtenga la imitación de éste? Pues si la naturaleza de la imagen comprendiera al prototipo principal, estaría por encima de toda comprensión; si se encuentra la contrariedad de las propiedades que son examinadas, el defecto es achacable a la imagen. Pero dado que nuestro espíritu –que ha sido creado según la imagen del Creador– escapa al conocimiento, posee una exacta semejanza respecto a Éste que subsiste por encima de él, dado que por sí mismo es incognoscible, su imagen, que es nuestro espíritu, posee la impronta de la Naturaleza incomprensible".



---

[205] *Carta a los Romanos*, 11, 34. *I Carta a los Corintios*, 2, 16.

[206] *Génesis*, 1, 26.

*[La formación de la materia por medio del espíritu]*

El mismo Autor, en el capítulo décimo tercero, dice[207]: "Dado que Dios es el Bien más bello y más excelente de todos, a quien miran todos los seres que anhelan el Bien, por eso decimos también que el espíritu ha sido creado así a imagen de lo más hermoso, puesto que [789B] participa de la semejanza del prototipo principal en cuanto que es conveniente que el espíritu permanezca en el bien. Pero si de algún modo estuviera fuera de él se vería despojado de la belleza de Aquel en el que se encontraba. Evidentemente, decimos que el espíritu es adornado por la semejanza a la belleza del Prototipo principal, que no tiene otra forma que la del objeto que se refleja en él. De acuerdo con esta misma analogía, juzgamos que la naturaleza material, gobernada por el espíritu, tiene una semejanza con él y que la propia naturaleza es adornada con la belleza que proviene de él, como si fuera un espejo de espejo, y que el espíritu sostiene lo material de la sustancia[a] y en ella se comprende y en torno a ella se considera su naturaleza propia[b]. Por tanto, [789C] si un factor se da por el otro, la misma unión se establece con una racionalidad conjunta de arriba abajo a partir del Bien verdadero por medio de todos ellos, dando la forma por medio de aquel factor que está por encima al que está por debajo[c]. Ahora bien, cuando se produce la destrucción de esta óptima connaturalidad y el factor superior fuera el que transgrede al inferior, o al contrario, entonces se constata la deformidad de la misma materia al ser abandonada por la naturaleza. En efecto, la materia por sí misma es una realidad sin forma e imperfecta, y debido a su falta de forma se altera y destruye la belleza de la naturaleza en la que es informada por el espíritu. Y así la distribución de la deformidad de la materia se produce a través de la naturaleza hacia el mismo espíritu, de tal modo que ya no considerarás la imagen de Dios en el carácter de la criatura. Pues el espíritu convertido como en un espejo vuelto al revés no presenta la forma de los bienes, impide [789D] que los resplandores de la luz del bien se reflejen en él, y no acapara en sí mismo más que la deformidad de la materia.

*[Sobre el origen del mal]*

Y de este modo se produce la generación del mal, provocada por la privación del bien. Bien es todo aquello que alcanza lo que propiamente tiene el Bien primero. Cualquier cosa que se produzca, fuera de aquella unión

---

207 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 13 (PG 44, 161C 164B; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 224, 11; p. 225, 17).

a [esto es, la sustancia material].

b [Dice esto porque la naturaleza se encuentra en torno a la materia, ya que la naturaleza anda como errante hasta que encuentre la forma con la que estabilice la materia].

c [esto es, mediante el espíritu se da forma a la naturaleza y por la naturaleza a la materia].

[790A] y semejanza que se encuentra en él, está totalmente privada de bien. Por consiguiente, si de acuerdo con la reflexión hecha, el bien único es el Bien que verdaderamente existe, el espíritu, por su parte, siendo creado a imagen del Bien, tiene que ser también él mismo bueno. Y la naturaleza que subsiste en el espíritu, es como cierta imagen de la imagen. Con esto se muestra que lo material nuestro está constituido y está comprendido, cuando es gobernado por la naturaleza, pero se disipa y desaparece cuando se separa del espíritu en el que subsiste y que lo comprende y se dispersa de la misma connaturalidad con el Bien. Ahora bien, esto se produce sólo cuando se da la inversión de la naturaleza, cuando el deseo no tiende hacia el Bien, sino que tiende a lo que está necesitado de lo que da la forma para poder existir. Es, pues, necesario que toda materia, que se halla privada de la forma propia, [790B] sea conformada a imitación de lo deshonesto y deforme". Y un poco más adelante, dice[208]: "Y por esto sobreviene a la razón la siguiente reflexión, por la que aprendemos en nuestro estado concreto de hombres que el mundo es gobernado por Dios y que nuestra vida material es gobernada por él, mientras que permanece en la naturaleza –esto es, en la imagen del espíritu–. Pero si esa nuestra vida material se apartara de la naturaleza, también sería apartada de la operación que se encuentra en ella por el espíritu".

*[Los tres componentes de la naturaleza humana]*

Por consiguiente, si uno examina atentamente las palabras del citado teólogo, a través de todo el texto del Sermón *De imagine*, encontrará la creación del hombre total, concretada en tres componentes: en el espíritu, en el movimiento vital –al que él llama unas veces vida corruptible, y otras vida material– y de la materia, de forma que se entienda que el hombre entero consta de alma, [790C] vida material, y de la materia. Y el espíritu en el que se encuentra toda la capacidad del alma, ha sido creado a imagen de Dios y como espejo del sumo Bien, puesto que la forma incomprensible de la esencia divina se encuentra en él de forma inefable e incomprensible. Por otra parte, la vida material cuya actividad se ejerce especialmente sobre la materia, y es denominada material porque está adherida a la mutabilidad de la materia –esto es, al cuerpo–, es una imagen del espíritu y –como él dice– el espejo de un espejo[209], de modo que el espíritu sea la forma que participa de la naturaleza divina, y por su parte, el movimiento vital –que también es llamado vida material– sea la forma que participa del espíritu y como una segunda

---

[208] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 12 (PG 44, 161D1; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 224, 21). Ver más arriba, 789B.

[209] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 12 (PG 44, 164C8 14; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 225, 26 30).

imagen, por la que el espíritu garantiza la especie a la materia. Y por una cierta razón debida a una consecuencia de la naturaleza humana, se dice, y no de manera inconveniente, que todo el hombre [790D] ha sido creado a imagen de Dios, aunque se entiende que la imagen subsiste propia y principalmente en el espíritu solo, en este orden: el espíritu recibe la causa de su formación de Dios, sin la interposición de ninguna criatura[210]; por su parte, el movimiento vital [791A] la recibe del espíritu, y finalmente la materia la recibe del movimiento vital, de modo que la materia sigue al movimiento vital, el movimiento vital al espíritu y el espíritu al mismo Dios; y este espíritu vuelto hacia Él guarda la belleza y la integridad de su naturaleza[211], pero alejado de Él se desvanece y se deforma a sí mismo y a las seres que están sometidos a él –me refiero a la vida material y a la materia–.

*[Sobre el movimiento vital]*

Pero el movimiento vital origina una cuestión no sin importancia. Pues se pregunta si pértenece a la sustancia del hombre o no. Si no pertenece, ¿por qué se llama la imagen de la imagen, esto es, la imagen del espíritu? Y, ¿por qué razón, mediante él, el espíritu da la forma a la materia? Por otro lado, si esa vida material se encuentra sustancialmente en el hombre, ¿por qué se manifiesta que el hombre consta sólo de alma y cuerpo? Y, ¿por qué, una vez liberada la materia, esa vida material no se conoce en nada ni en nadie? [791B] En efecto, no permanece en la materia que es abandonada ya de todo movimiento vital, cuando se la priva de la presencia sustancial de la vida –que es el alma–. Ni se reconoce que subsista en el alma, la cual después de haber regido al cuerpo no padece ningún movimiento respecto a la materia. Por lo cual –según opino y no sin razón– la causa del movimiento vital hay que ponerla en una cierta cópula y unión del cuerpo y del alma, por la que están adheridos recíprocamente entre sí; y por esa unión el cuerpo es vivificado y regido por el alma, ya vigilando, ya durmiendo, ya sea que el alma intente hacer algo en el cuerpo, ya se aparte de los sentidos y descanse en sí misma, como si se olvidara de su cuerpo; pero, sin embargo, ella no cesa de regirlo con un cierto silencio inefable, distribuyendo por cada una de sus partes y por todas ellas los alimentos con los que el cuerpo se nutre y es preservado [791C]. Y una vez separados el cuerpo y el alma, el movimiento vital perece completamente. En efecto, sólo vive al tener que mover algún cuerpo, es decir, si hay algún cuerpo que mediante él sea movido, puesto que el movimiento vital sólo subsiste como el movimiento del espíritu que rige al cuerpo; pero cuando el motor deja de mover, o de ser movido, el movi-

---

[210] San Agustín, *De vera religione*, LV, 113 (CCSL 32, p. 259; PL 34, 172). Eriúgena, *Peri physeon*, II, 531B (CCCM 162, 199 203).

[211] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, v, 10 (CSEL 28, 1, p. 9, 1 10; PL 34, 250).

miento desaparece totalmente en él. Pues el reposo de todo movimiento[212] es el término de lo movido o de lo que mueve. Así pues, cuando el alma deja de mover su cuerpo, todo el movimiento vital –esto es, toda la vida material– deja de existir. De ahí que el mismo bienaventurado Gregorio, en el capítulo XIV diga[213]: "Esta vida material y corruptible de los cuerpos, presentándose siempre en movimiento, tiene la capacidad de existir en cuanto que nunca está privada de movimiento. [791D] En efecto, de la misma manera que se muestra que un río, corriendo por su propio ímpetu, llena el lecho por el que el corre siempre a pesar de que el agua no permanece siempre en el mismo lugar, sino que la que está debajo se va, deslizándose, y la que está en la superficie fluye, así también lo material de esta vida se cambia como sometido a un movimiento y a un flujo continuo de estados contrarios, [792A] de tal modo que ya nunca puede detenerse y sustraerse al movimiento, sino que la imposibilidad de detenerse implica un incesante movimiento alternativo que lleva a estados siempre semejantes. Ahora bien, si en algún momento cesa el movimiento, también tendrá el reposo completo de su existencia", esto es, también dejará totalmente de existir.

*[Sobre el orden natural perturbado]*

Pero si tú quieres conocer que el espíritu no está encerrado en ninguna parte del cuerpo, en tanto que rige a todo el cuerpo con su presencia y se encuentra todo él en todas las partes del cuerpo que rige, escucha lo que dice el mismo autor en el mismo Sermón, en el capítulo XV[214]: "Nuestro Sermón había sido propuesto para mostrar que el espíritu no está retenido en una parte del cuerpo, sino que llega a todo él por igual, y consecuentemente, poniendo en movimiento la parte de la naturaleza que le está sometida. Hay, sin embargo, momentos en los que el espíritu sigue las inclinaciones naturales, convertido como en un servidor de ellas. En efecto, con frecuencia es la naturaleza del cuerpo la que da órdenes al espíritu y le impone la pena de lo que le entristece [792B] o el placer de lo que le alegra, de forma que es la naturaleza del cuerpo la que toma la iniciativa, o excitando el deseo de alimentos, o de cualquiera de estas cosas que según el placer satisfacen el deseo, sin embargo el espíritu, al recibir estos movimientos, exige con sus pensamientos las situaciones para proporcionar lo que es deseado por el cuerpo. Esto no sucede en todos los hombres, sino sólo en aquellos que están más

---

[212] Eriúgena, *Periphyseon*, I, 514B (CCCM 161, 3095 3098).

[213] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 13 (PG 44, 165A2 15; según la versión de Eriúgena, 14, ed. M. Cappuyns, p. 226, 3 12).

[214] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 14 (PG 44, 173D3 176B13; según la versión de Eriúgena, 15, ed. M. Cappuyns, p. 230, 3 29). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, III, 736AB (CCCM 163, 4925 4930).

dispuestos a ser esclavos de los instintos, los cuales, haciendo que la razón sea esclava de los deseos de la naturaleza, acarician servilmente con la ayuda de la mente el placer que se encuentra por medio de los sentidos corporales. Sin embargo, en los hombres más perfectos no sucede de esta manera. Pues, el espíritu tiene el poder sobre la razón y no padece sino que elige lo que es útil; y la naturaleza sigue inmediatamente las órdenes que da el espíritu. Ahora bien, dado que según la fuerza vital,la razón encuentra tres facultades distintas, [792C] la primera la nutritiva sin el sentido, la segunda la nutritiva y sensitiva pero libre de la operación racional, y la tercera racional y perfecta, y que penetra con todo su poder hasta encontrarse presente en las otras dos, aunque su posesión domine más en lo intelectual; a pesar de todo esto, que nadie opine que hay tres almas mezcladas en el ser concreto humano, consideradas en sus propias circunscripciones, hasta tal punto que juzgue que el alma humana es un conglomerado compuesto de muchas almas. Sino que ciertamente hay una sola alma verdadera y perfecta en la naturaleza, es la intelectual e inmaterial, que mediante los sentidos está unida a la naturaleza material. En cambio, todo lo material está sometido al cambio y a la mutabilidad. Si la materia participa de la fuerza vital que la anima, se moverá de acuerdo con el incremento de esa participación; pero si se aparta de la operación vital, llevará el movimiento a la corrupción. [792D] Así pues, la operación no se llega a realizar sin la esencia material del sentido, ni sin el sentido la capacidad intelectual".

*[El alma humana no se comprende ni en el interior ni en el exterior del cuerpo]*

En el capítulo décimo sexto repite las mismas ideas cuando dice[215]: "El espíritu no está contenido en ninguna de las partes del compuesto humano, sino que se halla por igual en todas y por todas, ni externamente las encierra, ni intrínsecamente está encerrado. [793A] En efecto, se dice que esto acaece en los recipientes o en otros cuerpos determinados que se hallan dispuestos unos dentro de los otros. La unión del alma intelectual con lo corporal implica una conjunción inefable e incognoscible, pues esta conjunción ni existe dentro del cuerpo –pues lo incorpóreo no se contiene en el cuerpo– ni

contiene | está contenido

en el exterior –pues lo incorpóreo no desempeña la función de recipiente–, sino que según un modo super racional e ininteligible el espíritu se acerca a la naturaleza y es considerado como adaptado conjuntamente en ella y en torno a ella, y no está colocado dentro de la naturaleza, ni la abarca. Ahora bien, no hay posibilidad de expresar ni de comprender el cómo, sino que sólo se puede decir que el espíritu actúa también de modo eficaz en tanto

---

[215] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 15 (PG 44, 177BC; según la versión de Eriúgena, 16, ed. M. Cappuyns, p. 231, 26 38).

funciona el orden propio de la misma naturaleza. Y si algún error acaeciera a la naturaleza, el movimiento de la inteligencia se bambolearía de acuerdo con él". Como si claramente dijera: [793B] si un órgano del cuerpo yerra en algo –esto es, es deficiente en algo– y tiene alterada la constitución natural en alguna circunstancia, entonces el movimiento de la inteligencia –esto es, el movimiento del espíritu– en esta parte que está corrompida en el órgano, se bambolea –esto es, no le es posible manifestar el poder de su gobierno–; no que el alma sea deficiente, sino que la parte alterada no puede recibir el poder del espíritu.

Por otra parte, dado que es necesario examinar la naturaleza humana con diligencia y sin distinguir sin vacilar qué ha sido creado en ella a imagen y semejanza de Dios –esto es, a la imagen semejante a Dios–, y qué dista en ella mucho de la semejanza de la imagen divina, nos agradó insertar las palabras del santísimo y sapientísimo Gregorio

dice, pues, [793C] en el capítulo XVII del Sermón *De imagine*[216]: "Retomemos

tal y como están en el capítulo XVII del Sermón *De imagine*, "Retomemos

una vez más la palabra divina: «Hagamos al hombre a semejanza nuestra»[217]. ¡Cuán mezquinas e indignas de la grandeza del hombre son algunas teorías de algunos filósofos, que para magnificar al hombre lo imaginaron entre estas cosas que se encuentran fuera comparándolo con este mundo, como si existiera en él! En efecto, afirman que el hombre es un microcosmos, que consta de los mismos elementos de los que se compone el universo. Pues quienes con tal nombre grandilocuente conceden tal elogio a la naturaleza humana, se han olvidado que ellos mismos hacen al hombre digno de alabanza según las propiedades comunes al mosquito y al ratón. En estos animalillos se halla también la combinación de los cuatro elementos, puesto que en cada uno de los seres existentes corporales, sin excepción, se hallan los cuatro elementos en una proporción [793D] más o menos grande, y ninguno de los seres que participan la naturaleza sensible puede existir sin el concurso de los cuatro elementos. Así pues, ¿qué nobleza ha de considerarse que posee el hombre constituido como la huella y semejanza del universo, una vez que pasado el cielo, transformada la tierra y pereciendo todos los seres que están comprendidas en ellos, desaparezca aquello que los contiene a todos? [794A] ¿En qué se halla la grandeza humana según el pensamiento eclesiástico? No se encuentra en la semejanza con el mundo creado, sino en que el hombre ha sido creado según la imagen del Creador de la naturaleza.

---

[216] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 16 (PG 44, 177D-185D; según la versión de Eriúgena, 17, ed. M. Cappuyns, p. 232, 5; p. 236, 9).

[217] *Génesis,* 1, 26.

Y preguntarás con motivo cuál es la razón de la imagen. ¿Cómo se asemeja lo corporal a lo incorpóreo? ¿Cómo lo temporal a lo eterno? ¿Cómo se asemeja a lo inmutable lo que por el contrario es mutable? Y, ¿cómo se asemeja lo que es pasible y corruptible a lo impasible e incorruptible? ¿Cómo se asemeja a lo puro, libre de toda maldad lo que cohabita con ella y en ella se convierte? Mucha distancia hay entre el espíritu que es el prototipo principal y aquel que ha sido creado según la imagen. Ciertamente, la imagen, si ha tenido semejanza al prototipo principal, es denominada propiamente también imagen. Pero si la imagen dista de aquello que se ha propuesto para ser imitado, es una cosa distinta, y aquello no es la imagen del prototipo". [794B] Por consiguiente, ¿cómo el hombre, mortal, pasible y algo que falla, es la imagen del Creador inmortal, incorruptible y eternamente existente?

Ahora bien, la verdadera razón y causa de esto la conoce claramente aquella que es verdaderamente la Verdad. En cambio, nosotros, en la medida que aprendemos haciendo investigaciones con ciertos análisis y opiniones sobre la verdad, exponemos lo siguiente sobre las cuestiones tratadas: ni las palabras divinas mienten al decir que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, ni la miseria de la naturaleza humana –hasta la infelicidad– se asemeja a la bienaventuranza de una vida impasible. Es, pues, necesario que de las dos opciones se confiese una, si uno relaciona con Dios la naturaleza humana: o que lo pasible es divino, o que lo humano es impasible, de modo que en ambos casos la razón de la semejanza se comprenda en ambos. Pero si lo divino no es pasible, ni lo humano [794C] está exento de pasión, ¿qué otra vía queda para que digamos que la palabra divina es verdadera, sino afirmar que el hombre ha sido creado a imagen de Dios? ¿Acaso no vamos a acatar la Santa Escritura? Hágase un análisis, por tanto, sobre estas palabras que están escritas en relación con lo que nosotros preguntamos, para ver si es posible hallar el hilo conductor. Después dijo: "Hagamos al hombre", y en el "hagamos" en tales circunstancias, presenta esta interpretación: "Dios creó al hombre, lo creó según la imagen de Dios, los creó hombre y mujer"[218]. Así pues, se ha explicado ya incluso en el texto que tenemos delante, puesto que tales palabras han sido anunciadas previamente para rebatir la impiedad herética, de modo que al aprender que Dios unigénito creó al hombre según la imagen de Dios por ninguna razón separemos la divinidad del Hijo y del Padre, puesto que la Santa Escritura denomina a uno y a otro Dios, [794D] esto es, a Éste que lo creó y a Aquel a cuya imagen fue creado. Pero abandónese la exposición de este tema. Hay que reconducir la cuestión a su objetivo. ¿Cómo la Santa Escritura califica al hombre de semejante a Dios, si Éste es divino y bienaventurado, y el hombre es miserable? ¿Acaso

[218] *Génesis,* 1, 27.

no hay que interpretar las palabras con más diligencia? En efecto, encontramos que [795A] una cosa es lo que ha sido creado según la imagen y otra cosa lo que ahora se muestra en medio de la desgracia. Dice: "Dios creó al hombre, lo creó a imagen de Dios", la creación misma tiene su fin en la imagen de lo creado. A continuación hace la ἐπανάλημψιν, esto es, una añadidura, de acuerdo con la exposición, y dice: "hombre y mujer los creó". Yo considero que es conocido por todos, que estas palabras se entienden fuera del prototipo principal. Pues, como dice el apóstol[219]: "En Cristo Jesús no hay varón, ni hembra". Las palabras indican que el hombre está dividido en hombre y mujer. Así pues, ¿acaso la creación de nuestra naturaleza no es doble, una asemejada a Dios, y otra separada por aquella diferencia? En efecto, el sentido común manifiesta una interpretación de esta índole según la disposición de las palabras que fueron escritas: primero al decir que "Dios creó al hombre, [795B] lo creó a imagen de Dios". Y en segundo lugar sobre las mismas cosas que se han dicho, al añadir "hombre y mujer los creó", cosa que es ajena a lo que se entiende de Dios.

Yo, por mi parte, pienso que la Escritura Santa nos ha transmitido una doctrina magnífica y excelsa sobre estas cuestiones que se han expuesto. Esta es la doctrina: la humanidad es un punto intermedio entre dos realidades extremas, distantes recíprocamente entre sí, esto es, se encuentra en un punto intermedio entre la naturaleza divina e incorpórea y una vida irracional y propia de los animales. En la relación humana hay que considerar las dos realidades: una porción divina, racional e intelectual, que no admite la diferenciación de varón y hembra, y por otra parte la constitución corporal de lo irracional y la duplicación dividida en macho y hembra.

Ambos [795C] componentes se hallan absolutamente en todos los que participan la naturaleza humana. Pero hemos aprendido que según el orden del relato lo inteligible procede con anterioridad al orden que se hace presente por la generación humana, y que la comunidad y el parentesco con lo irracional se encuentra en el hombre como algo sobreañadido. En efecto, primeramente dice que "Dios creó al hombre a imagen de Dios", mostrando según lo ya expuesto –como dice el Apóstol[220]–, que Dios no se encuentra en el varón y en la hembra. En segundo lugar, deduce las propiedades de la naturaleza humana: que "los creó macho y hembra". Así pues, ¿qué aprenderemos de esto?

---

219 *Carta a los Gálatas*, 3, 28.

220 *Carta a los Gálatas*, 3, 28.

*[Orden de las palabras: todo lo que se alcanza por el conocimiento es bueno]*

Y que nadie me impute[221] llevar más lejos mis palabras de lo que propuse como punto de partida del razonamiento. Todo lo que nuestro conocimiento considera como bueno no es otra cosa que Dios tal como subsiste en su naturaleza, pero, aún más, Dios, cima de todo bien que existe más allá de lo que se conoce y se comprende, no crea la vida humana por otro motivo que por la bondad que Él mismo es [795D]. Y por esto, para la creación del movimiento de nuestra naturaleza, no mostraría sino una potencia imperfecta de su bondad, si de alguno de los bienes que Él posee privara al hombre de su participación por envidia. Sin embargo, la perfecta clase de la bondad divina se encuentra en esto [796A]: llevar al hombre de la no existencia a la generación y no privarlo de ninguno de los bienes. Ahora bien, dado que el catálogo de los bienes es numeroso, y no es fácil confeccionarlo numéricamente, por eso, con una expresión comprensiva, una frase que comprende todas las bondades dio significado a todas ellas: el hombre fue creado a imagen de Dios. Esta expresión es de tal índole, como si dijera: hizo a la naturaleza humana partícipe de todo bien. En efecto, si Dios es la plenitud de los bienes, el hombre, imagen de Él, tiene la semejanza al prototipo principal y la tiene en este que es la plenitud de todo bien. Por consiguiente, ¿no se encuentra en nosotros la forma de todo bien, de toda virtud y también todo lo que se puede conocer de mejor? En Él se halla del mismo modo lo que está libre de la necesidad de cualquier cosa, y lo que no está sometido a ninguna potencia natural –esto es, [796B] material–, sino que posee una voluntad capaz de por sí de obtener lo que desea. Pues[222] la virtud es una realidad espontánea y que carece de dueño. No puede ser virtud lo que es obligado y padece violencia. Así pues, si en todos se encuentra la imagen del prototipo principal que lleva consigo la huella de la belleza –evidentemente, si tuviera diferencia en algo, ya no sería semejanza, sino que la semejanza se muestra en todo porque no se distingue en el todo–, así pues, ¿qué clase de diferencia contemplaremos entre el propio Dios y el hombre semejante a Él? Veremos la diferencia en esto: Dios es increado, en cambio el hombre subsiste por la creación. Ahora bien, la diferencia de esa propiedad produce, a su vez, consecuentemente la diferencia de otras propiedades. En efecto, se concede que la naturaleza increada está absolutamente exenta de todo cambio y siempre se mantiene idéntica, en cambio la criatura no puede subsistir sin la mutabilidad [796C]. Pues el tránsito de la no existencia a la existencia es un movimiento y una mutación del no ser al ser del que ha sufrido la mutación de acuerdo con la voluntad divina.

---

[221] Cfr. Platón, *Timaeus*, 29d 30a.

[222] Platón, *De re publica*, X, 617e.

Y de la misma manera que el evangelio llama[223] imagen del César al carácter grabado de la moneda de bronce, por lo que nos enteramos que en la figura se encuentra la semejanza de lo grabado con César pero que tiene una diferencia en el sujeto, así también de acuerdo con la relación de las imágenes que son consideradas en la naturaleza divina y en la humana, al pensar en estas características en las que hay semejanza, encontramos la diferencia que se encuentra en el sujeto que se observa entre lo no creado y lo creado. Así pues, dado que lo no creado se mantiene ciertamente de modo idéntico, pero lo hecho por creación comenzó a ser con la mutabilidad y posee de manera congénita la tendencia al cambio, por eso quien conoce todos los acontecimientos [796D] antes de la generación de las criaturas, como dice el Profeta[224], abarca todo con su ser; más aún: siendo previamente conocedor con el poder de su presciencia sobre qué movimiento de la voluntad humana recaería la mutabilidad, por su potencia y capacidad, puesto que vio lo que habría de suceder, ejecutó sobre la imagen la diferencia según macho y hembra, diferencia que ya no contempla al prototipo principal [797A], sino que –como se ha dicho– está poseída en una naturaleza más cambiable. Sólo algunos que contemplan la verdad en sí y los que son servidores del Verbo conocen, sin duda, la causa de la división entre los sexos. Pero nosotros, en la medida de lo posible, sugiriendo la verdad expondremos por ciertas conjeturas e hipótesis lo que se nos presenta al espíritu, pero sin pronunciarnos definitivamente, como si se nos permite el ejemplo, en un ejercicio físico, propondremos a los fieles que escuchen nuestros pensamientos.

*[Aquel es Dios en su naturaleza]*

Por tanto, ¿qué pensamos de este problema? La expresión que dice[225]: "Dios creó al hombre", muestra toda la humanidad con una significación ilimitada. No se nombra aquí a la criatura de Adán, como la historia dice[226] en los textos siguientes, sino que el nombre se refiere al hombre creado en general. Así pues, ¿no se afirma que nosotros con esa denominación conjeturemos algo semejante a la naturaleza universal, dado que en la presciencia divina y en su potencia ha sido comprendida toda la humanidad [797B] en su primera creación? Pues no es lícito considerar que Dios haya creado nada indeterminado en los seres que fueron creados por Él, sino que cada uno de los seres que existen fueron circunscritos por la sabiduría del Creador según el límite y la medida. Así pues, de la misma manera que un hombre está delimitado por el volumen de su cuerpo y la medida de su sustancia es la mag-

---

223 *San Mateo,* 22, 19 21.

224 *Daniel*, 13, 42 (según la *Vulgata*).

225 *Génesis,* 1, 27.

226 *Génesis,* 2, 19-20.

nitud que acaba en la superficie del cuerpo, así pienso también que la plenitud total de toda la humanidad está abarcada como en un solo cuerpo por la facultad de presciencia de Dios. Esto lo enseña la frase[227]: "Dios creó al hombre, a imagen de Dios lo creó". Pues la imagen de Dios no se encuentra en una parte limitada de la naturaleza humana, como la belleza no existe en una u otra de las propiedades que se consideran en los seres dotados de belleza sino que la capacidad de ser imagen alcanza por igual a todo el género humano. Y esta es la señal: el espíritu se halla en todos los hombres por igual, [797C] mientras que todos tengan la capacidad de conocer y decidir y todas las demás facultades, a partir de las cuales la naturaleza divina se halla impresa en el hombre que ha sido creado según ella. De modo semejante, tanto el hombre que ha sido presentado después de la creación primera del mundo, como el hombre que surgirá después de la consumación de la totalidad, poseen la imagen divina. E igualmente llevan la imagen divina impresa en ellos mismos. Por eso un solo hombre sirve para describir la totalidad del género humano, puesto que en la potencia de Dios nada hay pasado ni futuro, sino que todo lo que es contemplado coexiste en un eterno presente que se contiene en la operación comprensiva de la totalidad. Así pues, toda la naturaleza humana, tanto la que surgió primeramente como la que surgirá al final, es una sola imagen del que verdaderamente existe; sin embargo, la distinción de género entre macho y hembra fue añadida posteriormente a la constitución de su formación". [797D]

*[Si el hombre no hubiera pecado, no existiría ni matrimonio, ni multiplicación de la naturaleza humana por mediación del macho y de la hembra, pues no habría existido ni macho ni hembra]*

En el capítulo décimo octavo del mismo Sermón, dice[228]: "Con la gracia de la resurrección no nos prometió otra cosa más que el restablecimiento de los que murieron anteriormente. La gracia que se ha de esperar es el regreso a la vida originaria, haciendo retornar de nuevo al Paraíso al que fue expulsado del mismo. [798A] Así pues, la vida de los reintegrados es la misma que la que tienen propiamente los ángeles; en efecto, el hombre antes de la caída era un cierto ángel. Por eso el retorno a nuestra vida originaria se asemeja a los ángeles. Sin embargo –como se ha dicho–, aunque no existan entre ellos las nupcias, las milicias angélicas se cuentan en millares de millares. Así lo narró Daniel[229] en sus visiones. Por tanto, si no se hubiera producido la perversión y la caída de nuestro estado de igualdad con los ángeles por el peca-

---

227 *Génesis,* 1, 27.

228 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 17 (PG 44, 188C 192A; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, 18, p. 236, 35; p. 237, 38).

229 *Daniel*, 7, 10.

do del primer hombre, tal vez no estaríamos necesitados de las nupcias para la multiplicación. En la naturaleza de los ángeles hay un modo de multiplicación, ciertamente inefable e ininteligible para los razonamientos humanos, pero dado que existe, ese mismo modo operaría en los que han venido a ser un poco inferiores a los ángeles[230], incrementando la humanidad en la medida prevista por el plan del Creador [798B]. Pero si alguno no concediera esta forma, preguntando el modo de generación de las almas, salvo que el hombre se encadene a la cooperación de las nupcias, responderemos que también nosotros adoptaríamos el modo de la sustancia angélica: como ellos y en una sola esencia existen miríadas infinitas y son contados innumerables. Efectivamente, al que pregunte cómo sería el hombre sin nupcias, responderemos con toda propiedad: como son los ángeles[231] sin nupcias. Pues la reintegración a su estado originario muestra que el hombre ha sido semejante a ellos antes de la prevaricación.

Y una vez más, después de que nosotros hemos señalado bien la distinción, se ha de volver a la cuestión anterior. ¿Cómo después de la creación de la image Dios realizó sobre la forma primitiva de la naturaleza humana la distinción entre macho y hembra? A esta pregunta respondo que es útil la teoría confeccionada antes por nosotros. Quien llevó todos los seres al ser, quien formó al hombre entero [798C] a su voluntad de acuerdo con la imagen divina, no estableció intervalos añadidos espaciadamente para las almas futuras, conociendo en su plenitud el número de almas que iba a producir, sino que en su plenitud conoció totalmente cada una de las naturalezas humanas mediante su presciencia y la honró en una excelsitud y en un reposo igual que a los ángeles. Ahora bien, dado que vio previamente en su facultad especulativa que la voluntad del hombre no se dirigía rectamente al bien, y con ello se apartaba de la vida angélica, con el fin de que la multitud de las almas humanas no disminuyera al perder el modo por el que los ángeles se multiplicaban en número, Dios conformó en la naturaleza humana un nuevo modo de multiplicación, una vez anulado el anterior de acuerdo con el pecado, implantando en la humanidad un modo de sucesión propio del animal irracional, en sustitución de la multiplicación angélica [798D]. De ahí que a mi me parezca también que el gran David, al dolerse de la miseria del hombre, lamentó la naturaleza humana con estas palabras: "El hombre, mientras estaba en el esplendor, no entendió" –llamando esplendor al honor que lo hacía igual que los ángeles–, por ello "ha sido comparado a los animales

---

230 *Carta a los Hebreos,* 2, 7.

231 *San Lucas,* 20, 34 36.

irracionales"[232]. Pues verdaderamente llegó a ser hecho bestial [799A] quien recibió esta generación animal por su inclinación a lo material".

N. Así pues, las palabras del gran Teólogo citado que has introducido parecen no manifestar otra cosa que esto: que entendamos que el hombre ha sido creado a imagen de Dios sólo en el espíritu y en las facultades naturales innatas de modo natural en él –y se encuentran en él la sabiduría, la ciencia, la capacidad de razonar, y las demás capacidades con las que se adorna el espíritu, expresando en él la semejanza a su Creador–, y que cada uno de los hombres sintética y sincrónicamente han sido creados en Aquel único hombre del que está escrito[233]: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza", y "en el que todos pecaron"[234]. Así pues, él solo fue todos los hombres, y en él todos fueron expulsados de la beatitud del Paraíso. Y si el hombre no hubiera pecado no padecería la división de su simplicidad en el doble sexo.

*[Después de la resurrección no habrá ni macho ni hembra]*

Y esta [799B] división en el doble sexo está privada totalmente de la imagen y semejanza de la naturaleza divina; y de ningún modo hubiera acaecido si el hombre no hubiera pecado, de la misma manera que de ningún modo habría después de la restauración de la naturaleza el retorno al prístino estado, el cual se manifestará después de la resurrección universal de todos los hombres. Por lo que, si el hombre no hubiera pecado[235], nadie nacería mediante la unión previa de los dos sexos, ni mediante semen alguno, sino que de la misma manera que la esencia angélica, siendo una sola, se ha multiplicado sintética y sincrónicamente en infinitas miríadas sin que medie ningún espacio temporal, así también la naturaleza humana, si hubiera querido guardar el mandato y lo hubiera guardado, irrumpiría sintética y sincrónicamente en el número de hombres conocido previamente por el Creador. Ahora bien, dado que Dios, que ni engaña ni se engaña, vio de antemano que el hombre abandonaría el orden y la dignidad de su creación, y ejecutó [799C] otro modo de multiplicación de la naturaleza humana por el que este mundo fuera recorrido con intervalos de lugares y de tiempos, para que los

---

[232] *Salmos,* 48, 13 y 21.

[233] *Génesis,* 1, 26.

[234] *Carta a los Romanos,* 5, 12. San Agustín, *De peccatorum meritis*, III, vii, 14 (CSEL 60, p. 141, 16; PL 44, 194); *De civitate Dei*, XIII, 14 (CCSL 48, p. 395; PL 41, 386). Cfr. Eriú gena, *De praedestinatione*, XVI, 3 (CCCM 50, p. 96, 70; PL 122, 419B); *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxxi, 32 56 (SC 180, pp. 170 174; PL 122, 310BD).

[235] Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxxi, 32 56 (SC 180, pp. 170 174; PL 122, 310BD).

hombres pagaran el castigo general de un delito general, naciendo de un semen corruptible como acaece en los demás animales.

*[Aquí se investiga sobre el cuerpo creado en la primera creación]*

Sin embargo, mientras se deducen estas consecuencias y otras muchas semejantes de los testimonios del citado autor[236], surgen por todas partes muchas otras cuestiones. Y la primera y más importante irrumpe con mucha fuerza y motivo. En efecto, si todos los hombres, no sólo los que existieron y existen sino también los que existirán, fueron creados sintética y sincrónicamente en aquel mandato divino que dice[237] "Hagamos al hombre", y si estos cuerpos corruptibles y mortales que nacen de un semen corruptible, mortal y material, han sido realizados externamente sobre la naturaleza humana, creada a imagen de Dios, por causa de la prevaricación [799D] –y por esto no existirían de ningún modo si el hombre no hubiera deshonrado y manchado la belleza de la imagen divina en la que fue creado–, no en vano se pregunta cómo la naturaleza humana ha sido hecha a imagen de Dios después de la primera creación; ciertamente, la segunda creación no fue hecha a imagen de Dios, sino que [800A] fue añadida por la razón ya dicha. ¿Acaso la primera creación no se encontraba en el alma sola, sin ningún cuerpo? ¿O se encontraba en el alma y a la vez en el cuerpo? Y si la creación se encontraba en el alma sola, ¿cómo ha sido llamado hombre, puesto que es evidente que el hombre es un compuesto de dos naturalezas, en verdad, de una inteligible según el alma, y de otra sensible según el cuerpo? Y yo no creo que una sola parte[238] del hombre haya sido creada entonces, de modo que por συνεκδοχικῶς –metonimia– entendamos lo que está escrito "Hagamos al hombre"[239], principalmente porque con esas palabras proféticas se narra la creación más plena y perfecta de todas las naturalezas. Ahora bien, si la primera creación se entiende justamente respecto al alma y al cuerpo –esto es, en el hombre total e íntegro , evidentemente hay que preguntar qué clase de cuerpo era aquel en la primera creación del hombre. Y sin lugar a duda, la verdadera razón proclama que este cuerpo, [800B] añadido por causa del pecado, no ha sido creado en la primera y natural conformación del hombre.

A. No se ha planteado esta cuestión de modo superfluo, y hay que examinarla y resolverla. Y dado que la has propuesto tú, tú deberás solucionarla.

---

236 Cfr. San Agustín, *Confessiones*, X, viii, 12, 10 12 (CCSL 27, p. 161; PL 32, 784).

237 *Génesis,* 1, 26.

238 Sobre esta figura, cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 560A (CCCM 162, 1074 1076); III, 706B (CCCM 163, 3630). Ver, más arriba, 744C.

239 *Génesis,* 1, 26.

Pues tal y como pienso, no propondrías de ninguna manera una cuestión que no pudieras solucionar.

N. Yo creo que el cuerpo que ha sido creado previamente en la primera creación del hombre, es espiritual e inmortal y es semejante al que tendremos después de la resurrección. En efecto, yo no puedo conceder fácilmente que el cuerpo fuera corruptible y material antes que se produjera la causa de la corrupción y de la materialidad –esto es, el pecado–, y sobre todo porque la razón enseña con toda claridad que si este mismo cuerpo que fue creado primeramente en la creación del hombre antes [800C] del delito, se transformó y se hizo corruptible después del pecado, no hubiera sido sobreañadido sino que se habría transformado inmediatamente de espiritual e incorruptible, en material y corruptible. Y con esto sería evidente que el testimonio de autoridad del citado maestro, esto es, de Gregorio el Teólogo, se pondría en tela de juicio. Y nada más lejos de esto. Sin duda, él afirma sin titubear que todo lo que ha sido creado a imagen de Dios en la primera creación del hombre permanece siempre de modo incorruptible, según la razón constitutiva del cuerpo y del alma. Pasando por alto ahora las profundas argumentaciones con las que afirma[240] sin duda que ni las almas han sido creadas antes de los cuerpos, ni los cuerpos antes que las almas, sino que todo el hombre ha sido creado sincrónica y sintéticamente en aquella decisión divina en la que se dijo[241] "Hagamos al hombre", y pasando por alto también que simultáneamente nace en el orden del tiempo en este mundo una segunda generación sobreañadida, [800D] en el capítulo XXVII del Sermón citado a menudo, explica, con toda profundidad y extensión, cómo incluso ahora después del pecado de la perversa voluntad de la naturaleza humana, también el cuerpo espiritual y natural, siempre inherente al alma y separado de ella, se distingue del cuerpo que ha sido sobreañadido por causa de la transgresión [801A].

Dice[242]: "Nuestra naturaleza humana no subsiste totalmente en el devenir y en el cambio. En efecto, si subsistiera de ese modo estaría condenada a no poseer jamás la menor estabilidad. Pero de acuerdo con un análisis más profundo, entre las propiedades que se hallan en nosotros hay alguna que se mantiene estable, sin cambio, y hay otras a las que le sobreviene la mutabilidad. El cuerpo, cual ciertos vestidos, vestido en las sucesivas etapas, cambia

---

[240] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 28 29 (PG 44, 229B 240B; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, pp. 252 256). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Joannem*, XXXVIII, 154 538 (CCSG 18, pp. 192 205; PG, 91, 1321D 1341C).

[241] *Génesis*, 1, 26.

[242] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 27 (PG 44, 225D 228B; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 251, 3; p. 252, 3). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, V, 872BD.

con el aumento o la disminución. En cambio, la forma permanece inalterable en sí misma a través de todas las metamorfosis, sin abandonar los signos de identidad que le son innatos por naturaleza desde el primer momento y aparece con sus características propias en todas las transmutaciones que se realizan según el cuerpo; pero es suprimida por el Verbo[a] la mutación que se produce por la enfermedad, que no es más que un accidente añadido a la forma [801B]. Pues como una máscara puesta sobre el rostro, la deformidad provocada por la informidad oculta la forma. Pero esta ausencia de forma, eliminada por el Verbo, como Neman el Sirio[243] o como los hechos que se narran en el Evangelio[244], el rostro oscurecido por la enfermedad reluce de nuevo en sus características propias por la curación. Así pues, en la semejanza del alma con Dios no se halla el flujo de la mutabilidad y del cambio, sino que se halla lo que permanece y es siempre idéntico en el compuesto humano. Y dado que las cualidades mutables del compuesto forman enteramente las diferencias que afectan a la especie, y el compuesto no es más que una mezcla de elementos –llamamos elementos a los cuatro constitutivos de la totalidad, de los que también consta el cuerpo humano–, necesariamente permanecen subsistiendo en el alma como la marca de un sello [801C] y no son ignorados por ella –a saber, el alma– los materiales que han servido para formar la marca del sello impresa. Pero en el momento de la resurrección el alma recibirá en sí misma de nuevo la forma y todo lo que se armonice con el carácter de la forma. Y todo lo que se armonice con el carácter de la forma impresa en el alma será lo que se había caracterizado en la forma desde el principio".

Así pues, ¿no ves con qué profundidad distingue entre la propiedad de la primera creación y estas otras que le han sido añadidas? En efecto, todo lo que es inmutable en los cuerpos humanos es propio de la primera creación. En cambio, todo lo que es perceptible en ellos de mudable y diverso, es sobreañadido y externo a la naturaleza humana. Ahora bien, universalmente en todos los cuerpos humanos es una e idéntica la forma común de todos y siempre se manifiesta fija en inmutable en todos. [801D] Pues las diferencias innumerables que se encuentran accidentalmente en la misma forma, le sobrevienen no de la naturaleza de la primera creación sino de las cualidades de las semillas corruptibles. Así pues, la misma forma espiritual es el cuerpo espiritual, creado en la primera creación del hombre. Y no hay duda de que lo que procede de la materia –esto es, lo que procede de las cualidades y cantidades de los cuatro elementos del mundo sensible–, juntamente con la

---

[a] [esto es, Dios].

[243] *II Reyes*, 5, 10 14.

[244] *San Lucas*, 17, 11 19.

forma cualitativa de la que hemos disertado en los libros anteriores, pertenecen [802A] a la composición del cuerpo añadido y de alguna manera superfluo.

Se entiende que el cuerpo material y externo es, no sin razón, como un vestido del cuerpo interior y natural. En efecto, cambia a través de los tiempos y de las edades, padeciendo aumento y disminución, aunque el cuerpo interior permanece de modo inmutable en su estado. Ahora bien, dado que también el cuerpo exterior ha sido creado y añadido por Dios, la grandeza de la bondad divina y su infinita providencia hacia todos los seres que existen no ha querido que perezca completamente y sea reducido a la nada, puesto que proviene de Ella misma y ocupa el último rango en las criaturas. Evidentemente, dado que todo lo que nace local y temporalmente para este mundo por medio de la generación no puede carecer de fin, en unos intervalos de tiempo interpuestos entre el principio del nacimiento a esta vida y el fin de la propia vida, bien sean esos intervalos mínimos –como días, horas, instantes–, o máximos –como [802B] siglos–, o intermedios –como edades y años–, puesto que así lo exigía la ordenación natural de las criaturas[a], era necesario que este cuerpo exterior y material se disuelva en los elementos de los que ha sido formado, pero no es necesario que perezca, porque provenía de Dios, permaneciendo siempre el cuerpo interior y manteniéndose inmutable en sus razones de ser, según las cuales ha sido constituido con el alma, en el alma, mediante el alma y a causa del alma.

Y dado que la forma del cuerpo material y corruptible permanece en el alma no sólo mientras él vive sino también después de su disolución y retorno[b] a los elementos del mundo, [802C] precisamente por eso el alma no puede olvidarse ni desconocer los componentes del cuerpo, incluso cuando estén diseminados entre los elementos. En efecto, aunque estos componentes han sido añadidos a la naturaleza humana a causa del pecado, sin embargo no pueden dejar de pertenecer a ella, puesto que han sido añadidos y creados por el mismo Creador de la naturaleza, y por esto han de ser llamados de nuevo, en la restauración del hombre, a la unidad de la naturaleza, cuando el alma reciba en el momento de la resurrección todo lo que le había sido añadido. Y esto es lo que dice el Maestro[245]: "Necesariamente, permaneciendo en el alma la forma como la marca de un sello impreso en ella, no siendo

---

[a] [todo lo que comienza a existir en este mundo, compuesto de los elementos del mundo, es preciso que se disuelva y perezca con el mundo].

[b] [puesto que la discusión entre el hombre rico y Abraham nos indica que la noción constitutiva del cuerpo continúa subsistiendo en el alma después de la muerte].

[245] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 27 (PG 44, 228B; según la versión de Eriúgena, ed. M. Cappuyns, p. 251, 22 23).

ignoradas por el alma las cualidades mutables, con el fin de que sean restauradas en su sello junto a la forma". Como si dijera: puesto que la forma –es decir, la noción [802D]– del sello descrito –esto es, del cuerpo exterior al que llama sello– permanece en el alma también después de la disolución del sello, a causa de aquella noción que el alma posee siempre, el alma no ignora los componentes del sello esparcidos entre los elementos, y en el día de la resurrección, en el sello –esto es, en el cuerpo– han de ser restaurados conforme a la forma del alma –que es el cuerpo interior–. Pues el cuerpo exterior y material es sello del cuerpo interior, en el que está expresada la forma del alma y [803A] por esto el cuerpo interior se llama razonablemente forma del alma. Y no pienses que estoy enseñando que hay dos cuerpos naturales en un solo hombre. En efecto, uno solo es el cuerpo que, combinado connatural y consustancialmente con el alma, se considera constitutivo del hombre como tal. El cuerpo material, sobreañadido, es considerado como el vestido mudable y corruptible del cuerpo verdadero y natural más bien que como un cuerpo verdadero. Lo que no permanece estable siempre no es verdadero[246]. Y como dice San Agustín[247], lo que comienza a existir no existía antes, y lo que deja de existir no existe ya más. De ahí se sigue que el cuerpo mortal, o corruptible, o material, o animal, que no existe de modo absoluto como una naturaleza simple sino que consiste en un conjunto de accidentes, debe distinguirse del cuerpo espiritual y simple que ha sido creado primeramente en el hombre y que habrá de existir [803B] siempre.

*[Enoc y Elías]*

A. Por consiguiente, ¿qué responderemos al más santo y divino teólogo Agustín, quien parece oponerse a los argumentos expuestos? En efecto, en todos sus libros afirma sin dudarlo que el cuerpo del primer hombre, antes del pecado fue un cuerpo animal, material, mortal, aunque no hubiera muerto de no haber pecado; pero al pecar murió, como dice el Apóstol[248]: "El cuerpo ha muerto debido al pecado". De este texto proviene que Agustín, en el libro primero *De baptismo parvulorum*, intentando convencer a los que afirmaban que Adán había sido creado de tal manera que incluso hubiera muerto sin la causa del pecado, no por el castigo de la culpa sino por la necesidad de la naturaleza, dice[249]: "¿qué responderán, leyendo que Dios dijo al primer hombre, también después del pecado increpándolo y conde

---

246 Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, III, 655A (CCCM 163, 1486).

247 San Agustín, *De vera religione*, XLIX, 97 (CCSL 32, p. 250; PL 34, 165, al sentido).

248 *Carta a los Romanos,* 8, 10.

249 San Agustín, *De peccatorum meritis*, I, ii, 2-iii, 3 (CSEL 60, p. 4, 3; p. 5, 20; PL 44, 109 111).

nándolo[250] [803C]: "Tierra eres y a la tierra retornarás"? Y lo que es manifiesto, era tierra según el cuerpo, no según el alma, y habría de retornar a la tierra con la muerte del cuerpo. Pues aunque era tierra según el cuerpo y llevara el cuerpo en el que había sido creado, sin embargo si no hubiera pecado hubiera sido transformado en un cuerpo espiritual y habría de pasar, sin el peligro de la muerte, al estado de incorrupción que se promete a los fieles y a los santos. Y sentimos en nosotros que tenemos el anhelo de esta realidad, pero además lo reconocemos, en el consejo del Apóstol, cuando dice[251]: "Gemimos en esta tienda nuestra, anhelando sobrevestirnos con aquella tienda que se encuentra en el cielo, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. En efecto, realmente mientras moramos en esta tienda gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida" [803D].

Por consiguiente, si Adán no hubiera pecado no hubiera sido despojado del cuerpo, sino que hubiera sido investido de inmortalidad e incorrupción, de modo que lo mortal fuera absorbido por la vida, esto es, el hombre pasaría del estado animal al estado espiritual. Ni hay que temer que éste viviera mucho más tiempo en el cuerpo animal, que fuera gravado por la vejez, y envejeciendo poco a poco llegara a la muerte. En efecto, si el Dios de los Israelitas[252], en lo relativo al calzado y al vestido les otorgó que esas prendas no fueran desgastadas durante tantos años, [804A] ¿qué tiene de particular si al hombre obediente le otorgara la capacidad de mantener en él –aún teniendo este cuerpo animal y mortal– un determinado estado, por el que envejeciese sin defectos, durante el tiempo que Dios lo quisiera, y llegara sin mediar la muerte de la mortalidad a la inmortalidad? Pues de la misma manera que esta carne nuestra, que ahora tenemos, no es vulnerable porque no hay necesidad de que sea vulnerada, así aquella no fue mortal porque no era necesario que muriera. Yo pienso que esta práctica ha sido aún concedida en el cuerpo animal y mortal también a aquellos que hicieron el tránsito sin muerte. En efecto[253], ni Enoc ni Elías estuvieron faltos de vigor a causa de la vejez durante una edad tan prolongada. Y sin embargo tampoco creo que estos han sido cambiados a aquella cualidad espiritual del cuerpo, [804B] que es prometida en la resurrección, si no es porque quizá no necesitan de estos alimentos que con su consumición reconfortan. Pero desde el momento que les sucedió el tránsito, viven de modo que tengan un modo de

---

250 *Génesis,* 3, 19.

251 *II Carta a los Corintios,* 5, 2 4.

252 *Deuteronomio*, 29, 5.

253 *Génesis,* 5, 24. *II Reyes*, 2, 11. *Eclesiástico*, 44, 16. *Carta a los Hebreos,* 11, 5.

vivir semejante a aquellos cuarenta días en los que Elías[254] vivió sin otro alimento que un vaso de agua y una torta cocida de pan; y si tienen necesidad de estos sustentos mínimos, en el Paraíso se alimentan quizá como Adán, antes que a causa del pecado mereciera salir de él. En efecto, en cuanto yo creo, tenía no sólo el alimento de los frutos de los árboles contra la debilidad sino también tenía la estabilidad fija del árbol de la vida contra la vejez".

Y para qué acumular más datos ante un hecho de tan gran importancia, puesto que a los que leen en sus libros –sobre todo[255], *De Genesi ad litteram*, y *De civitate Dei*– que acerca del cuerpo del primer hombre [804C] antes del pecado no enseña otra cosa sino que dicho cuerpo fue animal y mortal. En efecto, si su cuerpo no hubiera sido animal, ¿cómo se le ordena comer de los frutos del Paraíso para que no desfallezca y se le manda comer del árbol de la vida para que no envejezca? Pues como él mismo asegura, es manifiesto que los primeros hombres antes de la prevaricación comían materialmente de los frutos del Paraíso.

N. Que responda todo el que quiera y pueda. Si es de tu agrado, a ti y a mí nos es suficiente con exponer las opiniones de los Santos Padres sobre la creación del hombre antes del pecado, e indagar con una investigación cauta y esmerada qué es lo que cada uno de ellos expuso. No es nuestro cometido entablar discusiones entre nosotros: ensalzar a uno y refutar a otro, puesto que sabemos que después de los Apóstoles, entre los griegos, en la explicación de la divina Escritura, no ha habido ninguno con mayor autoridad que [804D] Gregorio el Teólogo; y entre los romanos, ninguno mejor que Aurelio Agustín. Y, ¿qué sucede si en esta controversia de ilustres varones buscamos un cierto acuerdo entre ambos, considerando que aquel cuerpo del cual Gregorio dice que, debido a la presciencia divina y a causa del pecado que habría de suceder, fue sustituido y añadido al hombre externamente, y a este mismo cuerpo lo llamó Agustín animal, no silenciando Gregorio que hubo dos creaciones del hombre, una que lo hace sustancialmente a imagen de Dios [805A] y la otra, sin embargo, muy distante de esta imagen, y que, a causa del pecado, dividió la naturaleza humana en macho y hembra, mientras que Agustín se refirió sólo a aquella creación bipartita en macho y hembra, silenciando la otra que es propia de la imagen de Dios y que carece de sexo? Pero, ¿qué relación guardará esta pregunta con la realidad, puesto que verosímilmente no es evidente pensar que Agustín haya silenciado la creación del hombre a imagen de Dios, y que ha explicado ésta que, según Gre-

---

[254] *I Reyes*, 19, 6 8.

[255] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, xix, 30 xxviii, 39 (CSEL 28, 1, p. 192, 27; p. 200, 9; PL 34, 351 356); *De civitate Dei*, XIII, xxi xxiii, xxiv, 6 (CCSL 48, pp. 404 408; pp. 412 413; PL 41, 394 398, 402 403).

gorio, ha sido hecha a semejanza de los animales salvajes debido a la desobediencia, principalmente porque cualquiera que haya examinado sus libros encontrará del modo más claro que en el primer hombre, el varón y la hembra han sido creados a imagen de Dios y que los cuerpos animales que habían gestado antes del pecado no habían procedido del castigo de la pena, [805B] sino de la necesidad de la naturaleza?[a].

Pero no dejo de asombrarme, ¿por qué Agustín llama cuerpo animal a aquel cuerpo que ensalza como espiritual y celeste con grandes elogios? El propio Agustín, en el libro XIV de *De civitate Dei*, en el capítulo décimo[256], da testimonio de que el cuerpo, antes del delito, fue bienaventurado, diciendo: "Pero no sin razón se pregunta si el primer hombre, o los primeros hombres –sin duda, el matrimonio era de dos–, tenían esas afecciones[b] en el cuerpo animal antes del pecado, las cuales no tendremos en el cuerpo espiritual, después de habernos purificado y liberado del pecado. Si, pues, las tenían, [805C] ¿cómo eran bienaventurados en aquel memorable lugar de bienaventuranza, esto es, en el Paraíso? Finalmente, ¿quién puede decirse totalmente feliz si es afectado por el temor o por el dolor? ¿Qué podían temer o sufrir aquellos hombres en medio de una afluencia tan grande de tan innumerables bienes, cuando no se temía la muerte ni se temía enfermedad alguna del cuerpo, ni estaba ausente nada de lo que no pudiera alcanzar una buena voluntad, ni se encontraba nada que ofendiera a la carne o al alma del hombre, al vivir felizmente? El amor a Dios era tranquilo, y la unión entre ellos se producía en una felicidad fiel y sincera de los dos, y de este amor surgía un gran gozo, no cesando lo que era amado para gozar. El evitar el pecado era un asunto fácil, y manteniendo el poder de evitarlo, en absoluto los invadía mal alguno que los apenara. ¿Acaso aquellos hombres tal vez deseaban alcanzar el árbol prohibido para comer, pero temían morir, [805D] y por esto el deseo y el miedo ya entonces los perturbaban incluso en aquel lugar? Lejos el pensar que esto ocurriera en el Paraíso donde la ausencia de pecado era absoluta. Pues no hay pecado alguno en abstenerse por temor a la pena, no por amor a la justicia, de aquello que la ley de Dios prohíbe desear. No es posible –diré– que antes de todo pecado existiera allí tal pecado, de forma que aplicaran al árbol prohibido lo que el Señor dijo de la mujer[257]: "Si uno mira, a una mujer deseándola, ya [806A] adulteró con ella en

---

[a] [Esto es, para la procreación del número predestinado de santos hombres, número que unirá la naturaleza humana a la comunidad de la beatitud angélica, hasta que la ciudad celeste se llenará con los ángeles santos y con los hombres santos].

[256] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, x (CCSL 48, pp. 430 431; PL 41, 417 418).

[b] [ciertamente, la concupiscencia y la alegría, el temor y el dolor].

[257] *San Mateo,* 5, 28.

su corazón". La comunidad humana entera sería tan feliz, como felices eran los primeros hombres, pues no sólo no eran agitados por las perturbaciones de sus espíritus, sino que tampoco eran dañados por las desgracias de sus cuerpos, y la comunidad humana sería tan feliz si ellos no hubieran cometido el pecado que han transmitido a sus sucesores, ni ninguno de sus sucesores hubiera cometido el pecado que recibiría el castigo, sino que habrían permanecido en la felicidad hasta que mediante la bendición, por la que se dijo[258]: "creced y multiplicaos", se completase el número de los santos predestinados, y se daría otra felicidad mayor como la que se otorgó a los beatísimos ángeles, aquella en la que los hombres tendrían la certeza absoluta de evitar los pecados, y en la que nadie habría de morir. Y esa sería la vida de los santos: no teniendo la experiencia del trabajo, del dolor y de la muerte, como será después de todo esto, una vez que se retorne a incorruptibilidad de los cuerpos por la resurrección [806B] de los muertos".

El propio Agustín, en el capítulo XXV del mimo libro dice[259]: "Así pues, vivía el hombre en el Paraíso como quería, en tanto que quisiera lo que Dios había ordenado. Vivía gozando de Dios y por este Bien en Sí, el hombre era bueno. Vivía sin ninguna necesidad, hasta el punto de tener en su poder el poder vivir siempre. Tenía a su alcance el alimento para no pasar hambre, la bebida para no pasar sed, y el árbol de la vida para que la vejez no lo hiciera perecer. No sufría en su cuerpo ninguna alteración o corrupción, ni por causa del cuerpo soportaba molestias en los sentidos del propio cuerpo. Ninguna enfermedad procedente del interior era temida, ningún achaque era temido del exterior. De la misma manera que en el Paraíso no soportaba el frío ni el calor, así también ninguna desventura sucedía a la buena voluntad en el morador del Paraíso procedente del deseo o del temor. No había tristeza, no en vano existía la alegría. La alegría se perpetuaba por Dios a quien se le suplicaba "la caridad de un [806C] corazón puro, una conciencia buena y una fe sincera"[260]. Y la unión entre los cónyuges era fiel y con un amor honesto, existía la concordia de la mente y del cuerpo, como también se realizaba sin esfuerzo el cumplimiento del mandato. Ni el cansancio fatigaba al ocioso, ni el sueño apremiaba a quien no quería dormir. En medio de una disposición tan buena de las cosas y entre tan gran felicidad de los hombres, lejos de nosotros sospechar que la prole no era posible engendrarla sin la enfermedad del la concupiscencia. Y los órganos sexuales se moverían con el consentimiento de la voluntad, lo mismo que mueven los demás órganos y el marido derramaría el esperma en el regazo de la esposa sin el atractivo estí-

---

[258] *Génesis,* 1, 28.

[259] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, xxvi, 1 22 (CCSL 48, p. 449; PL 41, 434).

[260] *I Timoteo*, 1, 5.

mulo de la pasión, con profunda serenidad de cuerpo y alma, sin la alteración de su integridad". ¿No ves cuánto alaba, cuánto elogia la felicidad de ambos sexos en el Paraíso antes de la prevaricación, qué santas e incontaminadas serían las nupcias, qué amor irreprensible y [806D] qué unión inseparable, qué bella procreación de hombres santos y qué multiplicación numérica de los predestinados?, y después de la felicidad del Paraíso, ¡qué transferencia a la bienaventuranza angélica!, de modo que, no sin razón, alguno se admire de que sea creíble que los cuerpos animales hayan vivido en medio de una bienaventuranza tan excelsa.

A. ¿Acaso no se acordó entre nosotros, cuando analizábamos la naturaleza humana, que el hombre había sido creado en el género de los animales, más aún: que todos los animales habían sido creados [807A] sustancialmente en él,

ya que el conocimiento de todos se encontraba en él?

ya que no sólo se encontraba en él el conocimiento de todos, sino también porque la totalidad de la creación sensible e inteligible ha sido creada en él?

N. Efectivamente, así se acordó.

A. Por consiguiente, ¿qué tiene de particular, o por qué no va a ser creíble, si se dice que los cuerpos humanos, antes del pecado, han sido cuerpos animales en el Paraíso, puesto que han sido constituidos en el género de los animales? De entre dos opciones, la razón nos obliga a elegir una: o bien afirmamos absolutamente que el hombre no ha sido creado en el género de los animales, si queremos afirmar que no hubo en él un cuerpo animal; o bien, si no podemos negar y rehusar absolutamente que él ha sido creado sin duda un animal en el género de los animales, ¿cómo[261] negaremos que tuviera un cuerpo animal antes del pecado, y si no hubiera pecado hubiera podido ser feliz?

N. Ciertamente, filosofas con agudeza. ¿Piensas[262] [807B] que Dios ha creado todos los seres simultáneamente?

A. Absolutamente lo creo y lo comprendo. En efecto[263], todos los seres que nacen en el mundo con intervalos de tiempo, han sido creados sintética

---

[261] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, xix, 30 xxviii, 39 (CSEL 28, 1, pp. 192 200; PL 34, 351 355); *De bono coniugali*, II, 2 (CSEL 41, p. 189, 3 15; PL 40, 374). Eriúgena, *De praedestinatione*, VIII, 83 98 (CCCM 50, p. 51; PL 122, 386D 387A).

[262] *Eclesiástico,* 18, 1.

[263] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, x xii, 20 23; V, iv, 10.

y sincrónicamente, tanto anteriormente al mundo sensible como con el mundo sensible, aunque no simultáneamente

llenen sensiblemente el mundo conforme a la divina gestión de la providencia,

llenen sensiblemente el mundo por la gestión de la providencia divina, sino que lo llenen en el orden de los tiempos,

puesto que el Señor dice[264]: "Mi Padre obra hasta hoy y yo también obro".

*[Las dos creaciones constitutivas del hombre se realizan sincrónicamente. Consecuencias del pecado. Ni el diablo ni el hombre subsistieron en las delicias del Paraíso]*

N. Analizas correctamente. ¿Acaso te parece que Dios ha creado al hombre en el género de los animales, porque Él conoció de antemano que viviría como los animales y que caería en los movimientos irracionales de ellos, una vez abandonada la belleza y dignidad de la imagen divina?

A. Parece verosímil. En efecto, quien creó todos los seres[265] creó también los futuros.

En efecto, dado que estaba totalmente seguro por su presciencia infalible, antes de que el hombre pecara creó conjuntamente y a la vez las consecuencias en el hombre y con el hombre, para que no se juzgase injustamente las propiedades que se crearon en el hombre,

N. Así pues, dado que estaba totalmente seguro por su presciencia infalible, [807C] incluso antes de crear al hombre creó conjuntamente y de modo simultáneo las consecuencias en el hombre y con el hombre, para que no se juzgase injustamente las propiedades que se crearon en el hombre,

ciertamente creó unas por causa de su divina Bondad como son aquellas en que se reconoce la imagen del Creador, esto es, el entendimiento, la razón y el sentido interior, o por así decirlo, la esencia, la potencia y la operación–, y otras, por el delito conocido previamente y que sucedería con toda seguridad. Pues Dios conoce[266] de antemano muchos hechos de los que no es causa, ya que no existen sustancialmente –es un Creador y Ordenador sabio– y no existen sustancialmente para que no perturben la belleza de la totalidad; Él solo es capaz de hacer bien del mal de una voluntad irracional.

---

[264] *San Juan,* 5, 17.

[265] *Eclesiástico,* 18, 1.

[266] Cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, V, 25 (CSEL 28, 1, p. 475, 17; p. 476, 4; PL 34, 229-230); *De Genesi ad litteram*, I, xvii, 33; III, xxiv, 37 (CSEL 28, 1, p. 24, 17 22; p. 92, 23 26; PL 34, 258 259 y 296B); *De praedestinatione sanctorum*, X, 19 (PL 44, 975). Eriúgena, *De praedestinatione*, XI, 176 178 (CCCM 50, p. 72; PL 122, 410C).

Las consecuencias del pecado concretadas en el hombre y con el hombre como externas a él y sobreañadidas a causa del pecado antes de que se produjera el pecado, [807D] por Aquel cuya presciencia es infalible, son estas: cuerpo animal, material y corruptible, dos sexos, macho y hembra, multiplicación de la procreación a semejanza de las bestias, la necesidad de comida y de bebida, aumentos y disminuciones en los cuerpos, la necesidad alterna e inevitable del sueño y de la vigilia y las demás cosas semejantes, de todas las cuales [808A] la naturaleza humana quedaría absolutamente exenta si no hubiera pecado, de la misma forma que sería libre[a].

Y si te inquieta por qué Dios creó en el hombre, antes de pecar, las propiedades que fueron creadas a causa del pecado, ten en cuenta que para Dios nada es antes ni nada después, para quien nada es pretérito ni futuro, nada intermedio entre el pasado y el futuro, puesto que para Él todas las cosas son simultáneas. Por tanto, ¿por qué no iba a crear simultáneamente las cosas que veía y quería que se crearan? En efecto, cuando decimos antes y después del pecado, demostramos la mutabilidad de nuestros pensamientos, [808B] mientras que estamos sometidos al tiempo. En cambio, Dios tenía simultáneamente tanto la presciencia del pecado como sus consecuencias. Ciertamente, el pecado era futuro para el hombre, no para Dios. Las consecuencias del pecado precedieron al pecado en el hombre, puesto que en el propio hombre precedió también el pecado. Sin duda, la mala voluntad, que es el pecado oculto, precedió al gusto del fruto prohibido que es el pecado manifiesto y real[b].

El maestro Agustín enseña esto en el capítulo [808C] décimo tercero del libro citado, cuando dice sobre los primeros hombres[267]: "Comenzaron a encontrarse en el mal oculto, para deslizarse y caer en una desobediencia abierta. En efecto, no se llegaría a una mala obra, si no hubiera precedido la mala voluntad. Ciertamente, el inicio de la mala voluntad, ¿qué pudo ser sino la soberbia? «El inicio de todo pecado es la soberbia»"[268]. Y con esto se da a entender que nunca habría carecido de pecado, como no se entiende que

---

[a] Digo esto, siguiendo a Gregorio Niseno y a su Comentarista, Máximo, pero no desmiento a otros Santos Padres en su doctrina espiritual, los cuales parece que pensaron de otro modo al afirmar que todas estas cosas pertenecen a la creación primera y sustancial del hombre.

[b] [Por la misma razón puede entenderse lo que está escrito: "Yo amé a Jacob, pero tuve odio a Esaú". Pues sin perpetrarse los actos buenos o malos de uno y otro en el orden del tiempo, se produjeron las consecuencias en Éste en el que la totalidad es simultáneamente una sola cosa. Y llamo consecuencias al amor y al odio].

[267] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, xiii, 1 5 (CCSL 48, p. 434; PL 41, 420).

[268] *Eclesiástico*, 10, 15.

nunca haya existido sin una voluntad mudable[a]. Es evidente también que Agustín ha manifestado esto. En efecto, Agustín no dijo [808D]: "Vivió –o había vivido– el hombre en el Paraíso", "Vivió –o había vivido– gozando de Dios", "Vivió –o había vivido– sin necesidad alguna"[269]. Pues si hubiera utilizado tales tiempos del verbo vivir, quizá se entendería –y no sin razón– que había querido enseñar que el hombre en el Paraíso había tenido una felicidad perfecta, sin pecado alguno durante algún tiempo. Pero Agustín dice: "Vivía el hombre en el Paraíso, vivía gozando de Dios, vivía sin necesidad alguna". Como si abiertamente dijera: [809A] comenzaba el hombre a vivir en el Paraíso, comenzaba a vivir gozando de Dios, comenzaba a vivir sin necesidad alguna. Pues este tipo de tiempo pretérito es llamado incoativo por quienes profundizan con agudeza en los significados de los tiempos de los verbos; significa la incoación y auspicio de una realidad que ya no llega a la perfección de ningún modo[b].

Además, tal y como pienso, la alabanza de la vida del hombre en el Paraíso hay que referirla a su vida futura, si hubieran permanecido en la obediencia y nunca vivió esa vida que sólo empezaba. En efecto, si al menos se hubiera estado cierto espacio de tiempo, incluso breve, hubiera llegado necesariamente a una determinada perfección. Y con esto quizás el Maestro citado no hubiera dicho *vivía*, sino *vivió*, o *había vivido*, aunque si se hubiera servido de los verbos en tiempo pretérito, perfecto o pluscuamperfecto, o si se sirvió de ellos de otra manera, yo sería del parecer que había empleado el pretérito en lugar del futuro, más bien que haber enseñado el estado del hombre durante un espacio temporal en el Paraíso, antes del pecado, [809C] por esta razón: hubiera concedido una bienaventuranza predestinada y previamente definida, como ya perfecta, si no hubiera pecado, en tanto que en la realidad misma –esto es, en los efectos de la predestinación perfecta– aún era futura y se habría de producir. Hago esta observación porque con frecuencia él, al disertar sobre el Paraíso, empleó los verbos en tiempo de pretérito perfecto y pluscuamperfecto, como descubrirá el lector estudioso de sus

---

[a] [Pues no es necesario que la mutabilidad de la libre voluntad, porque es causa del mal, sea mal alguno. Ciertamente, ¿quién se atreve a decir que la causa del mal no es un mal, puesto que la voluntad libre para elegir el bien, se hizo a sí misma servil para seguir el mal?].

[269] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, xxvi, 1 3 (CCSL 48, p. 449; PL 41, 434).

[b] Que los primeros hombres estuvieron en el Paraíso sin mediar espacio temporal, Agustín nos lo muestra en el libro IX del *Hexaemeron*, diciendo: "¿Por qué no hicieron el coito, sino al salir del Paraíso? Puede responderse con prontitud: porque después, una vez creada la mujer, antes de hacer el coito, se produjo la transgresión, por cuya causa salieron del Paraíso destinados a la muerte. Pues la Escritura no expresó cuánto tiempo medió [809B] entre la creación de estos y el nacimiento también con ellos por padres de Caín". Quien sea capaz que nos diga que Adán estuvo temporalmente en el Paraíso, antes que la mujer fuera hecha de su costilla.

libros, tal y como sucede en el libro undécimo del *Hexaemeron*[270]: "En el sudor de tu rostro comerás tu pan, hasta que te conviertas en la tierra de la que has sido tomado, ya que eres tierra y a la tierra volverás" . "¿Quién –dice– ignora que estos trabajos del género humano se encuentran en la tierra? Y no hay que dudar que no existirían si se poseyera la felicidad que había habido en el Paraíso". "Había habido", no dice "había". Y esto no tiene nada de particular, puesto que [809D] con muchísima frecuencia la autoridad divina expresa las cosas futuras como ya realizadas.

¿Quién va a creer que el diablo disfrutó de la bienaventuranza del Paraíso, el cual pecó tan pronto como fue creado, como dice el Señor en el evangelio[271]: "Era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad"? Y Agustín, del que tratamos ahora, explica esta frase del Señor en el capítulo undécimo de su *Hexaemeron*, pues dice[272]: "Por consiguiente, que se piense que el diablo [810A] nunca se mantuvo en la Verdad, y nunca llevó una vida bienaventurada con los ángeles, sino que cayó desde el inicio de su creación, no hay que interpretarlo de manera que se juzgue que él no fue depravado por su propia voluntad, sino que se juzgue que ha sido creado malvado por Dios; si fuera de otra manera no se diría que cayó desde el principio. En efecto, no cayó, si fue creado malvado. Pero una vez creado, de inmediato se separó de la luz de la verdad, hinchado por la soberbia y corrompido por el placer del propio poder. Por lo tanto, no gozó la dulzura de la vida feliz y angélica que desdeñó evidentemente sin aceptarla, sino que al no quererla aceptar, la abandonó y la perdió. Además, no pudo ser previamente conocedor de su caída, puesto que la sabiduría es el fruto de la piedad. Él, inmediatamente impío y consecuentemente ciego en su mente, cayó no por lo que había recibido, sino por lo que recibiría, si hubiera querido someterse a Dios. Ciertamente, dado que [810B] no quiso someterse, no sólo cayó por lo que no iba a aceptar, sino también porque no escapó al poder de Aquel bajo el cual no quiso estar, y por el peso de las culpas le acaeció que ni podía gozar de la luz de la justicia, ni liberarse del juicio de Dios". Sin embargo[273], mediante el profeta Ezequiel, se dice de él, en la figura del príncipe de Tiro: "Tú eres el sello de la imagen y corona de la honra; tú habitabas en medio

---

[270] *Génesis,* 3, 19. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, xxxviii, 51 (CSEL 28, 1, p. 373, 6 10; PL 34, 450).

[271] *San Juan,* 8, 44.

[272] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, xxiii, 30 (CSEL 28, 1, p. 355, 10; p. 356, 4; PL 34, 441).

[273] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, xxv, 32 (CSEL 28, 1, p. 357, 13-18; PL 34, 442). San Ambrosio, *De paradiso*, 2, 9 (CSEL 32, 1, p. 269, 10 14; PL 14, Petit Montrouge, 1845, 278A). *Ezequiel,* 28, 12 13.

de las delicias del Paraíso de Dios, estabas adornado de todas las piedras preciosas", y las demás prerrogativas que se dice que han sido ejecutadas antes de la perdición del diablo. Y sin duda[274] en la economía divina habían sido creadas las prerrogativas que se habrían de ejecutar en él, si no se hubiera precipitado a la ruina.

Ahora bien, si tales cosas se dicen del diablo por el cambio místico de la conjugación de los tiempos –y no de manera distinta se interpreta correctamente la Escritura–, ¿qué dificultad hay si se dice del mismo modo que el hombre estuvo en medio de las delicias del Edén antes del pecado, y si no hubiera pecado [810C] le hubiera sobrevenido el estar en medio de las delicias del Edén disfrutándolas? Principalmente, cuando ningún testimonio de autoridad, ni divino ni humano, ha transmitido cuánto tiempo vivió felizmente en el Edén antes de pecar. ¿Por qué se hubiera silenciado ese extremo[275] si se conociera que había existido? Por otro lado, no faltan argumentos con los que puede probarse que no vivió en el Paraíso antes del pecado más que un brevísimo intervalo de tiempo, o nada. Pues de los mandatos que le fueron ordenados antes del pecado, se lee que no llevó a cabo ninguno, como por ejemplo: "Creced y multiplicaos y llenad la tierra"[276], esto es, la tierra del Edén. ¿Por qué razón no iba a engendrar inmediatamente una prole feliz, si antes del delito hubiera habitado el Edén durante un cierto espacio de tiempo? Y si hubiera comido del árbol de la vida para no sufrir la corrupción del cuerpo, ¿por qué no prevaleció la capacidad de la medicina divina y espiritual en su cuerpo, para que no se precipitase en la corrupción, pecando [810D]? Evidentemente, si el alimento del árbol de la vida sirvió a su cuerpo durante uno, dos, o algunos días para su salud y para su incorruptibilidad, no tenía tanta capacidad cuanta se lee y se cree que poseía. O, ¿por qué razón se iba a llamar árbol de la vida a aquel que solamente pudo retrasar la corrupción, pero no pudo liberar completamente de la corrupción, ni pudo conceder una vida duradera a los que de él comían [811A]? En efecto, si la naturaleza de dicho árbol era contraria a toda enfermedad, hasta el punto que concediera la vida a todos los que gozaban de él, ¿por qué no iba a vencer a la muerte en los que gustaban de él o incluso de los que de él comían? Dirás: el pecado había vencido al poder del árbol, para que no sirviera de tanto provecho. Luego, el mal del pecado era más poderoso que el

---

[274] Eriúgena, *Periphyseon*, III, 640B (CCCM 163, 885 889).

[275] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, xvi, 21; xix, 25; xxiii, 30 (CSEL 28, 1, p. 348, 20; p. 349, 13; p. 352, 15 17; p. 355, 10; p. 356, 4; PL 34, 437-438, 439, 441).

[276] *Génesis,* 1, 28.

bien de la vida. Así pues, veamos[277], más bien, que el Señor mismo lo llamó verdadero árbol de la vida. Dice[278]: "Él –ciertamente el diablo– era homicida desde el principio" ¿Acaso piensas que cayó un hombre distinto de aquel único y solo al que Dios creó a su imagen?

A. De ninguna manera.

*[Sobre la primera creación del hombre según el espíritu]*

N. ¿Desde qué principio era homicida el diablo?[279]. ¿Desde el principio de su creación, o desde el principio de la creación del hombre, o desde el principio de la creación de uno y otro, si es que fueron creados a la vez, y el primero no precedió al segundo en la creación? Ahora bien, si la creación del diablo no tuvo lugar antes que la creación del hombre, ¿cómo el diablo desde su principio era homicida? Pero si la creación del hombre precedió a la creación del diablo, ¿cómo se dice que el diablo es homicida desde el principio de la creación humana? [811B] Pero si se establece que desde el principio de ámbos, realizados simultáneamente, tanto el diablo fue homicida como el hombre había sido asesinado, ¿qué espacio de tiempo se le da al hombre para vivir en el Edén antes de ser matado por el diablo? Con la parábola evangélica se prueba[280] también claramente esto: "Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en poder de los ladrones"[281]. Pues no dice: había un hombre en Jerusalén y cayó en poder de los ladrones. En efecto, si la naturaleza humana hubiera permanecido en Jerusalén –esto es, en el Edén–, evidentemente no hubiera caído [811C] en poder de los ladrones –esto es, en poder del diablo y de sus satélites–. Por consiguiente, el hombre ya había comenzado antes a descender del Paraíso, e impulsado por el movimiento irracional de su voluntad, no sólo se precipitaba hacia Jericó[282] –esto es, a la deficiencia e inestabilidad de las naturalezas temporales–, y en su caída fue herido y despojado de todos los bienes naturales, en los cuales había sido creado. Donde se da a entender claramente que el hombre cayó por sí mismo, antes de que fuera tentado por el diablo. Y no solamente esto, sino que también fue herido de muerte y despojado no en el Edén, sino descendiendo

---

[277] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, v, 9 (CSEL 28, 1, p. 237, 3 4; PL 34, 376). Ver, más abajo, 823B 824B.

[278] *San Juan,* 8, 44.

[279] San Agustín, *De civitate Dei*, XI, xiii, 34 xiv, 8 (CCSL 48, pp. 334 335; PL 41, 329 330).

[280] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, vii, 13 (CSEL 28, 1, p. 241, 8 15; PL 34, 378).

[281] *San Lucas,* 10, 30.

[282] Cfr. San Jerónimo, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, Lagarde, 62, 9 y 78, 6 (CCSL 72, p. 137; p. 157).

de él y alejándose por propia voluntad de la felicidad del Paraíso[283] –felicidad que se entiende con el nombre de Jerusalén, esto es, de la visión de la paz–, y cayendo en Jericó es decir, en este mundo–. Pues no es creíble que el mismo hombre se mantuviera en la contemplación de la paz eterna y cayera, a la vez, a causa de la persuasión de la mujer corrompida [811D] por el veneno de la serpiente[a].

Esto mismo –es decir, que el hombre ha sido creado igual a los ángeles pero no permaneció en aquella dignidad sino que inmediatamente comenzó a alejarse del bien– es evidente que nos lo enseña Gregorio[284] en el capítulo décimo octavo del Sermón [812A] *De imagine*, que hemos expuesto anteriormente y debemos repetir ahora: "Quien llevó todas los seres a la existencia y formó por su voluntad al hombre entero de conformidad con la imagen divina, no retrasó las sucesiones de las generaciones futuras en etapas sucesivas, sabiendo en su plenitud el número de almas que habían de ser creadas, sino que concibió de golpe en su misma plenitud todas las naturalezas humanas con un acto de presciencia y decidió honrar a la naturaleza humana elevándola al rango de igualdad con los ángeles". Comprende que el citado maestro emplea aquí los pretéritos en lugar de los futuros. Respecto a lo que dice que Dios, en su presciencia ha creado toda la naturaleza humana en un rango igual a los ángeles, ¿cómo puede entenderse de otro modo sino es porque el hombre había sido ya creado en sus causas, pero aún no había procedido hasta los efectos de su bienaventuranza? Y, ¿por qué [812B] no había procedido? Da la explicación, diciendo[285]: "Ahora bien, dado que vio previamente en su potencia de visión que la voluntad del hombre no se encauzaba rectamente hacia el bien, y con ello se alejaba de la vida angélica; y con el fin de que la multitud de las almas humanas no disminuyera al perder el modo con el que los ángeles aumentan numéricamente, Dios conformó en la naturaleza humana un nuevo modo de multiplicación por el que había sido anulado por el pecado, implantando en la humanidad un modo de sucesión entre ellos, propio del animal irracional, en sustitución de la nobleza angélica". Así pues, si estas palabras del santo Teólogo son veraces –lo

---

[283] San Jerónimo, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, Lagarde 50, 9 10; 62, 5; 74, 17 18; 75, 23 (CCSL 72, pp. 121, 136, 152, 154). San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, xxviii, 56 (CSEL 28, 1, p. 423, 15 16; PL 34, 478).

[a] [o que la serpiente me refiero al diablo , ya caído del Edén esto es, de la dignidad de la naturaleza angélica fuera superior al hombre –que todavía no había pecado y que, por tanto, no había perdido la excelsitud de imagen divina ].

[284] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 17 (PG 44, 189C3 11; según la versión de Eriúgena, 18, ed. M. Cappuyns, p. 237, 22 27). Ver, más arriba, 798BC.

[285] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 17 (PG 44, 189C11 D6; según la versión de Eriúgena, 18, ed. M. Cappuyns, p. 237, 27 33). Ver, más arriba, 798C.

que creo, no sin razón–, ¿qué otra cosa se da a entender si no es que la naturaleza humana no se detuvo ningún espacio de tiempo, ni se vio afectada por los efectos de las realidades sensibles en el Edén en el que fue creada naturalmente, sino que al punto de haber nacido se apartó del camino de la verdad, y debido al movimiento de su voluntad perversa [812C] mereció la división de su propia naturaleza en el doble sexo, por lo que su reproducción se efectuaría a semejanza de los animales? Y por esto, si hubiera permanecido en la bienaventuranza en la que fue creada, no necesitaría de la cópula de los sexos para su multiplicación.

El venerable maestro Máximo, comentarista[286] del citado Teólogo, al exponer su *Sermón sobre el bautismo*, está de acuerdo con ese sentido, diciendo[287]: "Quienes siguen místicamente las enseñanzas divinas y elogian con sus profundos análisis cuanto es consecuencia de ellas, afirman que el hombre ha sido creado según la imagen de Dios en el principio, naciendo completamente por el espíritu según los designios de Dios, y adquiriendo lo que para él sería vivir según la semejanza por la observancia del mandato divino, [812D] de modo que el hombre sería la imagen de Dios según la naturaleza, y sería, sin embargo, hijo de Dios por la gracia y Dios por el Espíritu. No había, pues, posibilidad de que se mostrara hijo de Dios de otro modo y que el hombre fuera hecho por la gracia Dios por su deificación, a no ser que según los designios de Dios naciera antes al espíritu con una capacidad unida a él naturalmente, movida por sí misma y libre. Y el primer hombre, abandonando este nacimiento deífico, divino e inmaterial, a los bienes inteligibles e invisibles, [813A] dando preferencia a lo que es deleitable y visible según el sentido, fue condenado con razón a tener un nacimiento contrario a su naturaleza, material y corruptible en su cuerpo; y juzgando Dios dignamente a aquel que anteponía lo peor a lo mejor, fue alejado de un nacimiento libre, impasible, espontáneo y casto, a cambio de una generación pasible, servil y mezquina, dotada de una semejanza con las bestias irracionales y con las bestias del campo, y en lugar del honor divino e inefable de su semejanza con Dios, prefirió recibir la copulación innoble como los animales irracionales. Pero Dios, queriendo liberar al hombre de este yugo y llevarlo a la bienaventuranza divina, el Verbo, Creador de la naturaleza de los hombres, se hizo verdaderamente hombre entre los hombres y nació corporalmente sin pecado mediante el hombre".

Pero para que te des cuenta que [813B] nosotros afirmamos que el hombre no comió del árbol de la vida, sino que desde el primer momento tomó

---

[286] Ver 860A.

[287] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVIII, 622 645 (CCSG 18, pp. 208 209; PG 91, 1345D 1348B).

el primer alimento mortífero del árbol prohibido y que no elevó los ojos de su entendimiento a la luz divina, no porque lo digamos nosotros sino porque lo hemos aprendido de las palabras del autor antes citado –Máximo–, escúchale a él mismo en el capítulo XXVIII de la exposición de las palabras de Gregorio, cuando dice[288]: "Así pues, nuestro primer padre Adán, parecido a un ciego, no queriendo elevar los ojos del alma a esta luz divina, en medio de las tinieblas de la ignorancia, agarrándose voluntariamente con ambas manos a la inmundicia material, se entregó a sí mismo exclusivamente a la sensación corporal, por la que recibió el veneno corruptivo de la bestia más amarga". Dice esto porque quiere que se entienda el sentido corpóreo con el que Adán fue engañado, en la figura de la mujer. Pues en griego αἴσθησις –esto es, [813C] sensación– es del género femenino. Por otro lado, llama bestia más amarga al diablo, el cual a través de la sensación corporal infunde en el alma humana el veneno de la iniquidad. Y poco después dice[289]: "Y con el árbol prohibido, en el que sabía que se encontraba la muerte, extendiendo su sentido al fruto, recogiendo las primicias del alimento, cambió la vida de acuerdo con el fruto", esto es, cambió a una vida mortal y caduca con un cuerpo corruptible. Y a continuación añade[290]: "Así pues, si creyendo en Dios más que en el sentido, hubiera comido del árbol de la vida, no hubiera quizás abandonado la inmortalidad concedida, siempre conservada por la participación de la vida, puesto que es normal y consuetudinario que toda vida se conserve con el alimento apropiado y continuado. Ahora bien, el alimento de la vida bienaventurada[291] es el pan que desciende del cielo y da la vida al mundo, como el mismo Verbo, que no engaña, dijo de sí mismo en los evangelios [813D]. Y este primer hombre, no queriendo comer de él, fue arrojado con justicia de la vida divina, pero recibió otra generadora de muerte, y con ella, imponiéndose el hombre a sí mismo una forma irracional y estando escondida la belleza resplandeciente de la vida divina, al comer entregó toda la naturaleza a la muerte". Ahora bien, puesto que no es nuestro propósito el obrar en contra de aquellos que afirman que el hombre vivió felizmente en el Paraíso antes del pecado durante un cierto tiempo, pero no se atreven a afirmar cuánto tiempo fue, veo que debemos pasar a la consideración del propio Paraíso –ciertamente, hemos procurado exponer sólo estas cuestiones que nos parecen más verosímiles, [814A] pero de ningún modo

---

[288] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 979 983 (CCSG 18, p. 77; PG 91, 1156C).

[289] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 986 989 (CCSG 18, p. 77; PG 91, 1156CD).

[290] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 993 1003 (CCSG 18, pp. 77 78; PG 91, 1156D 1157A).

[291] *San Juan,* 6, 33.

nos pertenece refutar, despreciar o decidir que es falsa la opinión de los que piensan de otro modo–.

*[Comienza la discusión sobre el Paraíso]*

A. Pasemos a tratarlo. Hay que mantener con rectitud el camino de la razón, de modo que no parezca que nos desviamos ni a la derecha ni a la izquierda, esto es, que ni traicionemos a los que la Iglesia católica sancionó dotados con una autoridad suma y santa, ni despreciemos a los que conocemos que comprenden con sencillez, ya que se mantienen dentro de la rectitud y lealtad a la fe católica. Como dice el Apóstol[292], "cada uno proceda según su propio sentir". Evidentemente, es muy peligroso, [814B] o muy soberbio, o ciertamente contencioso, el aprobar nuestra opinión o la opinión de estos a los que juzgamos que son superiores a los demás, y reprobar el parecer de los demás. Así pues, procedamos con cautela, con humildad y modestia, siguiendo en este asunto las huellas de los Santos Padres.

*[Sobre los cuatro ríos del Paraíso]*

N. San Agustín en el octavo libro de su *Hexaemeron* dice[293]: "No ignoro que muchos han dicho muchas cosas sobre el Edén. Sin embargo, sobre esta cuestión hay tres opiniones generales: una, la de los que dicen que el Paraíso es entendido solamente de modo corpóreo; otra, la de quienes entienden el Paraíso sólo de manera espiritual; y una tercera, la de quienes tienen la concepción del Edén de los dos modos: unas veces corporalmente, otras espiritualmente. Por decirlo con brevedad, confieso que la tercera opinión es la de mi agrado". El mismo Agustín, en el libro XIV del *De civitate Dei*, en el capítulo undécimo, dice[294]: "Vivía el hombre según Dios en el Edén corporal y espiritual. Ni el Edén era corporal por los bienes del cuerpo, [814C] ni era espiritual por los bienes de la mente; ni era espiritual porque el hombre disfrutara con sus sentidos interiores, ni era corporal porque lo hiciera con los sentidos exteriores. Subsistían los dos para satisfacer ambas necesidades claramente. Después que el ángel soberbio, y por ello envidioso, vuelto hacia sí mismo, alejado de Dios debido a la soberbia, cayó del Paraíso espiritual, tratando de encaramarse en el sentido del hombre con su maldad y su mala consejera astucia, a cuyo hombre le tenía envidia, porque él ya había caído en el Paraíso corporal, donde se encontraban juntamente con los dos hombres, macho y hembra, los demás animales terrestres, el diablo eligió a la serpiente, esto es, al animal escurridizo y móvil con sus giros sinuosos, apropiada a su obra, mediante la cual hablaría". Observa cómo afirma que hay dos Paraísos,

---

[292] *Carta a los Romanos,* 14, 5.

[293] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, i, 1 (CSEL 28, 1, p. 229, 3 9; PL 34, 371).

[294] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, xi, 48 65 (CCSL 48, p. 432; PL 41, 419).

uno, ciertamente, espiritual, [814D] en el que el hombre vivía felizmente según el alma, y otro corporal en el que vivía felizmente según el cuerpo.

Pero en el libro que escribió *De vera religione*, es evidente que afirma que hay un solo Edén, el Edén espiritual. Dice[295]: "La voluntad de hacer las cosas que prohíbe la verdad suma e interior, es el primer vicio del alma racional. Así, el hombre fue expulsado del Edén a este mundo, esto es, pasando de la eternidad al tiempo, de la abundancia a la necesidad, de la seguridad [815A] a la inestabilidad. Luego, no pasó de un bien sustancial a un mal sustancial, sino que pasó del bien eterno al bien temporal, del bien espiritual al carnal; del bien inteligible al sensible; del bien supremo al ínfimo". Y ves que dice: "Del bien inteligible al bien sensible". ¿Acaso no ha dicho claramente que el Edén es inteligible y no sensible? Pues si hubiera querido significar el Edén sensible, hubiera dicho evidentemente: del bien sensible –esto es, del Edén corporal– al bien sensible inferior[a]. No es creíble que el hombre, debido a la prevaricación, haya sido expulsado del Edén espiritual y no del Edén corporal, si hubo dos Paraísos o aún los hay[b].

Es evidente que también San Ambrosio, en el proemio que escribió sobre el Paraíso, afirma de modo semejante que hay dos Paraísos, principalmente en el pasaje que dice[296]: "Dios puso en este Paraíso al hombre al que modeló. Conoce también que no puso en el Paraíso al hombre que es según la imagen de Dios, sino al que es según el cuerpo. Lo incorpóreo no se encuentra en ningún lugar". Pero poco después, llegando a la exposición [815C] del Paraíso, añadió que no sólo es conocido el Paraíso espiritualmente, sino que aclaró con toda evidencia que el Paraíso no era otra cosa distinta del propio hombre; y tal como pienso, siguiendo[297] completamente a

---

[295] San Agustín, *De vera religione*, XX, 38, 1 8 (CCSL 32, p. 210; PL 34, 138). Eriúgena, *De praedestinatione*, XVI, 138 146 (CCCM 50, p. 98; PL 122, 421B).

[a] A no ser que, quizás, alguno diga que expresó esta opinión sobre el Edén espiritual solo, del cual fue expulsada el alma pecadora, en tanto que en la misma opinión guardó silencio de la expulsión de su cuerpo del Edén corporal. En efecto, no dice "el primer vicio del hombre", sino "el primer vicio del alma racional". [815B] Pero yo he creído que con el término de la mejor parte se significa todo el hombre

[b] [A no ser que, quizás, alguno diga que en este pasaje sólo ha expuesto la expulsión del hombre del Edén espiritual, pero había silenciado su caída del Edén sensible].

[296] San Ambrosio, *De paradiso*, I, 5 (CSEL 32, 1, p. 267; PL 14, 276BC).

[297] Filón de Alejandría, *De opificio mundi*, 157 166 (Philonis Alexandrini opera, ed. L. Cohn P. Wendland, I, Berlín, 1896, pp. 54 58). Orígenes, *In Genesim homiliae*, I, 15; IV, 4 (GCS 29, pp. 19, 54; SC 7bis, pp. 66 68, 152); *In Exodum homiliae*, II, 1; XIII, 5 (GCS 29, pp. 155, 277). Eriúgena, *Periphyseon*, II, 541A (CCCM 162, p. 23; *Marginalia* 220 225); *Commentarius in Evangelium Johannis*, IV, v, 13 30 (SC 180, pp. 302 306; PL 122, 336AB).

Orígenes, aunque no lo cite. Pues dice[298]: "Antes de nosotros hubo quien recordó que la prevaricación había sido cometida por el hombre con su voluntad y con su sentido, haciendo de la figura de la serpiente el símbolo del placer y constituyendo en la figura de la mujer el símbolo del sentido, y haciendo de la figura del hombre el símbolo del espíritu y del entendimiento. Los griegos llaman a éste –es decir, al sentido– αἴσθησιν. Y una vez engañado el sentido, se apoderó de la mente prevaricadora, a la que los griegos llaman νοῦν. Así pues, justamente en griego νοῦς es tomado como la figura del hombre, y αἴσθησις como la figura de la mujer. De ahí que algunos hayan interpretado a Adán como νοῦν terreno". Y después añade unas cuantas cosas más[299]: "El Paraíso es, por tanto, una tierra [815D] fértil –esto es, el alma fecunda–, plantada en el Edén, esto es, en el placer o tierra cultivada con frecuencia en la que se produce la delectación del alma. El νοῦς equivale a Adán y la αἴσθησις –esto es el sentido– a Eva. Y para que no tengas que retroceder a la debilidad de la naturaleza o a su creación sometida a soportar los peligros, mira los recursos que tiene el alma. Había una fuente que regaba el Paraíso. ¿Qué fuente? [816A] El Señor Jesucristo, fuente de vida eterna, como también lo es el Padre, dado que está escrito[300]: "En ti está la fuente de la vida" y finalmente[301]: "Ríos de agua viva fluirán de su seno". Y se lee fuente, y se lee río que riega el árbol fructífero del Paraíso para que produzca fruto. Por consiguiente, esta fuente –como has leído: "La fuente, pues, procede del Edén"[302], esto es, en tu alma hay una fuente; de ahí que Salomón diga[303]: "Bebe agua de tus vasos y de las fuentes de tus propios pozos"–, esta fuente es la que brota del alma labrada y colmada de placer, esta fuente es la que riega el Paraíso, esto es, el poder del alma que se propaga desde la Fuente más excelsa.

"Esta fuente –dice[304]– se divide en cuatro ríos. El nombre del primero es Fison", y todo lo demás que el citado San Ambrosio expone de forma excelente acerca de los cuatro ríos del Paraíso, [816B] comparando[305] cada uno de ellos con las cuatro virtudes cardinales del alma: el Fison, que según los griegos recibe el nombre de Ganges, se compara a la prudencia; el Geon,

---

298 San Ambrosio, *De paradiso*, II, 11 (CSEL 32, 1, p. 271, 8 16; PL 14, 279B).

299 San Ambrosio, *De paradiso*, III, 12 14 (CSEL 32, 1, p. 272, 3 21; PL 14, 279C 280A).

300 *Salmos,* 35, 10.

301 *San Juan,* 7, 38.

302 *Génesis,* 2, 6.

303 *Proverbios,* 5, 15.

304 *Génesis,* 2, 10 11.

305 San Ambrosio, *De paradiso*, III, 14 18 (CSEL 32, 1, p. 273, 6; p. 277, 14; PL 14, 280B 282C).

que es el Nilo, a la templamza; el Tigris, caracterizado por la rapidez de su curso, a la fortaleza; y el Eufrates, a la justicia. ¿No se advierte cómo comprende espiritualmente el Paraíso?

A. Lo veo. Pero quizás alguno diga: parece que más bien que negar el Paraíso corporal, lo que hace es alegorizarlo. En efecto, si juzgara que no había Paraíso corporal y local, tal vez en el proceso de la obra citada, después de la exposición del Paraíso espiritual –que es, o el alma, o algo espiritual en lo que está constituida el alma–, no añadiría en su explicación aquel pasaje en el que está escrito[306]: "Y cogió Dios al hombre que creó y lo puso en el Paraíso para cultivarlo y guardarlo": [816C] "Ves –dice[307]–, es cogido quien existía. El hombre se encontraba en la tierra de la que había sido modelado. Por consiguiente, el poder de Dios cogió al hombre y le insufló el movimiento vital y los procesos vitales. Finalmente, lo colocó en el Paraíso a él, al hombre, como cogido por el hálito de la servidumbre divina. Observa el lugar: porque el hombre fue creado fuera del Paraíso, la mujer dentro del Paraíso, para que tengas en cuenta que cada uno consigue para sí la gracia, no por la nobleza del lugar o del género, sino por la virtud propia. Finalmente, creado fuera del Paraíso, esto es, en un lugar inferior, el hombre es mejor; y ella, creada en un lugar mejor, esto es, en el Paraíso, es inferior. Pues la mujer fue engañada antes y ella engañó al hombre". ¿Acaso no se da a entender claramente con estas palabras que quiso añadir un Paraíso local, y por ello corporal y sensible?

*[El árbol de la vida es Cristo, puesto que Él mismo es todo bien*
*Esta es la doctrina del árbol del conocimiento]*

N. [816D] No es de nuestra incumbencia entrar en litigio con quienes piensan de este modo. No negamos ni afirmamos que haya dos Paraísos, uno corpóreo y otro espiritual. Hablamos entre nosotros solamente de las opiniones de los Santos Padres. No nos incumbe decir a qué Santos Padres hay que seguir: "Cada uno proceda según su propio sentir"[308] y elija a quienes ha de seguir, dejados a un lado los litigios. Ahora bien, en qué sentido un maestro de autoridad [817A] suma, y de ingenio agudísimo y sutilísimo, ha manifestado tales ideas en las explicaciones de la divina Escritura, no está claro para nosotros, a no ser que quizá –como muy frecuentemente hemos visto en su exposición– haya seguido a los teólogos griegos, y sobre todo a Gregorio, quienes afirmaron que eran dos las creaciones del hombre: una a imagen de Dios, en la que no se conoce la distinción de macho y hembra sino que se conoce sólo la única humanidad universal, simple y muy similar

---

306 *Génesis,* 2, 15.

307 San Ambrosio, *De paradiso*, IV, 24 (CSEL 32, 1, p. 280, 7 19; PL 14, 283D 284A).

308 *Carta a los Romanos,* 14, 5.

a la naturaleza angélica, que la razón verdadera enseña que carece de los sexos, y también lo enseña, sin lugar a dudas, su testimonio de autoridad; y la otra segunda creación, añadida a la naturaleza racional debido al delito conocido previamente por Dios, y en esa segunda creación se constituyen los sexos.

Con razón se narra que fue despreciado a causa del pecado y se cuenta de su creación que fue hecho de la tierra como en un lugar inferior [817B]. Así pues, el sexo masculino, añadido a la naturaleza hecha a imagen de Dios, fue creado fuera del Paraíso. Ahora bien, dado que el sexo masculino, como tomado de otra parte, es añadido a la primera naturaleza –esto es, a la imagen de Dios–, fue constituido en el Paraíso en la primera creación; y es en el Paraíso, como en un lugar superior, donde se le ha unido el segundo sexo –llamado con el vocablo de mujer, y sacado del costado de Adán–, para ayudar a procrear la prole, engendrada en medio de la afrenta por la semejanza con los animales irracionales. Y dado que la creación del sexo masculino, aunque no en el tiempo sino sólo por la dignidad[309], precede a la creación femenina –pues no es el hombre el que ha sido creado de la mujer, sino la mujer del hombre–, por eso dice que la creación del varón se encuentra fuera del Paraíso y sin embargo la de la mujer [817C] dentro, para que comprendas que el varón, creado incluso fuera del Paraíso –esto es, fuera de la dignidad de la creación primera–, es mejor que la mujer que ha sido creada como dentro del Paraíso –esto es, después de la unión del sexo añadido a la simplicidad de la imagen divina–.

Puede también expresarse en estos términos: dado que en cada uno de los hombres hay dos –en palabras del Apóstol[310]–, un hombre exterior que se corrompe, y el hombre interior que se renueva, con toda justicia el interior que ha sido creado a imagen de Dios es formado en el Paraíso, en cambio el hombre exterior y corruptible es modelado del lodo de la tierra fuera del Edén y en un lugar inferior. Pero este último, tomado también, es puesto en el Paraíso, dado que si en el Paraíso se preocupara por su salvación y guardara el precepto divino, podía también llegar a la dignidad de la creación superior a imagen de Dios. Ahora bien, puesto que [817D] no quiso obedecer el precepto divino, no solamente abandonó a su Creador, sino también la dignidad de su imagen, y por esto se dividió en dos sexos, el masculino y el femenino. Y esta división recibe la causa no de la naturaleza sino del pecado. Y aunque la mujer en el Edén fue hecha del varón, no era mejor porque fue hecha en el Edén, dado que no tomó la ocasión de su constitución de la imagen divina [818A] –que fue creada dentro del Paraíso–, sino que la tomó

---

309 *I Carta a los Corintios,* 11, 8.

310 *II Carta a los Corintios,* 4, 16.

en relación al pecado que habría de cometer. Pues también ella ha sido creada causalmente en el hombre exterior –el que fue creado debido al pecado, del limo de la tierra, fuera del Paraíso– y ella, la mujer, fue tomada poco después del costado de Adán en el Paraíso, no según un orden cronológico sino lógico. Ahora bien, sea esto lo que pensó el Maestro citado, o sea alguna otra cosa, nosotros no litigaremos contra los que creen –como previamente hemos dicho– que hay dos Paraísos, uno espiritual y otro corporal, correspondientes a la doble naturaleza humana, sobre todo porque vemos[311] muy frecuentemente en las narraciones de la divina Escritura que muchas referencias a la verdad de los hechos se interpretan a la vez como hechos históricos y como símbolos espirituales. "Abraham, pues, tuvo dos hijos, [818B] uno de la esclava y otro de la libre"[312]. Estos hechos han sucedido según la historia, sin embargo alegóricamente significan las dos leyes[313], una la ley del antiguo testamento, otra la del Nuevo. La piedra de la que manaron las aguas en el desierto seguía al pueblo, aunque el apóstol diga[314]: "La piedra era Cristo". Y, ¿qué voy a decir de los dos primeros hombres, varón y mujer, establecidos en el Paraíso –sobre lo cual trata la exposición–? ¿Acaso –como atestigua el mismo Apóstol[315]– no representaban la figura de Cristo y de la Iglesia? Por tanto, ¿qué tiene de particular si fuera creado un Paraíso corporal, mediante el cual se significó el Paraíso espiritual?

Por otro lado, conocemos que el sumo comentarista de la Santa Escritura –me refiero a Orígenes– explica que no se encuentra en otra parte, ni hay otro Paraíso, excepto aquel [818C] que –como él mismo piensa– ha sido establecido en el tercer cielo y al que fue arrebatado el Apóstol Pablo[316]. Y si se encuentra en el tercer cielo, evidentemente es espiritual. Los supremos autores de ambas lenguas no dudan sino que afirman unánimemente que el tercer cielo, al que ha sido arrebatado Pablo, es espiritual, llamándolo inteligible, aunque Epifanio[317], Obispo de Constancia en Chipre, reprenda en esto a Orígenes y añada en términos absolutos que el Paraíso en la tierra es un lugar sensible, situado en las partes orientales del mundo, con árboles concretos, con ríos y con todas las demás características, que son creídas por quienes con mentalidad simple se adhieren a los sentidos corporales e inter-

---

311 Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, VI, vi (SC 180, pp. 356 366; PL 122, 345C 348B).

312 *Carta a los Gálatas*, 4, 22.

313 *Carta a los Gálatas*, 4, 24 27.

314 *I Carta a los Corintios,* 10, 4.

315 *Carta a los Efesios,* 5, 31 32.

316 *II Carta a los Corintios,* 12, 2 4.

317 Epifanio, *Ancoratus*, 54 58 (GCS 25, pp. 63 69; PG 43, 112A 120C).

pretan el Paraíso de un modo corporal. En efecto, Epifanio[318] no duda en afirmar que las túnicas de piel que Dios hizo usar a los primeros hombres después de la prevaricación, habían sido hechas en la realidad histórica con pieles [818D] de ovejas que –según él dice– estaban en el Paraíso; y reprende a Orígenes[319], quien explica que bajo la figura de aquellas pieles se habían significado de manera muy bella y con toda verdad los cuerpos mortales que habían sido sobrepuestos a los primeros hombres a causa del pecado. Y en la teoría sobre las túnicas de las pieles, casi todos los autores griegos y latinos siguen a Orígenes [819A].

Según opino, no está lejos de esta interpretación la opinión del gran Gregorio Niseno sobre la comida del Paraíso, del árbol de la vida y del árbol de la ciencia del bien y del mal. En efecto, en el capítulo vigésimo de su Sermón *De imagine* dice[320]: "Todo el que afirma que el hombre no va a volver de nuevo a la misma especie de vida lo dice con razón. Pues si antes nosotros teníamos la especie de la vida comiendo, después seremos liberados de tal obligación. Pero yo, al examinar la Santa Escritura, no sólo reconozco el alimento corporal ni la sola satisfacción de la carne, sino que también veo un alimento diferente que guarda cierta analogía con los alimentos del cuerpo, cuyo goce concierne al alma sola. «Comed de mis panes»[321] ordena a los que tienen hambre de sabiduría. Y a los que tienen hambre de ese alimento, el Señor los bendice[322]: [819B] «Y si alguno tiene sed –dice– venga a mí, y beba». Y el gran Isaías[323], con el «bebed de la alegría», ordena alabar la magnificencia del Señor a los que puedan comprenderla. Es una amenaza profética contra los que son dignos de castigo, como para atormentarlos con el hambre. Aquí el hambre de pan no es una necesidad, como no lo es la sed de agua, sino que es una necesidad de la palabra. Dice[324]: «No tengo hambre de pan o sed de agua, sino hambre de oír la palabra del Señor». ¿Acaso no es conveniente entender un fruto digno de la plantación de Dios en el Edén –el

---

318 Epifanio, *Ancoratus*, 62 (GCS 25, pp. 74 75; PG 43, 128B 129A).

319 Orígenes, *Fragmenta e Catenis* [CPG 1410, 5]: *In Genesim* (PG 12, 101AC). Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Genesim*, 39 (PG 80, 140C 141B). Epifanio, *Ancoratus*, 62 (GCS 25, pp. 74 75; PG 43, 128B 129A). Filón de Alejandría, *Quaestiones et solutiones in Genesim* I et II e versione armeniaca, 53 (ed. C. Mercier, Paris, 1979, pp. 120 122). Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, II, 584A (CCCM 162, 1870 1874).

320 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 19 (PG 44, 196C 197B; según la versión de Eriúgena, 20, ed. M. Cappuyns, pp. 240 241).

321 *Proverbios,* 9, 5.

322 *San Juan,* 7, 37.

323 *Isaías,* 12, 3; 25, 6 (al sentido).

324 *Amos*, 8, 11.

Edén es interpretado como placer– y por esto no dudar que el hombre comió, y que con esta expresión[325]: «Comed el alimento de todo árbol que se encuentra en el Paraíso» de la conversación del Paraíso no hay que entender un alimento totalmente transitorio y pasajero?".

¿Quién dará al que tiene hambre de salvación [819C] el fruto de aquel árbol del Paraíso, que comprende todo bien, cuyo nombre es pan –esto es, todo– y cuya participación la Ley le concede al hombre? Pues por ser la razón general y sobre eminente, contiene en sí misma connaturalmente el todo y es la unidad. ¿Quién me alejará del árbol en que se hallan mezclados el bien y el mal y me impedirá de gustarlo? Pues es absolutamente claro para los perspicaces saber cuál es aquel "todo" árbol, cuyo fruto es la vida, y cuál es el árbol de la fruta mezclada. En efecto, Quien propone sin reserva el goce de aquel "todo" árbol, por una cierta razón y providencia prohíbe absolutamente al hombre la participación del árbol mezclado del bien y del mal. Y para mí es evidente que el gran David y el sabio Salomón tomaron a su cargo la explicación de este mandato. En efecto, el uno y el otro entienden que es uno solo el beneficio concedido por el alimento, esto es, el Bien mismo, que sólo existe verdaderamente, y que es también todo bien: [819D] David al decir[326] "complacerse en el Señor", y Salomón al llamar[327] a la Sabiduría, que es el Señor, "árbol de la vida". Por consiguiente, [820A] ¿no se identifican el árbol de la vida y "todo" árbol, cuyo alimento, según el mandato divino, se otorga al hombre formado a su imagen? Por el contrario, a este árbol se opone el otro, cuyo fruto es la ciencia del bien y del mal, lo que no significa, sin embargo, que este árbol produzca absolutamente cada uno de estos frutos contrarios, sino que propaga un fruto híbrido y mezclado, compuesto de cualidades contrarias, cuyo alimento prohíbe el dueño de la vida, y en cambio la serpiente lo aconseja comer de él, para preparar la entrada de la muerte. El persuasor se insinúa dando consejo, adornando el fruto con una cierta belleza y delectación para que sea visto con agrado y el deseo se sobreponga al gusto".

El mismo Gregorio, en el capítulo vigésimo primero del mismo Sermón, dice[328]: "Por lo tanto, ¿cuál es aquel –esto es, el árbol– que tiene la ciencia mezclada del bien y del mal, plantado para las delectaciones que hay [820B] según el sentido? Así pues, no observo ni analizo las cosas lejos de la verdad cuando yo uso la interpretación del árbol γνόστι según una conocida teoría

---

325 *Génesis,* 2, 16.

326 *Salmos,* 36, 4.

327 *Proverbios,* 3, 18.

328 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 20, (PG 44, 197C 201A; según la versión de Eriúgena, 21, ed. M. Cappuyns, pp. 241-243).

–al árbol de la ciencia del bien y del mal, los griegos lo llaman "gnoston", en cambio al árbol de la vida lo llaman πᾶν–. Pues pienso que la palabra conocimiento no es entendida aquí por la Escritura como ciencia, y según la costumbre de la Escritura, encuentro una diferencia entre conocimiento y discernimiento –esto es, separación–. En efecto, el Apóstol[329] dice que discernir el bien del mal es propio de los hombres perfectos, que por el hábito adquirido de la perfección tienen un sentido moral ejercitado en este discernimiento. Por esto también establece[330] la obligación de experimentar todas las cosas, y dice[331] que es propio del hombre espiritual hacer juicios de discernimiento. Ahora bien, la palabra conocimiento no indica en todas las partes la ciencia y el saber, sino que designa igualmente una gracia espiritual que nos ha sido donada[332]: "El Señor conoció a estos que le pertenecen" –esto es, a los que concedió [820C] su gracia–. Y a Moisés le dice[333]: "Te conocía por encima de todos". En cambio, quien conoce todas las cosas dice[334] a quienes razonan y argumentan en la maldad "nunca os he conocido" –esto es, nunca os he dispensado mi gracia–. Por tanto, ¿no ha sido prohibido el árbol del cual se producía un conocimiento mezclado de bien y de mal? Está mezclado de contrarios –del bien y del mal– el fruto que tiene por defensor a la serpiente, quizá por esta razón: el mal no es propuesto –el mal no se muestra– desnudo, manifestándose en sí mismo según su naturaleza. Pues la maldad no sería eficaz si no estuviera maquillada de algún bien con el que atraer al hombre, seducido en su deseo. La maldad está en cierto modo mezclada, teniendo en su profundidad la perdición, [820D] cual ciertas asechanzas ocultas, pero mostrando abiertamente una apariencia de bien con el fin de seducir. A los avaros la belleza del dinero les parece un bien, pero "la raíz [821A] de todos los males es el amor al dinero"[335]. ¿Quién se perdería en la fétida charca de la intemperancia si no la juzgara como un bien, y en cierto modo eximio, quien se ve arrastrado a la pasión por semejante halago y tentación? De modo semejante, también los demás pecados que contienen su diferencia oculta, poseen su propia delectación, y es evidente que debido a una seducción eximia los menos reflexivos los solicitan como bienes. Así pues, dado que muchos juzgan un bien aquello en lo que

---

329 *Carta a los Hebreos,* 5, 14.

330 *I Tesalonicenses*, 5, 21.

331 *I Carta a los Corintios,* 2, 15.

332 *II Timoteo*, 2, 19. Estos textos son citados por Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 335-338 (CCSG 18, p. 32; PG 91, 1085BC).

333 *Éxodo*, 33, 17.

334 *San Mateo,* 7, 23.

335 *I Timoteo*, 6, 10.

los sentidos se deleitan, y porque hay una denominación común para el bien existente –esto es, verdadero– y el bien que sólo parece serlo –en tanto que no lo es–, por esta causa la concupiscencia, encauzada al mal como si de un bien se tratara, es llamada por la Escritura conocimiento del bien y del mal, cuando el conocimiento interpreta –esto es, significa– una cierta disposición espiritual y una compenetración del bien y del mal. No es absolutamente un mal, [821B] puesto que se solicita un bien, ni es enteramente un bien, puesto que se oculta debajo el mal, sino que la Escritura dice que es un fruto del árbol prohibido, mezclado de ambas cosas, cuyo gusto –ha dicho– conduce a los que lo tocan a la muerte; no sólo aclara abiertamente que el bien, que verdaderamente es, es de naturaleza simple y uniforme, sino que también es ajeno a la duplicidad y a la unión con lo contrario. En cambio el mal es siempre variado y maquillado

mezclado a otra cosa | mezclado a un bien

y apareciendo una cosa distinta de lo que es en la práctica. Con el conocimiento del mal por la experiencia –pues no se halla tal como se juzga que es– se produce la asunción de la muerte, y el principio o causa de la corrupción. Por este motivo, la serpiente anuncia el signo maligno del pecado, pero sin mostrarlo abiertamente tal como subsiste en su naturaleza.

Y quizás el hombre no hubiera sido seducido por un mal manifiesto, sino que la serpiente presentó el mal manifiesto bajo una belleza engañosa, [821C] y lo presentó con una apariencia capaz de seducir a los sentidos, mostrando el fruto a la mujer, como dice la Escritura[336]: "Vio, pues, la mujer que el árbol era bueno como alimento, agradable a la vista, deseable para alcanzar por él la sabiduría. Y cogió de su fruto y comió". El alimento de este árbol se constituyó en causa de la muerte para los hombres. Así pues, se ve en qué consiste el alimento de la mezcla de estos frutos que tiene este árbol, cuando la razón interpreta con claridad el sentido del texto por el que aquel árbol se denomina conocimiento del bien y del mal, puesto que este árbol lleva consigo el mismo peligro mortal que un veneno preparado con miel, en cuanto que parece que hay un bien ya que endulza el sentido, pero que corrompe al que lo prueba, convirtiéndose en el más extremo –es decir, en el peor– de todos los males. Así pues, cuando en la vida del hombre actuó el mal mortífero, entonces el hombre, esa gran realidad que es la imagen de la naturaleza divina –como dice el Profeta[337]–, [821D] "se ha asemejado a la vanidad". Luego, si la imagen se asocia a lo que hay de mejor en nosotros, todas las cosas que en torno a la vida son tristes y míseras, no son propias de

---

336 *Génesis,* 3, 6.

337 *Salmos,* 143, 4.

la semejanza que hay respecto a Dios". Observa qué Paraíso, [822A] qué árboles y qué frutos reproduce el citado Teólogo.

A. Lo observo y claramente veo el Paraíso espiritual y evidentemente no local. Sin embargo, yo quisiera que tú aclararas con evidencia y brevedad las cosas que él ha explicado con demasiada oscuridad.

*[El Paraíso simboliza la naturaleza humana. Aquel "todo" árbol del Paraíso es Cristo]*

N. Todo el que examina con diligencia las palabras del Teólogo –según opino– no encontrará en ellas que se manifiesta otra cosa más que la naturaleza humana creada a imagen de Dios, que es significada por la divina Escritura con el nombre de Paraíso, a modo de expresión figurada. En efecto, la verdadera plantación de Dios es la naturaleza misma que a imagen y semejanza suya –esto es[338], a imagen totalmente semejante a Él, excepto en razón de sujeto, como se ha dicho anteriormente– creó en el ἐδέμ –esto es[339], en las delicias de la felicidad eterna y en la bienaventuranza de la semejanza divina–, mayor y mejor que todo el mundo sensible, [822B] no por la masa, sino por la dignidad de la naturaleza. Y la tierra fértil de esta naturaleza era el cuerpo inmortal en potencia. En efecto, el cuerpo[340] del primer hombre pudo no morir y no hubiera muerto[a], sino que cobraría esplendor con las flores de la belleza espiritual y nunca envejecería por el paso del tiempo. El agua de esa naturaleza, capaz de las formas, era el sentido del cuerpo incorruptible, formado sin poder ser engañado por la falsedad de las imágenes de las realidades sensibles. Su aire, iluminado por los rayos de la Sabiduría divina, era la razón con la que conocería las naturalezas de todos los seres. [822C] Su éter –el espíritu– sería envuelto por el movimiento eterno e inenarrable alrededor de la naturaleza divina, con su movimiento móvil y con su reposo mutable; también habrían de ser predicadas las demás propiedades que se predican de la imagen divina, aún más, dado que no pueden ser conocidas, han de ser elogiadas con el silencio.

---

338 Eriúgena, *Periphyseon*, II, 585A (CCCM 162, 1900 1902); IV, 778AB.

339 San Jerónimo, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, ed. P. De Lagarde, 5, 15 (CCSL 72, p. 65). San Agustín, *De Genesi contra Manichaeos*; II, xi, 12 (PL 34, 202). San Isidoro, *Etymologiae*, XIV, iii, 2. Ver, más arriba, 819B.

340 San Agustín, *De peccatorum meritis*, I, ii-iii (CSEL 60, pp. 3 5; PL 44, 109-111); *De Genesi ad litteram*, VI, xix xxviii, 30 39; IX, iii, 6; IX, x, 16 17 (CSEL 28, 1, p. 192, 27; p. 200, 9; p. 271, 21; p. 272, 13, p. 278, 5; p. 279, 21; PL 34, 351 356, 395, 398-399). Cfr. Eriúgena, *De praedestinatione*, V, 196 205 (CCCM 50, pp. 40 41; PL 122, 379BC).

[a] [si no fuera corrompido con el veneno de la prevaricación].

Así pues[341], la Escritura da testimonio de que en este Paraíso brotaba una fuente de vida, de la que se cuenta que se halla dividida en las cuatro corrientes de las virtudes, en la figura de los cuatro principales

| ríos del mundo | ríos del mundo sensible |
|---|---|

me refiero a la prudencia, templanza, fortaleza y justicia. Y estas cuatro corrientes espirituales proceden de la Sabiduría divina, que es la fuente de toda vida y virtud, las cuales riegan, al brotar, la superficie de la naturaleza humana. Estas virtudes brotan primero en los repliegues secretos de la naturaleza humana como en los canales ocultos de la tierra inteligible, surgiendo en las virtudes invisibles; después brotan en los efectos de las buenas acciones [822D] produciendo innumerables especies de virtudes y acciones. De ellas, pues, brota toda virtud y acción y a ellas retorna. Y a su vez, ellas salen de la Sabiduría divina y retornan a Ella [823A].

En el mismo Paraíso, el citado Teólogo, el gran Gregorio, expone[342] que hay dos árboles, de los que uno –como él dice– tiene el nombre de πᾶν –esto es, todo–, y el nombre del otro es γνόστον. Pero la interpretación de este último –si se quiere aclarar– no expresa suficientemente lo que se entiende por el árbol. Por eso, para que se entienda más fácilmente qué es lo que se significa con este árbol, nos ha parecido bien traducir γνόστον por mezclado.

| ¿Qué es, pues, πᾶν? Evidentemente, πᾶν es ese árbol, | ¿Qué es, pues, πᾶν, de cuyo fruto se ordenó que el hombre comiese? Evidentemente, πᾶν es ese árbol, |
|---|---|

del que dice la Escritura[343]: "Y el Señor Dios produjo de la tierra todo árbol, hermoso a la vista y suave para comer, también plantó el árbol de la vida en medio del Paraíso". Observa cómo la exposición profética describe y da nombre a un solo e idéntico árbol de dos modos. Primero, [823B] ciertamente, dijo[344] "todo árbol, hermoso a la vista y suave para comer", y la segunda vez: " también plantó el árbol de la vida en medio del Paraíso", y un poco después: "Comed de todo árbol del Edén", repitiendo el Profeta una y otra vez, entendiendo con la expresión "todo árbol" un único árbol. Por tanto, ninguno de los que siguen la doctrina del citado Teólogo piense que en el Edén hay muchos árboles de diversas formas y frutos diversos,

---

[341] San Ambrosio, *De paradiso*, III, 14 18 (CSEL 32, 1, pp. 272 277; PL 14, 280A 282C). San Agustín, *De Genesi contra Manichaeos*, II, x, 13 14 (PL 34, 203 204); *De civitate Dei*, XIII, xxi, 14 20 (CCSL 48, p. 404; PL 41, 394 395).

[342] Ver, más arriba, 820B.

[343] *Génesis,* 2, 9.

[344] *Génesis,* 2, 16.

como si fuera una selva copiosa, plantada de multitud de árboles, sino que sólo había dos: πᾶν y, el otro, γνόστον.

El πᾶν ξύλον –esto es, "todo" árbol– es[345] el Verbo y la Sabiduría del Padre, nuestro Señor Jesucristo, que es todo árbol fructífero, plantado en medio del Edén de la naturaleza humana de dos modos. Primero, según su divinidad, por la que crea, contiene, [823C] nutre, vivifica, ilumina, deifica y mueve a nuestra naturaleza y la hace existir: "En Él vivimos, nos movemos, y somos"[346]. En segundo lugar, el modo por el que, para salvar nuestra naturaleza y volverla a su estado primero, Él unió a sí mismo en la unidad de la sustancia, subsistiendo con dos naturalezas: la divina y la humana. Y esto es lo que dice la Escritura[347]: "Y produjo el Señor Dios de la tierra –esto es, de nuestra naturaleza material– «todo» árbol", esto es, el Verbo encarnado[348], en el cual y por el cual todos los seres han sido creados y que se identifica con todos. En efecto, Él es solamente el Bien sustancial[349], pues los demás seres de los que se dice que son buenos, son buenos no por sí mismos sino por participación del que, existiendo verdaderamente por sí mismo, es el Bien, todo bien y la Bondad, y fuente y origen de todo bien y bondad, [823D] causa y principio, fin y perfección, movimiento y reposo, el medio y el límite, el centro y la circunferencia. Su fruto es la vida eterna. Su alimento es el gozo, la alegría, las delicias inefables. Su aspecto es bello: Él es lo Bello y la Belleza de todo lo bello, es causa y plenitud de la belleza. Su gusto y su comida desconoce la hartura. Ciertamente, en cuanto uno come de Él, en tanto se suscita el apetito de comer. Así pues, [824A] se ordenó que los primeros hombres tomaran el alimento de este "todo" árbol –esto es, de la plenitud de todos los bienes– y aún ahora se ordena a todo el género humano comer de Él. Ahora bien, dado que los primeros padres no quisieron tomar el alimento de "todo" árbol, anteponiendo a éste el árbol prohibido, no sólo ellos sino también el género humano propagado por ellos, fueron expoliados de la dignidad de su naturaleza y condenados a morir por un justísimo juicio divino. ¿Es que no ves qué es lo que el divino Profeta quiso

---

345 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, v, 9 (CSEL 28, 1, p. 237, 3 4; PL 34, 376).

346 *Hechos de los apóstoles*, 17, 28.

347 *Génesis,* 2, 9.

348 San Agustín, *De Trinitate*, IV, i, 3 (CCSL 50, p. 162; PL 42, 888). Cfr. Eriúgena, *Peri physeon*, II, 559A (CCCM 162, 1045 1049); III, 640B (CCCM 163, 889 893).

349 Eriúgena, *Periphyseon*, II, 596AB (CCCM 162, 2306 2307); III, 621AB (CCCM 163, 83 86). Cfr. San Agustín, *De vera religione*, XX, 38, 5 (CCSL 32, p. 210; PL 34, 138; cfr. más arriba, 815A). Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, Ivm, 1 (ed. B. Suchla, p. 143, 12; PG 3, 693B).

significar figuradamente con los términos de "todo" árbol? Aún más, ¿no ves qué quiso significar el Espíritu Santo por el Profeta?

A. Lo veo claramente, y –según pienso– ha querido significar a Dios Verbo, hecho hombre, como todo bien de todo el Edén –esto es, de toda nuestra naturaleza–, y además que sólo Él es subsistente. Y comer de Él[350] –esto es, percibirlo [824B] con un piadoso entendimiento y creer en Él por la fe– es la vida eterna y la salud incorruptible, en cambio el desconocerlo o negarlo es la muerte eterna y la corrupción infinita.

*[El árbol de la ciencia del bien y del mal se llama gnoston. Sobre los seis componentes del hombre. Aquel "todo" árbol y el árbol del conocimiento del bien y del mal subsisten en la naturaleza humana. De qué modo fue engañada la mujer por el árbol del conocimiento del bien y del mal]*

N. Lo has comprendido claramente. Así pues, queda que hablemos del γνόστω, esto es, del árbol del conocimiento del bien y del mal. Ya hemos dicho[351] que para una comprensión más fácil, γνόστον puede traducirse por mezclado, traducción, pues, no literal sino al sentido[352]. De acuerdo con el Maestro citado, cuya opinión sobre el Paraíso no solamente seguimos sino que también la recapitulamos, el γνόστον es la maldad disfrazada de bondad en la fantasía, enraizada en los sentidos corporales; es lo contrario al primer árbol que es πᾶν. Pues de la misma manera que en el primer árbol, uno imagina todo bien y está todo bien, así también en el γνόστον se encuentra la totalidad del mal. El primero, pues, es todo bien verdaderamente subsistente, el segundo, sin embargo, [824C] es todo el mal, seduciendo mediante una representación del bien a todos los hombres malvados. Ahora bien, no es una pregunta ociosa por qué se relata que se encuentran en medio del Edén ambos árboles, esto es, "todo" árbol –que se llama también árbol de la vida,

y el árbol | y el otro árbol

del conocimiento del bien y del mal. Y esta cuestión, según pienso, puede solucionarse de algún modo, si primeramente se considera toda la naturaleza humana, esto es, la visible y la invisible, la exterior y la interior, la creada a imagen de Dios y la añadida a causa del pecado.

---

350 *San Juan,* 6, 52; 17, 3.

351 Cicerón, *De optimo genere oratorum*, V, 14, 15. Horacio, *De arte poetica*, 133-134. San Jerónimo, *Epistulae*, Epist. 57 (CSEL 54, p. 508, 10 13; PL 22, 571).

352 Ver, más arriba, 823A.

Todo el que analice con atención el texto del Sermón del santo Gregorio[353] *De imagine*, encontrará una división séxtuple de toda la naturaleza humana, tanto si se aplica a la totalidad de la naturaleza como si se examina individualmente en cada uno de los hombres. Y primero hay una división en dos partes, [824D] como principales: una, ciertamente, se le atribuye al cuerpo, y la otra, en cambio, al alma. La que se atribuye al cuerpo –esto es, al hombre exterior–, está dividida –según una consideración razonable– en tres partes. La primera es el cuerpo constituido de la materia informada por la forma, del que sólo se predica el ser; y no se conoce en la naturaleza humana, nada inferior a él.

La segunda parte es

la que | la que hacia arriba

suele y puede ser llamada con muchos nombres. En efecto, recibe el nombre de nutritiva y aumentativa puesto que nutre al cuerpo, lo aumenta y lo mantiene en su unidad; con el fin de que no degenere y se disuelva. [825A] También se denomina movimiento vital. Y no en balde, puesto que no sólo da la vida al cuerpo sino que también lo mueve, sea localmente a través de los espacios de los lugares, sea por la categoría de los lugares y de los tiempos. Digo la categoría de los lugares por los que se cumple la plenitud de los órganos, y la categoría de los tiempos por los que los aumentos de las edades son conducidos y llevados a la perfección.

La tercera división es la que corresponde a los cinco sentidos corporales. Esta parte es la que recibe y entrega a la memoria las imágenes de todas las realidades sensibles que son conocidas

en el hombre. | en el hombre exterior.

Todo el hombre exterior subsiste en estas tres partes.

Por otro lado, el hombre interior, que subsiste en el alma sola y que ha sido creado a imagen de Dios, es susceptible de una segunda división tripartita. El hombre interior tiene un sentido interior mediante el cual distingue y juzga las imágenes de los seres sensibles [825B] que recibe a través del cuerpo.

A continuación, el hombre interior posee la razón, por la cual investiga y analiza las causas y razones de ser de todas las realidades que puede conocer o percibir.

La facultad suprema del hombre es el entendimiento, más allá del cual no se encuentra nada superior en la naturaleza humana, cuya función es gober-

---

[353] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 8 y 14 (PG 44, 144D 145C y 173D 176B; según la versión de Eriúgena, 8 y 15, ed. M. Cappuyns, p. 217, 3 14; p. 230, 3 29. Eriúgena, *Periphyseon*, III, 735D 736B (CCCM 163, 4908 4930). Ver, más arriba, 792AD.

nar las partes inferiores y contemplar las realidades que se encuentran por encima de él –superior a él es Dios y lo que subsiste en Dios y próximo a Él–, en la medida en que le es permitido ascender.

¿No comprendes la división séxtuple de la naturaleza humana? En efecto, existe, vive y siente mediante el sentido exterior del cuerpo; percibe por el sentido interior, razona y comprende. Ahora bien, las tres partes que son conocidas en la parte inferior del hombre, son corruptibles y sometidas a la disolución. Las tres partes superiores [825C] que están constituidas total y absolutamente en el alma son incorruptibles, indisolubles y eternas, y con razón, puesto que en ellas está impresa la imagen de la naturaleza divina. Por esto, como hemos enseñado en los libros anteriores[354], esa terna citada del alma humana –que según el testimonio de San Dionisio[355] no puede ser disuelta, ni corrompida, ni de ningún modo puede perecer– es llamada una y otra vez οὔσια, δύναμις, y ἐνέργεια.

Por tanto, examina los límites de la naturaleza humana como los términos de un Paraíso, de arriba abajo, fuera de los cuales no se conoce ninguna criatura. Ciertamente, más allá del entendimiento, sólo se encuentra Dios, y por debajo de la materia –me refiero al cuerpo solo– no hay nada, no aquella nada que se dice o se piensa por la excelencia de su naturaleza, sino aquella nada que se dice o se piensa por la privación absoluta de su naturaleza. Así pues –si no me equivoco– encontrarás que el entendimiento [825D] ocupa el lugar supremo de la naturaleza humana, y el cuerpo material, el lugar ínfimo. Mira también las partes intermedias de esta naturaleza, y encontrarás por debajo del entendimiento en la parte superior la razón; y por encima del cuerpo, en la parte inferior, el movimiento vital; y en el mismo centro de la naturaleza, como en medio del Paraíso, encontrarás los dos sentidos: el exterior, unido al movimiento vital y al cuerpo, y el interior, unido inseparable y consustancialmente a la razón y al entendimiento. Así pues, en estos dos sentidos, como en dos determinados lugares del centro del Paraíso de la naturaleza humana, se encuentran los dos árboles inteligibles [826A]: πᾶν y γνόστον. Πᾶν, en el sentido interior, y γνόστον, en el exterior.

En el hombre interior habita la verdad[356], que es el Verbo de Dios, el Hijo unigénito de Dios, nuestro Señor Jesucristo, fuera del cual no hay ningún bien, puesto que Él es toda Verdad, el Bien sustancial y la Bondad. Y por la

[354] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, I, 486BC, 489C-490B (CCCM161, 1874 1902, 2024 2048); II, 567A (CCCM 162, 1281-1285); *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, XI, 71 103 (CCCM 31, pp. 159 160).

[355] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XI, 2 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 41, 20; p. 42, 12; PG 3, 284D 285A; PL 122, 1059C 1060A).

[356] San Agustín, *De vera religione*, XXXIX, 72 (CCSL 32, p. 234, 12 13; PL 34, 154).

parte contraria, la maldad y el mal se oponen a esto. Y dado que ningún mal[357] se encuentra sustancialmente en la naturaleza de las cosas, ni procede de una causa cierta y natural –pues el mal considerado en sí mismo no es absolutamente nada, excepto un movimiento irracional, perverso e imperfecto de la naturaleza racional–, ninguna otra sede se encuentra en la totalidad de las criaturas, si no es allí donde la falsedad la posee. Sin embargo, la posesión de la falsedad es el sentido [826B] corpóreo. Ninguna otra parte de la naturaleza humana es susceptible del error de la falsedad, excepto el sentido exterior; ciertamente, también por él se engañan con muchísima frecuencia el sentido interior, la razón e incluso el propio entendimiento. Así pues, en el lugar de la falsedad y de las vanas imágenes, esto es, en el sentido corpóreo –al que los griegos llaman αἴσθησις, y es manifestado bajo la figura de la mujer– está constituido el γνόστον –esto es, el árbol del conocimiento del bien y del mal–, es decir, la maldad disfrazada de bien en la fantasía, o el mal maquillado de bien; o por decirlo sencillamente, el falso bien o el mal que se oculta bajo la figura del bien. Su fruto es el conocimiento mezclado, esto es, el conocimiento confuso. En efecto, hay confusión entre el mal latente y la forma manifiesta operante del bien; y por esto seduce en el primer momento al sentido exterior en el que se encuentra, que, cual mujer, no puede discernir entre la maldad [826C] que está latente y la forma del bien por la que está envuelta.

La maldad es por sí misma una deformidad y abominable ignominia. Y si el sentido exterior inducido al error conociera la maldad por sí misma, no sólo no la seguiría, ni se deleitaría en ella, sino que incluso huiría de ella y la aborrecería. Pero el sentido necio yerra y por eso es engañado, creyendo que el mal es bueno y hermoso y suave para practicarlo. Para servirnos de un ejemplo: la imagen del oro o de cualquier materia sensible queda impresa en nuestro sentido corporal. La propia imagen es bella y hermosa, porque ha sido tomada externamente de una criatura buena, pero la mujer –esto es, el sentido carnal– es engañada y se deleita, no dándose cuenta de la maldad que está latente bajo una belleza falsa, esto es, la codicia [826D] que es "la raíz de todos los males"[358]. El Señor dice: "Quien vea a una mujer deseándola, ya cometió adulterio en su corazón"[359]. Como si dijera abiertamente: quien fija la imagen de una forma femenina en su sentido carnal, ya cometió

---

[357] San Agustín, *Confessiones*, VII, xii, 18 (CCSL 27, pp. 104 105; PL 32, 743). Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 20 y 30 31 (ed. B. Suchla, p. 164, 22; p. 165, 2 y p. 175, 10; p. 177, 2; PG 3, 717B y 729C 739C; PL 122, 1139A y 1144C 1145A).

[358] *I Timoteo*, 6, 10.

[359] *San Mateo*, 5, 28.

adulterio en su pensamiento, al desear la ignominia de la pasión que se arrastra ocultamente bajo la falsa imagen de una forma femenina.

Así pues –como hemos dicho previamente–, el árbol del conocimiento del bien y del mal es la maldad perniciosa y mortífera en la figura imaginada del bien; y este árbol se encuentra como constituido dentro de una mujer –esto es, en el sentido carnal al que engaña–. [827A] Y si el entendimiento da su consentimiento a este sentido, la integridad de toda la naturaleza humana se corrompe. Y una vez que prevarica la parte más noble de la naturaleza, ¿qué parte inferior permanecerá a salvo? Y el fruto de este árbol es el conocimiento mezclado del bien y del mal, esto es, el deseo del mal imaginado está separado del bien, lo mismo que el amor, la concupiscencia y el placer. Mediante ese conocimiento mezclado, como mediante una serpiente, el antiguo enemigo del género humano indujo primero de modo efectivo a la prevaricación, y después arrojó la muerte sobre toda la naturaleza: sobre el alma porque abandonó a Dios, y sobre el cuerpo porque fue abandonado por el alma. Así pues, el conocimiento comentado en este pasaje no significa una doctrina de conocimiento y de distinción de las naturalezas, sino que significa un movimiento ilícito y un apetito confuso para desear el mal –esto es, el pecado–, mal que para seducir está disfrazado [827B] bajo la falsa apariencia de la semejanza con el bien. Pero quizá tú quieras saber si Dios plantó en el Paraíso de la naturaleza humana dicho árbol, cuyo fruto mezclado y confuso es el deseo del bien y del mal, cuya naturaleza es el mal disfrazado con la imagen del bien, cuyo alimento se mantiene como causa de la muerte.

A. Evidentemente que lo pregunto, y veo que no es una pregunta ociosa. Efectivamente, si Dios lo creó, quizá se juzgue que Él es el Creador del mal y causa de la muerte, lo que es sobremanera impío decirlo del Autor de todos los bienes y mucho más creerlo o juzgarlo. Ahora bien, si no ha sido plantado por Dios, ¿de dónde ha sido plantado en la naturaleza humana?

N. Así pues, en primer término hay que consultar la Santa Escritura, la cual da testimonio de que el árbol que es πᾶν pertenece, sin duda, a la plantación divina, puesto que dice[360]: "Produjo [827C] el Señor Dios de la tierra todo árbol hermoso a la vista y suave al paladar", y como explicando la cualidad del mismo árbol que es "todo": plantó "el árbol de la vida en medio del Paraíso". Como si dijera: este árbol no sólo es todo bien, toda belleza y todo alimento, sino que también es el árbol de la vida, por el que el Paraíso –esto es, la naturaleza humana– vive y ha sido plantada en medio de él.

---

[360] *Génesis,* 2, 9.

Ahora bien, lo que sigue –"y el árbol del conocimiento del bien y del mal"[361]– no está suficientemente claro si es como complemento de lo anterior, de modo que se interprete así: y produjo el árbol del conocimiento del bien y del mal en medio del Paraíso, como produjo el árbol de la vida. O si se introdujo dicha frase "Y el árbol del conocimiento del bien y del mal" de modo absoluto, de forma que no entendamos que ha sido producido por Dios sino que solamente fue introducido como opuesto al árbol anterior [827D] por una cualidad contraria, de forma que al igual que el primer árbol era todo Bien y toda vida y causa de los que viven, así también el segundo era todo mal y la muerte y la causa de los que mueren. Tal vez debemos entender –ya que es el árbol del conocimiento del bien y del mal– que proviene de Dios en la medida en que se comprende y abarca la forma del bien, puesto que Él es causa de toda forma y belleza, sea que se entienda y se perciba la propia forma y belleza en una sustancia, sea que se entienda y se perciba en las imágenes de la materia sensible de las que la sede propia es el sentido corporal, puesto que mediante éste se introducen en el sentido interior [828A]; pero en la medida que el propio mal[362], envuelto en una forma de bien y en sí informe y oculto, es realmente el mal no proviene de Dios, ni de una causa cierta y definida. El mal ciertamente es variado y sin causa, puesto que en la naturaleza de las cosas no se encuentra sustancialmente de ningún modo. Así pues, aquel árbol en cuanto que es un mal no es referido a ninguna causa, puesto que es absolutamente nada; pero en cuanto que tiene forma de bien para engañar a los incautos, dado que la materia –cuya imagen está formada por el Creador de todos los bienes– ha sido creada y es buena, no es totalmente el mal. Así pues, la forma por la que el mal seduce a los que hace perecer es buena, puesto que es la imagen de un bien; en cambio, el propio mal es absolutamente un mal, y no ha sido hecho por ningún bien al ser lo opuesto a todo bien. [828B] Además, si uno analiza agudamente la naturaleza de las imágenes con las que se disfraza el mal –que no puede aparecer por sí mismo, puesto que es informe, deforme, ignominioso y no causado–, la encontrará, en verdad, como absolutamente buena.

Y podemos dar el visto bueno claramente a esta afirmación con el argumento siguiente. Pongamos dos hombres, uno sabio y de ningún modo seducido por los aguijones de la avaricia; y otro necio, avaro y totalmente abrumado y atormentado por los aguijones de la perversa pasión. Ubicados estos dos hombres en un lugar concreto, póngase ante ellos una copa hecha de oro probado al crisol, decorado con perlas preciosísimas, forjado con una forma muy bella y digno del uso real. Ambos, el sabio y el avaro, reciben la

---

361 *Génesis,* 2, 9.

362 Ver, más arriba, 826A.

imagen de la copa en el sentido corporal, lo fijan en la memoria [828C] y lo consideran en su pensamiento. El sabio hace referencia con completa sencillez –alabando al Creador de la naturaleza– a la belleza de la copa, cuya imagen sopesa dentro de sí mismo; ninguna tentación de deseo lo invade, ningún veneno de codicia afecta la intención de su mente pura, ningún deseo desordenado lo corrompe. Con el avaro acaece todo lo contrario[363]. Tan pronto como la imagen de la copa lo absorbe, arde con la llama de la pasión, se consume, se altera y muere, haciendo referencia a la belleza de la naturaleza y de las imágenes de la copa, no para alabanza del que dijo[364]: "Mío es el oro, mía es la plata", sino sumergiéndose y precipitándose violentamente en la mal oliente charca de la pasión. ¿No ves la imagen de un solo vaso, imagen buena y hermosa, en los dos? Pero en el sentido del sabio [828D] es simple y natural, ninguna malicia subyace en él; en cambio, en el avaro es una imagen doble y mezclada del mal contrario del deseo, que se mezcla en él; la imagen es formada y disfrazada por la propia pasión para que tenga apariencia de bien, aunque sea un mal muy venenoso.

Por consiguiente, el mal no ha sido plantado en la naturaleza humana sino que se ha constituido en el movimiento perverso e irracional de la voluntad racional y libre. Y este movimiento se observa que no tiene su origen dentro de la naturaleza sino fuera de ella, procedente de la intemperancia animal; sin embargo se mezcla con el bien y de él se impregna con el consejo [829A] y la astucia del viejo enemigo para engañar y disimular los afectos libidinosos de los sentidos carnales, y con esto hacer que perezcan con la muerte. Y no afirmamos esto, sino que rechazamos el parecer de quienes afirman que el árbol del conocimiento del bien y del mal es totalmente y de modo natural un bien y que históricamente ha sido erigido en un Paraíso local, cuyo fruto era el conocimiento, esto es, el experimento del bien y del mal. Pues si los primeros hombres se hubieran abstenido de tocarlo[365] y degustarlo como se les ordenó, tendrían la experiencia de una vida eterna y de una perpetua felicidad, sin interrupción alguna de la muerte. Pero si, por el contrario, condescendiendo con las astucias diabólicas con su misérrima intemperancia, tomaban ilícitamente el alimento mortífero de su fruto, estarían sometidos a la experiencia de una muerte eterna y a una eterna desgracia. Ahora bien, todo el que no ha desdeñado [829B] leer y analizar dili-

---

[363] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 20 (PG 44, 200AB; según la versión de Eriúgena, 21, ed. M. Cappuyns, p. 242, 3 9, al sentido). Ver, más arriba, 820D 821A.

[364] *Ageo*, 2, 9.

[365] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, xxvi, 37 (CSEL 28, 1, pp. 197 198; PL 34, 354); *Enchiridion*, XXVIII, 104 (CCSL 46, p. 106; PL 40, 281); De civitate Dei, XIV, 10 (CCSL 48, pp. 430 431; PL 41, 417 418). Ver, más arriba, 805B 806A.

gentemente estas cuestiones que tratamos entre nosotros, elija de entre las opiniones expuestas previamente de los Santos Padres la que le parezca que debe seguir; y guarde no atormentarnos y herirnos incautamente al juzgar que estas teorías, expresadas por nosotros, no han sido garantizadas y fortalecidas con el auxilio de ningún testimonio de autoridad y que han sido como maquinadas en contra de las tradiciones de los Santos Padres. Así pues –según opino–, tienes una breve y clara exposición del Paraíso, en la medida que nuestras capacidades lo han permitido.

*[Recapitulación sobre el Paraíso]*

A. En verdad, la tengo. Pero desearía que hicieras una ἀνακεφαλαίωσιν –esto es, una recapitulación– que a modo de conclusión reúna y defina en una síntesis las cuestiones que aquí y allá han sido espuestas sobre el Paraíso.

N. Hemos dicho que la plantación[366] de Dios –esto es, el Paraíso– en el Edén –esto es, en las delicias de la felicidad [829C] eterna y bienaventurada– es la naturaleza humana creada a imagen de Dios. Y la fuente de esto es aquello de lo que el Profeta dice del Padre[367]: "Puesto que en ti se encuentra la fuente de la vida", el cual invita a beber de ella a todos los que están sedientos de justicia diciendo[368]: "Si alguien siente sed, venga a mí y beba". Sus ríos que manan de la fuente de la Sabiduría son las cuatro virtudes principales del alma, de las que brota cada una de las virtudes y de las buenas acciones. Su "todo" árbol, del que está escrito[369]: "al vencedor le daré de comer del árbol de la vida que se encuentra en el Paraíso", "que ha sido plantado de otro modo junto a la corriente de las aguas"[370], esto es, en torno al cual confluyen todas las profecías de los profetas, todos los símbolos de los dos testamentos, las interpretaciones correctas de los símbolos y todas las doctrinas claras y simples, esto es, el Verbo de Dios [829D] plantado en la naturaleza humana y encarnado en la naturaleza humana. El árbol del conocimiento mezclado de este Paraíso es la codicia indistinta y confusa de los sentidos carnales hacia los diversos deseos, los cuales se ocultan bajo la forma del bien y engañan y hacen perecer a las almas imprudentes. El varón creado en el Paraíso simboliza el entendimiento que preside toda la naturaleza humana. La mujer simboliza el sentido, por el cual es perdido el entendimiento al darle incautamente su consentimiento. La serpiente es el placer

---

366 Ver, más arriba, 822A.

367 *Salmos,* 35, 10.

368 *San Juan,* 7, 37.

369 *Apocalipsis*, 2, 7.

370 *Salmos,* 1, 3. Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, I, 555 561 (CCCM 31, p. 16; PL 122, 140A); *Vox spiritualis*, XXIII, 40 45 (SC 151, p. 316; PL 122, 296D). Ver, más arriba, 747CD.

ilícito [830A] por el que son deseadas ilícita y condenablemente las naturalezas que deleitan al sentido carnal.

Y para que no juzgues que de estas cosas que dijimos –esto es, que sólo hay dos árboles en el Paraíso, πᾶν y γνόστον– hay contradicción con lo que la mujer respondió al diablo, se dice[371]: "Comemos del fruto de los árboles que hay en el Paraíso". Pues, no dijo: comemos del fruto de "todo" árbol esto es, se ordena que comamos–, sino "del fruto de los árboles", en plural, como si hubiera muchos árboles de formas diversas de los que se les ha permitido comer. Pues puede entenderse que la mujer refirió "todo" árbol a muchos árboles. Ciertamente, "todo" no se dice de una cosa singular sino de algo en sí mismo múltiple. En efecto, todo hombre es el número ilimitado de la naturaleza humana, y además el propio número ilimitado suele ser llamado un único hombre, puesto que es partícipe de una sola naturaleza [830B]. ¿Qué tiene de particular si con la expresión "todo" árbol se significan varios árboles? Pues el Verbo de Dios que es "todo" árbol –esto es, todo bien– es uno y múltiple en sí mismo, del que todo bien –esto es, toda virtud, sabiduría y esencia– da frutos en la naturaleza humana. Así pues, todos los movimientos racionales de la naturaleza racional, los cuales se le concedieron al hombre y se le ordenó servirse de ellos, dado que se multiplican a partir del bien común de todos esto es, de la Sabiduría divina– en la naturaleza humana –que es la plantación de Dios y el Paraíso– son denominados como árboles múltiples y fructíferos. Y estos árboles subsisten en el mismo en el que todos los bienes son un solo bien. Así pues, un solo árbol que es πάν– es denominado por la mujer, todavía no engañada y consciente [830C] de las virtudes plantadas en ella, como muchos árboles, puesto que todos los bienes se encuentran en él.

Ahora bien, con el fin de que no parezca que sólo seguimos las opiniones de los autores griegos sobre el Paraíso y pasamos por alto en tal materia la autoridad de los Padres latinos, o que no hemos podido hallar una interpretación sobre el Paraíso en ellos, y por este motivo hemos afirmado temerariamente lo que no hemos podido encontrar en los maestros de las dos lenguas, nos ha parecido conveniente y necesario insertar en esta exposición nuestra las opiniones de San Ambrosio, si es que te place.

A. Estoy de acuerdo. ¿Quién a no ser un loco se va a atrever a oponerse a las opiniones de un maestro tan eminente y tan sabio?

---

371 *Génesis,* 3, 3.

*[En este texto, San Ambrosio atribuye la interpretación que da no a sí mismo sino a otros autores]*

N. Así pues, dice en el libro *De paradiso*[372]: "Hay quienes piensan que ese mandato –esto es, el comer del árbol de la vida, y no comer del árbol prohibido– de ningún modo conviene al Creador del cielo y de la tierra [830D] y de todas las cosas, y de ningún modo es digno de los habitantes del Paraíso y que esa vida es semejante a la vida de los ángeles. Y por esto no podemos juzgar que un alimento no terreno y corruptible les sirvió de comida, puesto que no beben ni comen y "serán como los ángeles de Dios en el cielo"[373]. Así pues, al no haber en el alimento un premio –puesto que "el alimento no nos hace valer ante Dios"[374]– y al no haber un gran peligro –puesto que "ni lo que entra en la boca, mancha al hombre, sino lo que sale [831A] de ella"[375]–, sin duda alguna es evidente que el precepto es indigno de un autor tan grande, a no ser que se refiera ese alimento a aquel perfecto alimento que el Señor promete como gran galardón a sus Santos[376]: "He aquí que quienes me sirvan comerán; en cambio, vosotros pasaréis hambre", pues este alimento en el que se define la vida eterna y por el que todo aquel que haya sido engañado morirá sin remedio, puesto que el pan vivo[377] y celestial es el Señor que da la vida a este mundo. De ahí que Él mismo diga[378]: "Si no comiereis mi carne y si no bebiereis mi sangre, no obtendréis la vida eterna". Por tanto, había un pan del que Dios había ordenado a los habitantes del Paraíso que comieran. ¿Qué pan? Observa a qué pan se refiere[379]: "El hombre ha comido el pan de los ángeles". El buen pan es hacer la voluntad de Dios. ¿Quieres [831B] saber cuál es el pan bueno? "Mi alimento es hacer la voluntad de mi Padre que está en los cielos"[380]. Mira qué pan enseña el sumo Maestro, el pan que el Señor mandó comer a los habitantes del Paraíso, no el corporal y corruptible sino el espiritual, esto es, el Verbo de Dios y su voluntad.

A. Me doy cuenta. Y admiro en gran manera cuánta consonancia se da con el pensamiento e interpretación del teólogo Gregorio, quien personal-

---

372 San Ambrosio, *De paradiso*, IX, 42 (CSEL 32, 1, pp. 298, 23 300, 2; PL 14, 294B 295A).

373 *San Mateo,* 22, 30.

374 *I Carta a los Corintios,* 8, 8.

375 *San Mateo,* 15, 11.

376 *Isaías,* 65, 13.

377 *San Juan,* 6, 33.

378 *San Juan,* 6, 54.

379 *Salmos,* 77, 25.

380 *San Juan,* 4, 34.

mente afirma –como se ha dicho anteriormente– que Él es sin duda el alimento, el fruto y la bebida espiritual e inteligible del Paraíso. Ciertamente, si el alimento del Paraíso es espiritual e inteligible, necesariamente se sigue que el "todo" árbol, cuyo fruto es aquel alimento, se entiende que es inteligible y espiritual. En efecto, no es creíble ni conveniente a la naturaleza de las cosas que un fruto incorpóreo [831C] e inteligible nazca de un árbol corpóreo y sensible. Y sin lugar a duda, si el fruto y los árboles son espirituales, ¿no es lógico que también del lugar en el que subsisten se crea y se reconozca que no es corporal, sino claramente espiritual?

N. Es lógico, plenamente razonable y lo mas semejante a la verdad. Pero para corroborar esto con un testimonio inquebrantable del citado Padre –me refiero a Ambrosio[381]–, sobre qué es lo que ha escrito en su obra ya comentada sobre el emplazamiento del Paraíso , y sobre casi todas las cosas que la Historia divina narra que se encuentran en él, analicemos con muchísima atención lo que dice: "Muchos de los que analizan el tema con bastante diligencia dudan si el gran don de Dios a los hombres fue el colocarlos en el Paraíso o que el remunerador de los grandes méritos haya arrebatado a todos los justos al Paraíso [831D]; incluso se dice que las bestias y animales del campo y las aves del cielo estuvieron en el Paraíso. Por lo tanto, muchos pensaron que el Paraíso era el alma en la que se propagaron algunos gérmenes de las virtudes, y que el hombre fue colocado para labrar y custodiar el Paraíso, esto es, la mente del hombre, y es evidente que la virtud de la mente cultiva el alma, y no sólo la cultiva, sino que también, [832A] una vez cultivada, la custodia.

*[Las bestias del campo y las aves del Paraíso]*

Por otro lado, las bestias del campo y las aves del cielo que son llevadas a la presencia de Adán son nuestros movimientos irracionales, puesto que las pasiones corporales diversas son ciertas bestias y animales, ya sean las pasiones muy turbulentas, ya sean más lánguidas. ¿Qué otra cosa pensamos que son las aves del cielo, sino los pensamientos vanos que vuelan cual aves en torno a nuestra alma y pasan a menudo con movimiento variado de un lado para otro? Por eso el sentido, esto es, αἴσθησις, ha sido hallado como el mejor colaborador de nuestra mente. Nuestro νοῦς pudo encontrar a la sola αἴσθησις semejante a ella. Quizá repliques que el propio sentido fue el autor del error –puesto que Dios colocó en tal Paraíso estas cosas, esto es, las pasiones del cuerpo y una cierta vanidad en los pensamientos inútiles que se agitan–. Reflexiona qué es lo que dice[382]: [832B] «Tened el poder sobre los

---

[381] San Ambrosio, *De paradiso*, XI, 51 53 (CESL 32, 1, p. 307, 25; p. 310, 9: PL 14, 299C 300C).

[382] *Génesis,* 1, 28.

peces del mar, sobre las aves del cielo, y de todas las cosas que se deslizan, arrastrándose sobre la tierra». Ves tú que Él te ha dado el poder de modo que debes juzgar sobre todo y discernir los géneros de cada uno de los seres con la sobria definición de tu juicio. Dios llamó todas las cosas a tu presencia[383] para que supieras que tu mente se encuentra por encima de todo. ¿Por qué has querido asociar y unir a ti las cosas que has hallado desemejantes a ti? Te ha concedido un cierto sentido con el que conocieras todas las cosas y con el que hicieras juicios sobre tus pensamientos. Y con justicia has sido expulsado del fecundo campo del Paraíso. Dios sabía que tú eras frágil, sabía que no podías hacer juicios ecuánimes. Por eso dijo, como a seres muy frágiles[384]: «No juzguéis para no ser juzgados». Consecuentemente, porque supo que tú eras débil para enjuiciar, quiso que fueras obediente al mandato [832C]. Por lo que te impuso el precepto. Por lo cual, si no hubieras prevaricado no hubieras podido caer en el peligro de un juez incierto. Ahora bien, puesto que has querido juzgar, añadió[385]: «He aquí que Adán se ha convertido en uno de nosotros: conocedor del bien y del mal». Te has querido aprovechar del juicio, no debes rehusar el castigo de un juicio que te daña. Pero te he colocado frente al Paraíso, para que no pudieras olvidarte de él. Finalmente, los justos son con frecuencia arrebatados al Paraíso, como lo fue Pablo[386] y oyó palabras inefables. Y tú, si con el vigor de tu mente fueras arrebatado del primer cielo al segundo y del segundo al tercero –puesto que todo hombre es primero corporal, en segundo lugar animal y en tercero espiritual–, si fueras arrebatado al tercer cielo de modo que vieras el fulgor de la gracia espiritual –[832D] pues el hombre animal[387] ignora las cosas que son propias del espíritu de Dios, por lo que la ascensión al tercer cielo te es necesaria para que seas arrebatado al paraíso–, ya serías arrebatado sin peligro hasta el punto que podrías juzgar de todas las cosas, ya que «el hombre espiritual hace juicios de todo, y él no es juzgado por nadie»"[388].

Observa cómo Ambrosio aprueba el sentir de Orígenes, en cambio, aunque débilmente, refuta la opinión de Epifanio. Afirma, ciertamente, que el Paraíso de Orígenes [833A] se encuentra en el tercer cielo, que es inteligible, esto es, se encuentra en el propio hombre en cuanto que es entendimiento.

---

383 *Génesis,* 2, 19 20.

384 *San Mateo,* 7, 1.

385 *Génesis,* 3, 22.

386 *II Carta a los Corintios,* 12, 2 4.

387 *I Carta a los Corintios*, 2, 14.

388 *I Carta a los Corintios,* 2, 15.

En cambio Epifanio[389] –como previamente hemos dicho–, opinando de forma extremadamente simple, considera que el Paraíso es un lugar de la tierra, que los árboles son de la tierra, y que las fuentes son sensibles. Pero de esta interpretación se burla la verdadera razón. Pues[390] no es creíble que se piense que el Apóstol[391] ha sido arrebatado a un Paraíso distinto del mismo Apóstol en persona, en el que el primer hombre fue creado a imagen de Dios y del que fue expulsado por su desobediencia. Pues la Historia divina describe un solo Paraíso y un solo hombre creado en el mismo, en el que –esto es, en el hombre– se entiende que se encuentran el varón y la mujer, si se siguen las palabras de los Santos Padres. Evidentemente, el hombre es el entendimiento de la naturaleza humana[392], que es llamado por los griegos νοῦς; la mujer es el sentido, que se denomina con el género femenino [833B] del nombre αἴσθησις. Con la unión de νοῦς y αἴσθησις se ha configurado previamente la unión futura de Cristo y su Iglesia[393]. Y a este hombre y a esta mujer –esto es, al entendimiento y al sentido– les concedió la ley divina no sólo comer del árbol de la vida, sino que también se lo ordenó, esto es, les ordenó comer de la sabiduría del Padre y del Verbo, que es el Señor Jesucristo[394], quien ha sido plantado en medio de la naturaleza humana en el Paraíso; es el pan espiritual[395] con el que los ángeles y los hombres perfectos, cuyo trato se encuentra en los cielos, se alimentan. Pero se les prohíbe el apetito dividido y mezclado del bien y del mal, apetito que debido al placer de las cosas materiales deja su huella en las almas imperfectas. Y el abstenerse de él es merecedor de la vida eterna, y su abuso es ocasión de muerte eterna.

Ahora bien, las demás cosas que son transmitidas sobre el Paraíso por la Santa Escritura, [833C] aunque hayan sido dichas por anticipación y como si hubieran sido hechas en el Paraíso, sin embargo más bien y más razonablemente hay que entender que han sido hechas fuera del Paraíso y después del pecado –puesto que fueron añadidas por causa del pecado y pertenecen al hombre exterior–. Verbigracia: "Así pues, el Señor Dios formó al hombre del limo de la tierra e inspiró en su rostro el espíritu de la vida y fue hecho el

---

[389] Epifanio, *Ancoratus*, 54 58 (GCS 25, pp. 65 69; PG 43, 112A 120C). Ver, más arriba, 818C.

[390] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, xxxiv, 65 67 (CSEL 28, 1, pp. 430 432; PL 34, 482 483, al sentido).

[391] *II Carta a los Corintios*, 12, 2 4.

[392] Ver, más arriba, 815C.

[393] *Carta a los Efesios*, 5, 31 32.

[394] San Ambrosio, *De paradiso*, IX, 42 (CSEL 32, 1, p. 299, 12 20; PL 14, 294D 295A). Eriúgena, *Carmina*, IX, 54 62 (MGH, PLAC III, pp. 551 552).

[395] *Carta a los Filipenses*, 3, 20.

hombre en un alma viviente"[396]. ¿Cómo es posible que sea formado del limo de la tierra, quien ha sido creado a imagen y semejanza de Dios? O, ¿cómo se diría de él: "Ha sido hecho el hombre en un alma viviente"? Pero esto se ha dicho de modo semejante de los demás animales sacados y extendidos por la tierra: "Que produzca la tierra el alma viviente"[397].

*[Sobre la primera y la segunda creación del hombre]*

¿Acaso no se da a entender[398] la naturaleza de las dos creaciones del hombre? Ciertamente, primero está escrito[399] [833D]: "Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó". He aquí la primera creación, en la que no se ha hecho ninguna mención al limo de la tierra ni tampoco al alma viviente. Sigue la segunda creación, que toma su comienzo de la división de la naturaleza en dos sexos, división añadida por el castigo de la prevaricación: "Los creó macho y hembra"[400]. Evidentemente, primero [834A] expresa en singular la simplicidad de la naturaleza antes del delito: "A imagen de Dios lo creó". Pero expresó la división de la naturaleza humana en plural, debido al delito: "Los creó macho y hembra". Y la semejanza a los animales irracionales siguió a esta división: "El hombre fue hecho en un alma viviente"[401]. No dijo: en un espíritu vivificante. Dice el Apóstol[402]: "El primer hombre fue terrestre, creado de la tierra, el segundo hombre –en el que toda la naturaleza humana fue restaurada– fue celeste descendido del cielo". Dice también[403]: "No es primero –esto es, en el primer hombre que prevaricó– lo que es espiritual, sino que primeramente es lo animal, después –esto es, en el segundo hombre que está restaurado– lo que es espiritual".

El texto de la Historia divina manifiesta esto con toda evidencia. En efecto, después que introdujo la segunda creación del hombre terrestre, procedente del limo de la tierra a semejanza de los demás animales, [834B] "en el alma viviente"[404], para que no se juzgue que la primera creación, a imagen de Dios, ha sido introducida, añadió separadamente la misma primera crea-

---

396 *Génesis,* 2, 7.

397 *Génesis,* 1, 24.

398 Gregorio de Nisa, *De imagine,* 16 (PG 44, 181AB; seún la versión de Eriúgena, 17, ed. M. Cappuyns, p. 233, 18 32). Ver, más arriba, 795AB.

399 *Génesis,* 1, 27a.

400 *Génesis,* 1, 27b.

401 *Génesis,* 2, 7.

402 *I Carta a los Corintios,* 15, 47.

403 *I Carta a los Corintios,* 15, 46.

404 *Génesis,* 2, 7.

ción, diciendo[405]: "El Señor Dios había plantado el Paraíso del placer en el principio". Como si dijera: no entendáis la creación primera del hombre en lo que está escrito: "Y el hombre fue hecho en un alma viviente"[406], sino entended estas palabras para la segunda creación. Entiende la primera en la plantación del Paraíso; Dios plantó el Paraíso del placer –esto es, la naturaleza humana– en las delicias de la eterna felicidad. Y, ¿dónde lo había plantado? "En el principio"[407], esto es, en el principio en el que Dios hizo el cielo y la tierra. Observa la fuerza de las palabras. En la segunda creación del hombre, el Profeta se ha servido del verbo en tiempo pretérito perfecto: "El hombre ha sido hecho en el alma viviente"[408], [834C] en cambio, en la primera creación se sirve del verbo en pretérito pluscuamperfecto: "El Señor Dios había plantado el Paraíso"[409], para que se sepa que la primera creación precede a la segunda en dignidad y felicidad, pero no en el tiempo. Y en esta creación primera el hombre había poseído una espiritualidad tan grande que no necesitaba para nada servirse de los sentidos corporales, sino que disfrutaba del solo ejercicio de su inteligencia.

*[Sobre la desnudez de Adán y Eva]*

También Ambrosio da testimonio de esto, cuando dice[410]: "Y sus ojos se abrieron y se dieron cuenta de que estaban desnudos". Y comenta: "Ciertamente, antes estaban desnudos, pero no se encontraban sin sus ropajes de las virtudes. Se hallaban desnudos por la simplicidad de sus costumbres, y porque la naturaleza desconocía el ropaje del fraude; ahora, en cambio, la mente humana está cubierta por los disfraces de las simulaciones. Consecuentemente, después de que son despojados de la pureza y simplicidad de la naturaleza íntegra y no corrompida, comenzaron a buscar los placeres [834D] propios del mundo y artificiales con los que cubrir la desnudez de su alma con los placeres y a ocultar sus genitales. Pues, ¿cómo usó el cuerpo Adán que vio a todos los seres que tenían vida y les impuso el nombre? Del mismo modo que se dieron cuenta que no le faltaba la túnica, sino los velos de las virtudes, esto es, por el conocimiento interior". Así pues, del mismo modo que Adán vio todos los animales, [835A] conoció su desnudez con los solos ojos simples de su conocimiento interior y de la mente sin la ayuda del sentido corporal y mortal. Donde se da a conocer que todos los animales y

---

405 *Génesis,* 2, 8.

406 *Génesis,* 2, 7.

407 *Génesis,* 2, 8.

408 *Génesis,* 2, 7.

409 *Génesis,* 2, 8.

410 *Génesis,* 3, 7. San Ambrosio, *De paradiso*, XIII, 63 (CSEL 32, 1, p. 322, 20; p. 323, 9; PL 14, 307BC).

todas las aves –de las que se narra que han sido creadas de la tierra y de las aguas– se encontraban por doquier en sus sitios y sedes naturales por la faz de la tierra. El primer hombre, antes de ser despojado del velo de las virtudes, pudo contemplar todos los seres, no localmente ni con el sentido corporal, sino con la sola mirada de la mente; y los pudo contemplar más allá de todo sentido corruptible, más allá de cada uno de los lugares y de los tiempos, en sus propias naturalezas según las cuales habían sido creados.

De la misma desnudez del primer hombre habla Gregorio, el teólogo, en el Sermón de la Pascua[411]: "Fue conveniente que éste –es decir, [835B] el hombre– se encontrase desde el primer momento así: desnudo por su sencillez y por su vida sin artificios, sin velos, sin problemas". Y Máximo explicó sus palabras en el capítulo XLI de su *De ambiguis*, diciendo[412]: "Tal vez la palabra *desnudo*, como dice el Maestro, significa la ausencia de un conocimiento cambiante en relación a la contemplación de la naturaleza, y *su vida sin artificio*, en lo que concierne a la potencia y a la operación, subsistiendo fuera de los múltiples artificios, detentando los principios inmaculados de las virtudes; estuvo *sin velos y sin problemas*, no necesitando para la comprensión de las cosas divinas del conocimiento de las cosas sensibles por medio de los sentidos; ni necesitando de los sentidos para acceder simplemente al conocimiento uniforme y sin mezcla de las naturalezas que vienen después de Dios, necesitando sólo de un movimiento de su operación para ejercerse espontáneamente. Así pues, todos los que con un método filosófico desean liberarse a sí mismos de la caída del primer padre, en primer término comiencen con una perfecta [835C] eliminación de las pasiones; a continuación, elevándose más allá del conocimiento natural para buscar las causa eficientes y finales que presiden las artes naturales, dirijan su mirada a la ciencia eterna e inmaterial que no tiene en absoluto una forma impresa a través del sentido y de todo pensamiento, sometido a la razón discursiva tal y como desde el principio Dios creó al primer hombre

desnudo | había sido desnudado

en la simplicidad de su conocimiento, y que llevaban una vida alejada de la muerte que caracteriza a la ley de la carne".

Analiza de modo semejante el sopor en el que el Señor Dios sumergió a Adán. Evidentemente, fue sumergido en el sueño a causa del pecado y después del pecado y, para expresarlo de forma más verídica, es evidente que el

---

411 Gregorio Nacianceno, *Orationes*, Orat. 45, 8 (PG 36, 632C6 9). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, 41, 1 3, (CCSG 18, p. 213; PG 91, 1352B).

412 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, 41, 71 86 (CCSG 18, p. 215; PG 91, 1356AB).

sueño fue permitido por Dios. Pues según un cierto modo de locución, la Escritura[413]

dice | suele decir

que Dios hace lo que permite que se haga.

*[El sueño de Adán]*

Así pues, el sopor era un cambio de la atención de la inteligencia humana, con la que el hombre debía contemplar a su Creador siempre e indefectiblemente, [835D] hacia la contemplación de los placeres de las realidades materiales y al deseo de la unión carnal, como lo expone el bienaventurado Ambrosio[414]: "¿qué sopor es éste, sino aquel que cuando dirigimos nuestra atención durante un rato a la unión conyugal parece que nuestros ojos, como dirigidos al reino de Dios, los apartamos y los volvemos a un cierto sueño de este mundo y nos despreocupamos un tanto de las cosas divinas, descansando en las cosas seculares y mundanas?". Y un sueño profundo sigue a este sopor –esto es, la desviación de la atención de las cosas eternas a las temporales, [836A] de Dios a la criatura–. "Una vez que –dice[415]– Dios sumergió en el sopor a Adán", esto es, el hombre se separó a sí mismo completamente del vigor de la contemplación eterna y bienaventurada, despojado de toda virtud, sucumbió al placer de las realidades sensibles y se alejó de los sentidos espirituales. En lo que hay que señalar que después de dormirse Adán la Escritura introdujo la creación de la mujer, para significar con esto que si la naturaleza humana no hubiera abandonado con el movimiento irracional de su voluntad libre la integridad simple y pura de su creación por la que fue creada a imagen de Dios, sino que hubiera permanecido siempre e inmutablemente en la contemplación de la Verdad, no hubiera padecido en absoluto su escisión en dos sexos a semejanza de los animales irracionales, sino que [836B] se multiplicaría del mismo modo con el que se multiplica el número de los ángeles sin sexo. Pero dado que se durmió por su propia voluntad –esto es, se apartó de la dignidad de su naturaleza no en contra de su voluntad–, consiguió su división en sexos y la reproducción a semejanza de los animales.

Dice la Escritura[416]: "Habiéndolo dormido, tomó una de sus costillas y la llenó con carne; y el Señor Dios constituyó la costilla que había tomado de

---

[413] San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, *Salmos,* 36, I, 1 (CCSL 38, p. 336, 15 17; PL 36, 355).

[414] San Ambrosio, *De paradiso*, XI, 50 (CSEL 32, 1, p. 307, 10 14; PL 14, 299AB).

[415] San Ambrosio, *De paradiso*, XI, 50 (CSEL 32, 1, p. 307, 9 10; PL 14, 299A). *Génesis,* 2, 21.

[416] *Génesis,* 2, 21 22.

Adán en mujer". Y en este pasaje –aunque bajo la figura de una sola costilla que Dios tomó del costado de Adán y la escisión de la naturaleza humana en dos sexos y la supresión de todo poder interior que se hallaba en él antes de que hubiera pecado– parezca que se simboliza aquel misérrimo cambio por el que en lugar del poder de la virtud y de la bienaventuranza se implantó la enfermedad mortal de los vicios y de la miseria, [836C] sin embargo creo que debe interpretarse más bien el misterio proféticamente prefigurado de Cristo y de su Iglesia.

*[El primero y el segundo Adán interpretados en un sentido contrario]*

Ciertamente, el primer hombre, Adán –como enseña el Apóstol[417]– en todas las partes es la representación del hombre futuro, esto es, de Cristo, pero a la inversa. Evidentemente, en el primer Adán la naturaleza se escindió en macho y hembra; en el segundo se unificó[418]: "En Cristo Jesús no hay macho y hembra". En el primero, toda la naturaleza fue expulsada de la felicidad del Paraíso, en el segundo fue llamada de nuevo a la misma felicidad y fue restablecida en ella. En el primero fue tomada la carne por la costilla –esto es, la debilidad por el poder–; en el segundo[419], la debilidad y la muerte fueron aniquiladas y el poder y la vida fueron entregados a la naturaleza humana[420]: "Como en Adán todos murieron, así también todos serán vivificados en Cristo". Como dice [836D] San Agustín[421]: "Adán duerme y llega a ser Eva; muere Cristo y nace la Iglesia. Eva llega al ser a partir de una costilla cuando Adán duerme; una vez que Cristo murió, su costado es herido para que fluyan los sacramentos sobre los que la Iglesia se edifica". En efecto, la sangre es para la consagración del cáliz, y el agua para la consagración del bautismo. En el primer hombre, la naturaleza humana se viste de túnicas de pieles –esto es, de cuerpos mortales–, abandonada su desnudez natural[422], esto es,

su pureza. | su pureza y sencillez.

---

417 *Carta a los Romanos,* 5, 14.

418 *Carta a los Gálatas*, 3, 28.

419 *I Carta a los Corintios,* 15, 54.

420 *I Carta a los Corintios,* 15, 22.

421 San Agustín, *In Johannis Evangelium tractatus*, IX, x, 33 36 (CCSL 36, p. 96; PL 35, 1463).

422 Gregorio Nacianceno, *Orationes*, Orat. XLV, 8, (PG 36, 632C6). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XLI, (CCSG 18, pp. 213 215; PG 91, 1352B 1356C). San Agustín, *De Genesi contra Manichaeos*, II, xv, 23 (PL 34, 208). Ver, más arriba, 835AC.

En el segundo hombre, [837A] la misma naturaleza se despoja de las túnicas de pieles, perece toda debilidad de los cuerpos mortales y es recibida la desnudez –esto es, la simplicidad de la naturaleza primera–.

Así pues –como previamente hemos dicho–, estas cosas que la divina Escritura narra después del sopor impuesto a Adán, aunque se lee que se han hecho en el Paraíso, sin embargo se ha de creer y se ha de interpretar más razonablemente y más de acuerdo con la verdad que han sido añadidas por la desobediencia a la naturaleza humana después del pecado, y consecuentemente fuera del Paraíso. En efecto, si la plantación de Dios y el Paraíso de las delicias es la naturaleza humana creada a imagen de Dios y no deformada por contagio alguno de la prevaricación, y cualquiera de los acontecimientos que han pasado se interpreta fuera de la dignidad de la naturaleza y por causa del pecado, no entiendo por qué no se va a interpretar que estos acontecimientos se realizaron fuera del Paraíso. Sé que es muy usado [837B] en la sagrada Escritura el tropo[423] que es llamado por los griegos ὕστεροπρότερον, y por los latinos *praeposterum* o anticipación –a lo que los griegos llaman προλέμψιν–; el evangelista Mateo se sirvió de este tropo al narrar la pasión y resurrección del Señor. Evidentemente, las cosas que sucedieron en el momento de la resurrección, escribe que sucedieron en la hora de la pasión. Así lo dice[424]: "Jesús, dando de nuevo un fuerte grito, expiró. La cortina del templo se rasgó de arriba abajo en dos partes, la tierra tembló y se hendieron las rocas, y se abrieron los monumentos y muchos cuerpos de santos que dormían resucitaron y saliendo de los sepulcros, después de la resurrección de Él, vinieron a la ciudad santa y se aparecieron a muchos". Todos estos acontecimientos[425], de acuerdo con la sucesión de los hechos, siguieron a la resurrección del Señor, pero el evangelista quiso narrar que acaecieron después de la pasión sirviéndose del tropo citado [837C]. No es creíble que los monumentos de los otros se hayan abierto antes que Él abriera su monumento, ni que resucitaran los testigos de la resurrección verdadera antes que Él resucitara, de cuya resurrección son testigos.

*[Lectura apropiada de las consecuencias del pecado]*

Así pues, el sopor de Adán, su sueño siguiente, la ablación de la costilla, la división de la naturaleza simple en dos sexos, el conocimiento místico de la mujer y todos los demás acontecimientos que han sido prefigurados en la figura de Cristo y de la Iglesia; también el conocimiento de la desnudez, esto es, el conocimiento de la pureza de la naturaleza –y por ello no se ruboriza-

---

[423] Donato, *Ars maior*, III, 6 (ed. H. Keil, *Grammatici Latini*, IV, p. 401, 6 8; ed. L. Holtz, p. 670, 8 9).

[424] *San Mateo,* 27, 50 53.

[425] San Agustín, *Epistulae*, Epist. 164, III, 9 (CSEL 44, pp. 528 530; PL 33, 712).

ban de ella, puesto que estaban cubiertos con el velo de las virtudes y estaban totalmente libres de los movimientos irracionales de los placeres– que al pecar habían perdido, y al perderla la habían reconocido, [837D] la falaz y engañosa persuasión de la serpiente, la conversación de la mujer con la serpiente y su posterior seducción, la comida ilícita del fruto del árbol prohibido, su alimento mortal, el consentimiento y la caída del hombre que no lo ignoraba sino que juzgaba que era un pecado venial el dar su consentimiento a su única mujer –"pues no fue seducido Adán, [838A] en cambio lo fue su mujer"[426]; no pecó sin saberlo, y por ello mereció su castigo con más dureza–; la apertura de los ojos con la que habían conocido su desnudez, la sutura de los ceñidores con hojas de higuera, el oír la voz del Señor Dios que paseaba en el Paraíso, la huída de ambos –Adán y su esposa– de la presencia del Señor Dios, el esconderse en medio del bosque, y todos los demás acontecimientos hasta la expulsión del hombre del Paraíso: la divina Escritura narra que todos estos acontecimientos ocurrieron en el Paraíso por prolepsis o anticipación, cuando realmente se realizaron después del pecado.

*[El hombre abandona la dignidad de su naturaleza desde el primer instante de su creación]*

Si el Paraíso es la naturaleza humana, creada a imagen de Dios y constituida en igualdad a la bienaventuranza angélica, tan pronto como quiso abandonar a su Creador, perdió la dignidad de su naturaleza. Antes de dar su consentimiento a su esposa, comenzó a ensoberbecerse [838B]. Además, si la Historia divina no nos transmite que entre la creación del hombre y su caída no hubo ningún espacio intermedio, con este silencio de la Escritura, ¿qué otra cosa se da a entender sino que el hombre se ensoberbeció tan pronto como fue creado, y por ello cayó? Y el mayor argumento de esta teoría es el homicidio del diablo, "quien era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad"[427]. También él en persona[428] cayó ensoberbeciéndose tan pronto como fue creado, y consecuentemente envidiando al hombre que también había sido creado y haciéndole perecer con el veneno de la astucia. Según considero, tienes ya suficiente acerca del Paraíso.

A. Tal vez sería suficiente si me explicaras con brevedad qué es lo que opinas sobre la higuera con cuyas hojas se cosieron unos ceñidores y sobre el paseo del Señor Dios en el Paraíso. [838C]

---

[426] *I Timoteo*, 2, 14.

[427] *San Juan*, 8, 44.

[428] San Agustín, *De civitate Dei*, XI, xiii, 34 xiv, 8 (CCSL 48, pp. 334 335; PL 41, 329-330). Ver, más arriba, 811AB.

*[Sobre la higuera. Sobre los ceñidores. El fruto de la higuera. Elpaseo del Señor en el Paraíso. El crepúsculo. El árbol en el que quisieron esconderse después de la prevaricación. La voz de Dios]*

N. Se puede interpretar, sin inconveniente, que la higuera es el mandamiento divino de la ley entregado a los primeros hombres en el Paraíso. El mandamiento era el siguiente[429]: "Comed de todo árbol del Edén, pero no comáis del árbol del conocimiento del bien y del mal". Y para que cumplieran con prudencia el mandamiento, no se les ocultó el peligro de la prevaricación, pues les dijo[430]: "En cualquier día que comiereis de él, moriréis sin remedio". Por lo tanto, la ley fue dada a los primeros hombres en el Paraíso, cuyas palabras guardaban en la memoria. Y esto está manifestado en la respuesta de la mujer a la serpiente. Pues respondió[431]: "Comemos del fruto de los árboles que se hallan en el Paraíso, pero del fruto del árbol que se encuentra en medio del Paraíso Dios nos ordenó no comer, ni siquiera tocarlo, para que no nos veamos afectados por la muerte". Pero la serpiente se entregó a una interpretación malvada de la ley [838D] para, en primer término, seducir a la mujer –esto es, al sentido , y así tener acceso a través del sentido al hombre –esto es, al entendimiento–, y por otra parte para disimular el verdadero y salvador sentido del mandato divino. Pero si la mujer hubiera conocido el sentido del mandato, lo amaría, lo respetaría y quizá no hubiera sido seducida [839A] por la serpiente ni hubiera arrastrado a su marido a la perdición, ni se hubieran tenido que coser los ceñidores –esto es, los usos convenientes a los deseos de la carne y a sus vilezas mortíferas– con las hojas de la higuera –esto es, con las palabras del mandato solamente–, sino que hubieran tomado y comido del fruto del mandato –esto es, del verdadero y vital sentido y comprensión de la ley divina– y hubieran vivido en la eterna felicidad. Así pues, la ley divina, interpretada perversamente y examinada sólo en su literalidad y corrompida por las supersticiones humanas o diabólicas, está de acuerdo con las concupiscencias carnales y se encuentra como cosida por los movimientos irracionales cual ceñidores –esto es, por ciertas hojas inútiles y vacías de todo valor y auténtica comprensión–; pero conocida bien y espiritualmente y purificada [839B] de todo sentido carnal y de toda superstición, produce alimento saludable y vital a los que la asimilan –esto es, a los que la interpretan según su sentido–. Y los primeros hombres, al no querer comer de ese alimento y al creer más en la interpretación engañosa de la serpiente, eligieron no el fruto de la higuera legal para provecho de su espíritu, sino las hojas vanas y llenas de engaño –esto es, las solas pala-

---

429 *Génesis,* 2, 16 17.

430 *Génesis,* 2, 17.

431 *Génesis,* 3, 2 3.

bras tramadas por la astucia diabólica– con las que pudieran encubrir las torpezas de sus pasiones.

Afirmamos esto siguiendo a San Ambrosio[432], quien hace la exposición sobre la higuera en el libro *De paradiso*, diciendo: "Cosieron las hojas de la higuera y se hicieron unos ceñidores"[433]. Toda una serie de textos de la Escritura nos enseñan cómo hay que interpretar la higuera mencionada en este pasaje, puesto que la Escritura recuerda[434] que son sanos y salvos los que reposan bajo la vid y la higuera, y Salomón también relató..., y el Señor [839C] vino a la higuera[435], pero se ofendió porque no tenía fruto sino sólo hojas. Luego Ádán me enseña en qué consisten estas hojas, el cual con las hojas de la higuera se hizo ceñidores después de haber pecado, él que más bien debió comer de sus frutos. El justo elige los frutos, el pecador, las hojas. ¿Qué es el fruto? Dice[436]: "El fruto del espíritu es la caridad, el gozo, la paz, la paciencia, la benignidad, la modestia, la continencia, el amor". Quien no tenía gozo, no tenía fruto; quien habría de prevaricar del mandato de Dios, no tenía fe; quien había comido del árbol prohibido, no tenía continencia. Consecuentemente, todo el que prevarica del mandato de Dios es despojado y desnudado, y él siente vergüenza de sí mismo. Quiere cubrirse con ciertas hojas de higuera, es decir, con palabras [839D] vanas y ociosas y uniendo estas palabras como pretextos a los mandatos, y amontonando palabra sobre palabra para cubrir la desvergüenza que siente en su conciencia por su pensamiento y por sus actos, el pecador se cubre con un velo para tapar sus vergüenzas. Quien desea encubrir su culpa se cose hojas sobre sí mismo de ese modo. O reclama al diablo como autor del delito para justificar los encantos de la carne que pretende, o se sirve de cualquier otro [840A] persuasor al cual responsabilizar de su error. Y con frecuencia extrae ejemplos de las divinas Escrituras con los que manifiesta que si ha caído en el pecado y si casualmente ha sido sorprendido en estupro, dice: también Abraham[437] se acostó con su sierva y David[438] amó sobremanera a la esposa de otro y la eligió para sí. Une, pues, ciertos ejemplos de los textos de las Escrituras proféticas, pero no piensa que hay que buscar su fruto. ¿Acaso no te parece que los judíos cosieron las hojas cuando interpretaron materialmente las palabras

---

[432] San Ambrosio, *De paradiso*, XIII, 64-67 (CSEL 32, 1, p. 323, 9; p. 325, 5; PL 14, 307C 308B).

[433] *Génesis,* 3, 7.

[434] *I Reyes*, 4, 25; *II Reyes*, 18, 31; *Miqueas*, 4, 4; *Zacarías*, 3, 10.

[435] *Marcos*, 11, 12 14.

[436] *Carta a los Gálatas*, 5, 22.

[437] *Génesis,* 16, 1 4.

[438] *II Samuel*, 11, 4 y 27.

de la ley espiritual? La interpretación de estos textos pierde todo el fruto de la lozanía y es condenada a la maldición de la aridez eterna. Así pues, la interpretación correcta –esto es, la espiritual– de la higuera es la interpretación que da fruto, bajo la cual reposan los justos y los santos. Y quien la ha plantado en las almas de cada uno –como dice Pablo[439]: "Yo la planté, [840B] Apolo la regó"– comerá el fruto de ella. En cambio la interpretación incorrecta no podrá producir fruto ni conservar su lozanía. Y lo que es más grave, Adán se cubrió con esta interpretación negativa de la Escritura, cuando debió más bien cubrirse con el fruto de la castidad.

Has oído a Ambrosio hablar de la higuera. Escúchalo hablar del paseo del Señor Dios en el Paraíso, esto es, en la naturaleza humana a la que creó a su imagen, a la cual no abandonó nunca, ni permitió que pereciera; y en ella pasea siempre oculta y espiritualmente, escrutando los corazones y los riñones de cada uno[440], interrogando con palabras inteligibles[441] las causas de la prevaricación, increpando y corrigiendo más con misericordia que vengándose justamente. Dice, pues, el citado maestro[442]: "Y oyeron la voz del Señor que deambulaba al atardecer"[443]. ¿Qué paseo es este [840C] de Aquel que está siempre en todas partes? Yo pienso que hay un cierto paseo de Dios por los textos de las Escrituras divinas en las que la presencia de Dios es constante, cuando oímos que Él ve todo y "los ojos del Señor están sobre los justos"[444]; cuando leemos "que Jesús conocía sus pensamientos"[445]; cuando leemos "¿qué pensáis en vuestros corazones?"[446]. Luego, cuando leemos un juicio de valor sobre estas palabras es como si reconociéramos las palabras del Señor que se pasea. El pecador había huido no por el hecho de que pudiera huir de la presencia de Dios, sino porque deseaba ocultarse dentro de su conciencia, no quería que sus obras vieran la luz. Pues del justo es propio mirar cara a cara. Aunque el justo tenga temor de Dios, no sólo está presente a Dios sino que también dialoga con Él, tal y como está escrito[447]: "Juzgad al pupilo, justificad a la viuda, venid y dialoguemos, dice el Señor". [840D]

---

439 *I Carta a los Corintios,* 3, 6.

440 *Salmos,* 7, 10; *Jeremías,* 17, 10; *Apocalipsis*, 2, 23.

441 Eriúgena, *Periphyseon*, II, 571C (CCCM 162, 1439-1440).

442 San Ambrosio, *De paradiso*, XIV, 68 (CSEL 32, 1, p. 325, 16; p. 326, 23; PL 14, 308D 309B).

443 *Génesis,* 3, 8.

444 *Job*, 28, 24; *Eclesiástico* 23, 29. *Salmos,* 33, 16.

445 *San Lucas,* 6, 8.

446 *San Mateo,* 9, 4.

447 *Isaías,* 1, 17 18.

Luego, cuando el pecador lee las Escrituras divinas oye la voz del Señor como si se paseara al atardecer.

¿Por qué es el atardecer sino porque conoce su culpa tardíamente y en segundo lugar porque le sobreviene una cierta vergüenza del error pasado, la que debía haber evitado el error? En efecto, cuando la culpa hierve y el alma es agitada y perturbada por las pasiones del cuerpo, el sentido del que yerra no piensa en Dios, [841A] esto es, no oye a Dios que pasea en las divinas Escrituras, que pasea en las mentes de cada uno. Pues dice el Señor[448]: "Puesto que habitaré entre ellos, y andaré entre ellos, y seré su Dios". Pero cuando el temor del poder divino ha vuelto a los sentidos del alma, entonces nos sonrojamos, entonces nos movemos una y otra vez intentando escondernos, entonces tomamos conciencia de nuestros pecados, en medio del árbol del Paraíso, donde hemos pecado, deseando ocultarnos[449] y pensando que Dios no emprendería la búsqueda de las cosas que creemos ocultas"

En estas palabras del citado Maestro se comprende que el árbol en medio del Paraíso, en el que los prevaricadores al huir habían pensado que podían esconderse, no es otro que el secreto del pensamiento y de la conciencia humana. Dice[450]: "Pero el escrutador[451] de las almas y de los pensamientos, [841B] penetrando en los entresijos del alma, dijo a Adán: "¿dónde estás Adán?"[452]. Y, ¿cómo habla Dios? ¿Acaso con voz corporal? Ciertamente que no, sino que le es posible y de hecho difunde sus oráculos con una voz más potente que la palabra articulada. Los profetas oyeron esa voz, los fieles oyen esa voz, los impíos no la entienden.

Todo el que examine con agudeza los significados de estas palabras se dará cuenta que el Paraíso no es local o terrenal, no es un lugar nemoroso, sino que es espiritual, entretejido con las semillas de las virtudes, plantado en la naturaleza humana y, por decirlo de una manera más clara, es la propia sustancia humana, hecha a imagen de Dios, en la que el árbol de la vida –esto es, el Verbo y la Sabiduría del Padre– fructifica toda la vida; y en medio de él brota la fuente de todos los bienes –esto es, brota la misma Sabiduría divina–. Allí se encuentra radicada la higuera –es evidentemente la ley divina–. [841C] Cuya verdadera interpretación y fruto espiritual sirve de vida a los que la comen –esto es, a los que la conocen– piadosa y perfectamente; en cambio la interpretación perversa y carnal, según la letra, son las

---

448 *Levítico*, 26, 11 12.

449 *Salmos,* 9, 34.

450 San Ambrosio, *De paradiso*, XIV, 68 69 (CSEL 32, 1, p. 326, 23; p. 327, 5; PL 14; PL 14, 309BC).

451 *Carta a los Hebreos,* 4, 12.

452 *Génesis,* 3, 9.

hojas vanas e infructuosas con las que los transgresores de la ley divina intentan cubrir sus culpas con una apología engañosa, y no dudan en imputarlo al propio autor de la ley o al diablo, o a cualquier otra persona, o incluso al ejemplo de las acciones que han sido ejecutadas de modo figurado por los Santos Padres, tomando los hechos de los Padres carnalmente, no entendiendo de ningún modo espiritualmente esos hechos, con ocasión de su error, exponiendo tales ejemplos de la divina Escritura. Pero de todos estos, el Apóstol dice muy apropiadamente[453]: "La letra mata, en cambio el espíritu vivifica". [841D]

Dios pasea en este Paraíso con un andar inteligible. Sin duda, es el guardián y es el escrutador de la plantación que modeló a su imagen y semejanza. Sus palabras son inexplicables[454]: "¿Dónde estás Adán?". Esta voz es la del Creador que increpa a la naturaleza humana. Es como si hubiera dicho: ¿dónde estás ahora después de la prevaricación? Pues no te encuentro en el lugar en el que sé que tú has sido creado. No te encuentro con la dignidad con la que te he creado a mi imagen y semejanza. Pero te increpo a ti, desertor de la felicidad, fugitivo insistente de la luz verdadera [842A] y que no cesas de ocultarte en las madrigueras de la mala conciencia; y ando indagando la causa de tu desobediencia. ¿Piensas que yo desconozco qué has hecho, o a dónde has huido, o cómo al temer mi voz te has escondido[455], o de qué modo has reconocido tarde tu desnudez –esto es, la pureza y simplicidad de la naturaleza– en la que habías sido creado? ¿Acaso no has perpetrado todas estas acciones, porque has comido del árbol del que te había ordenado que no comieras? Pues si no hubieras comido, quizá no temerías la voz de tu Creador que deambula en tu interior, ni huirías de su presencia, ni hubieras conocido tu desnudez que perdiste prevaricando.

Por otra parte, sobre el árbol prohibido hemos hablado mucho en los pasajes anteriores, siguiendo a Gregorio de Nisa [842B], y pienso que ahora hay que hablar de nuevo y con brevedad presentando el sentir del muy noble maestro, el monje Máximo. Pues Máximo entiende que el árbol del conocimiento del bien y del mal es la creación sensible, a la que el hombre decidió seguir después de haber abandonado a su Creador. Y en ella –esto es, en la creación sensible– se halla tanto el goce del placer[456] como la ocasión de la ansiedad y de la muerte, como un fruto mezclado del falso bien

---

[453] *II Carta a los Corintios,* 3, 6

[454] *Génesis,* 3, 9. San Ambrosio, *De paradiso*, XIV, 70 (CSEL 32, 1, p. 328, 7 15; PL 14, 310AB, al sentido).

[455] Ver, más arriba, 836D.

[456] Cfr. Máximo el Confesor, *Quaestiones in Thalassium*, Introductio, 311 312; CCSG 7, p. 38; PG 90, 260A 14 15).

del deseo y del mal de la tristeza que sigue. En efecto, no hay goce de la creación sensible que no se siga de una necesidad; pero la ansiedad y la angustia de la muerte sigue a la necesidad. Y aunque bajo el agradable placer esté oculta la ansiedad y la causa de la muerte, sin embargo se encuentran en el alma humana a la vez y simultáneamente se originan. En efecto, la ansiedad está oculta bajo una cierta belleza falsa del placer, y es como un fruto mezclado del placer [842C] manifiesto y de la ansiedad oculta. Ahora bien, una vez que falta el placer y el deleite en la creación sensible, la ansiedad permanece por sí misma desnuda y clara, esa ansiedad que tiene su origen en la necesidad y en la falta del bien sensible.

De ahí que el mencionado Máximo se exprese así[457]: "Quizá no se aparte de la verdad quien afirme que el árbol del conocimiento del bien y del mal es la creación sensible; pues ésta nos hace experimentar naturalmente una percepción de placer y de ansiedad. O quizá la creación sensible sea denominada árbol del conocimiento del bien y del mal porque posee las nociones espirituales de los seres sensibles y que alimentan al entendimiento, y una vez más posee un poder natural que deleita al sentido, pero subvierte al entendimiento. Ciertamente, la creación sensible, considerada espiritualmente, posee el conocimiento del bien, en cambio tomada corporalmente posee el conocimiento del mal. En efecto, la creación sensible se convierte en maestra de pasiones para aquellos que reciben el conocimiento corporalmente, haciéndoles olvidar las cosas divinas [842D]. Por lo cual, Dios prohibió al hombre provisionalmente comer del árbol del conocimiento del bien y del mal y lo remitió a un conocimiento posterior, para que antes –era, sin duda, en gran manera una cosa justa– conociera la causa propia por la participación de la gracia y después obtuviera su inmortalidad otorgada mediante la gracia, hecho ya como Dios por la deificación, preparado cumplidamente para el conocimiento de dicho árbol, que implicaba un estado de impasibilidad e inmutabilidad, juzgara a las criaturas sin causarse daño, en la comunión de Dios y con Dios y recibiera el conocimiento de éstas, como Dios, no ya como hombre, [843A] obteniendo por la gracia de Dios sabiamente el conocimiento de los seres que existen; y a través del mismo conocimiento llegara a la deificación del alma y a la transmutación de los sentidos. Así hay que considerar el árbol del conocimiento del bien y del mal de acuerdo con la interpretación mística que puede adaptarse a todos.

Observa con qué belleza, con qué claridad, explica Máximo qué es el árbol del conocimiento del bien y del mal. Es, pues –como él dice–, la naturaleza de las realidades sensibles la que entendida espiritualmente en sus causas

---

[457] Máximo el Confesor, *Quaestiones in Thalassium*, Introductio, 286 306 (CCSG 7, p. 36; PG 90, 257C-260A).

concede el conocimiento del bien y el fruto espiritual, para quienes la conocen; en cambio, para los que tienen apetencias carnales y libidinosas y para los que abusan de modo intemperante y en contra de las leyes divinas, les representa un conocimiento mortífero. Y por esto la causa del mal no está constituida en la propia naturaleza, sino en la intemperancia de los que abusan de ella. Esta es la mujer en persona, o por así decirlo, este es el árbol del que el Señor dice[458]: "Quien ha mirado [843B] a una mujer para desearla, ya ha cometido adulterio en su corazón". Evidentemente, el aspecto de las realidades materiales, en tanto que se presenta naturalmente bello, ofrece ocasión de muerte a los que la miran incauta y libidinosamente con sus sentidos. En efecto, Dios creó las criaturas sensibles con esta finalidad: para que su alabanza sea encumbrada tanto mediante las propias criaturas sensibles como por las inteligibles, y Él fuera conocido como Creador único de toda la creación sensible e inteligible, no en cuanto a su esencia, sino sólo en cuanto a su existencia[459]. Por lo que Dios prohibió a la naturaleza humana que se deleitara con la criatura sensible antes de llegar a la perfección de la sabiduría, en la cual la naturaleza humana deificada pudiera dialogar con Dios sobre las naturalezas de los seres sensibles, y la mujer –esto es, el sentido carnal– no pudiera arrastrar al placer de la criatura material externamente considerada [843C]. Así pues, el orden de la ley divina era, en primer lugar, conocer al Creador y su inefable belleza; y en segundo lugar, considerar a la criatura con el sentido racional de la mente, sentido que se somete a su voluntad; y referir toda su belleza, tanto interiormente en sus principios vitales como exteriormente en sus formas sensibles, en alabanza a su Creador. Pero el hombre en su soberbia, despreciando el orden de la ley divina, pospuso el amor y el conocimiento de su Creador a la belleza exterior de la criatura material, y por esto se enfrentó al peligro de la indignación divina y cayó en la muerte del cuerpo y del alma y en la perdición de la naturaleza entera, puesto que se descuidó en guardar el justísimo y muy hermoso mandamiento de la ley divina.

Nosotros hemos expuesto estas consideraciones sobre el árbol prohibido, [843D] teniendo en cuenta las interpretaciones de los exegetas más destacados de la sagrada Escritura. También el santo padre Agustín[460] nos ofrece esta interpretación en el libro undécimo de su *Hexaemeron*: "No ignoro que los hombres en su precipitación anticiparon el deseo del conocimiento del

---

[458] *San Mateo,* 5, 28.

[459] Eriúgena, *Periphyseon*, II, 585BC, 589AC, 590CD (CCCM 162, 1914 1920. 2061 2079, 2107 2215). Ver, más arriba, 771BC.

[460] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, xli, 56 (CSEL 28, 1, p. 375, 24; p. 376, 8; PL 34, 452).

bien y del mal, y quisieron conocer en un momento prematuro lo que, aplazado para ellos, se les guardaba para su debido tiempo; y que el tentador llevó a cabo esto, de forma que apropiándose [844A] de lo que aún no les correspondía ofendieran a Dios, y excluidos y condenados fueran privados de la utilidad del árbol, al que si se hubieran acercado en su momento, como quería Dios, podrían haber disfrutado de él saludablemente. Si algunos quisieran interpretar este árbol no en un sentido propio, como un árbol verdadero y como verdaderos sus frutos, sino en sentido figurado, quizá obtengan una interpretación probable según la recta fe y la verdad". Pero es evidente que el mencionado Maestro ni rehúsa ni alaba esta interpretación del Paraíso espiritual, de acuerdo con su costumbre de afirmar que había dos Paraísos, uno terreno y local, según la propiedad de las realidades sensibles; otro espiritual, a cuya configuración fue hecho el Paraíso terreno y sensible.

A. Para mí es evidente que no se apartan de la verdad quienes han opinado así del árbol prohibido [844B]. Ciertamente, es verosímil y muy de acuerdo con un razonamiento recto –según pienso– juzgar que el hombre, al comenzar a comer del fruto prohibido –esto es, arrogándose el abusar del conocimiento de la materia sensible con los sentidos corporales– fue expulsado, con el justísimo juicio de su Creador, de la dulzura del árbol de la vida –esto es, de las delicias de la contemplación interna en la cual y para la cual fue creado–. Pues si el hombre hubiera ingresado en el orden racional y natural, esto es, si con una intención perfecta hubiera gozado de la contemplación de la Causa de todos los seres en primer término, y después hubiera gozado del orden de los seres, según el cual y en el cual todo ha sido creado, ni hubiera sido excluido del alimento inteligible del árbol de la vida –esto es, de la contemplación interna de la sabiduría divina–, ni hubiera sido prohibido comer del alimento de la manzana ilícita –esto es, [844C] del conocimiento de la materia sensible– en el momento conveniente y apropiado para su perfecta sabiduría, con la cual conocería a Dios y consecuentemente a la criatura sin error alguno y sin placer alguno de la concupiscencia carnal. Sin duda alguna es imposible impedir el conocimiento de la criatura a la naturaleza racional, en la que comienza a brillar la perfecta contemplación del Creador. Ahora bien, cuando la observación de la naturaleza creada precede al conocimiento del Creador, dado que no puede carecer de las imágenes y de los encantos de las realidades sensibles, nunca estaría ausente el error, a no ser en estos hombres en los que inundados por el resplandor del rayo divino, buscándose a sí mismos y a su Dios, aprovechan las sendas de la recta contemplación. Por consiguiente[461], la criatura no es mala, y tampoco lo es su

[461] San Agustín, *De quantitate animae*, XIV, 24 (CSEL 89, p. 161, 15 18; PL 32, 1049). Eriúgena, *Periphyseon*, II, 587D 588A (CCCM 162, p. 85: *marginalia*, 641 644); *Exposi tiones in Hierarchiam caelestem*, I, 125 126 (CCCM 31, p. 4).

conocimiento, [844D] sino que lo perverso es el movimiento del alma racional por el que abandona la contemplación del Creador y, con pasos mortíferos, se cambia a sí misma de dirección hacia el amor de la materia sensible con su apetito libidinoso e ilícito, de donde no podrá retornar a no ser que sea antes liberada por la gracia divina. Como dice San Agustín[462]: "Ciertamente, la naturaleza humana fue apta para herirse a sí misma con el libre albedrío; ahora bien, una vez ya herida y herida de muerte, no es idónea [845A] para curarse con su libre albedrío". Por otro lado, debemos aprovechar el camino del razonamiento para examinar los problemas que nos quedan.

N. ¿Qué queda? ¿Es que no se ha hablado suficientemente del Paraíso? Pues pienso que no es necesario hablar de la justificación por la que Adán, reprendido por la voz divina, culpó a la mujer, y para atenuar la causa de la mujer culpó a Dios mismo que le entregó a la mujer, y después, para justificar a la mujer de la falta que había cometido, culpó a la serpiente como la causa de la prevaricación, puesto que se ha explicado todo suficientemente por los exegetas de la Santa Escritura.

A. Es necesario y muy útil. En efecto, puede suceder que uno piense que las justificaciones por las que el varón inculpa a la mujer que le ha sido dada por Dios, y con esto inculpa al Dador de la mujer, y por otro lado que las justificaciones por las que la mujer inculpa a la serpiente de presentar la ocasión del pecado, han sido defensas confirmadas y justas [845B] e indignas de venganza, a no ser que se tornen convincentes con una verdadera argumentación, y a continuación sean rechazadas como injustas y reprensibles y se saque la conclusión de que pertenecen con razón al acerbo del castigo justísimo de un delito.

*[Sobre la maldición divina]*

N. Así pues, transcribamos las palabras de la propia Escritura[463]: "Replicó Adán, la mujer que me has dado como compañera, me dio del árbol y yo comí". Por favor, Adán, dime: ¿quién te ha dado la mujer? Respondes: Dios que la formó. Te vuelvo a preguntar: ¿Por qué Dios la formó y te la dio? ¿Por qué estando tú dormido –esto es, desviando ciegamente la mirada de tu mente de la contemplación de la verdad al amor de la unión carnal– extrajo de tu costado la costilla de la que hizo a la mujer a la que te entregó a ti que pecas y le abandonas? Tú, en persona, has sido hecho del limo de la tierra y con razón, puesto que abandonando las cosas celestes [845C] has elegido las terrenas. Tu mujer ha sido tomada de tu costado, puesto que la causa de tu prevaricación tuvo su origen en ti mismo. Creo que responderás: Dios ha

---

462 San Agustín, *Sermones*, Sermo 156, II, 2 (PL 38, 850).

463 *Génesis*, 3, 12.

hecho todas estas cosas porque ha querido; y las hizo así porque tuvo la previsión de que así habrían de suceder; Él que "ha hecho todas las cosas que ha querido"[464]. Pero aún sigo preguntándote: ¿Por qué quiso hacer de esta manera para ti la mujer? Replicarás: ¿Quién es capaz de investigar las causas de la voluntad divina? Pues, "¿quién conoce el pensamiento del Señor?"[465]. Así pues, ¿desconoces la razón por la que Dios hizo la mujer que te entregó? Dices: la desconozco, salvo que fuera para la ayuda de la propagación y de la multiplicación de la naturaleza humana que fue hecha primitivamente en mí y por mí comenzó el impulso de la procreación.

En este punto me opongo a ti y refuto tu presunción con un verdadero argumento. En efecto, la naturaleza humana no necesitaría de la generación ignominiosa [845D] producida por el macho y la hembra, si –ensoberbeciéndose y despreciando la belleza de su simplicidad en la que fue creada a imagen de Dios– no hubiera abandonado el modo de la multiplicación angélica, modo que –como se ha dicho con frecuencia– carece totalmente de la cópula de los sexos. Así pues, busca otra razón con la que puedas afirmar por qué te ha sido dada la mujer; en verdad, la que has puesto es falsa. [846A] Sin dudarlo, la imagen de Dios conforme a la cual el hombre ha sido creado, está libre y separada de todo sexo. Desconozco –dices– una razón distinta de la que he presentado y veo que ha sido refutada por ti. Me asombro por qué dices que desconoces las consecuencias que han sucedido por tu desobediencia y soberbia. En cambio, yo que he pecado en ti, y al pecar he muerto[466], no las desconozco. Grita dentro de mí un argumento irrebatible y clarísimo –y el testimonio de autoridad de muchos Padres lo aprueba–: si la naturaleza humana hubiera permanecido en la felicidad simplicísima y pura de la imagen divina, no habría sucumbido a ningún sexo, no padecería ninguna propagación contumeliosa como la padecen los seres animados irracionales. Ahora bien, dado que la naturaleza humana no quiso permanecer en la dignidad en la que había sido creada sino que eligió multiplicarse vilmente entre los demás animales, su mismo [846B] Creador, quien conoció previamente qué habría de hacer el hombre y qué habría de ser éste perdido por el perverso movimiento de su libre voluntad, le impuso el doble sexo por el que se propagase a la manera de las bestias. Por consiguiente, ¿por qué culpas a la mujer de la responsabilidad de tu prevaricación, cuando es en tu interior, movido por tu orgullo y por el desprecio –y con ello abandonabas a tu Dios–, donde preexistía la causa de la futura creación de la mujer?

---

464 *Salmos,* 113, 11.

465 *Carta a los Romanos,* 11, 34.

466 *Carta a los Romanos,* 5, 12; *I Carta a los Corintios,* 15, 22.

También manifiesta esto con toda claridad la ironía divina que dice[467]: "No es bueno que el hombre esté solo; hagamos una compañía semejante a él". Como si dijera abiertamente: no le parece al hombre, a quien hemos hecho a nuestra imagen y semejanza, un bien el estar solo –esto es, que sea simple y perfecto–; ni le ha parecido un bien el permanecer totalmente libre de la división de su naturaleza en sexos, a semejanza de la naturaleza angélica; [846C] pero le ha parecido bien andar propenso y proclive a los coitos terrenos al igual que las bestias y así multiplicar germinalmente la unidad de su naturaleza mediante la generación carnal y los sexos corporales, después de haber sido despreciada por él la dignidad de la multiplicación numérica de los seres celestes. Hagámosle, pues, una colaboradora semejante a él con la que pueda hacer lo que le apetece; esto es, hagámosle una mujer que de modo semejante al hombre sea frágil y resbaladiza y apetezca las concupiscencias terrenas. Y esto es lo que, anticipadamente, presenta la Escritura en el Génesis al decir[468]: "Los constituyó en macho y hembra", esto es, los constituyó en recipientes para procrear la descendencia carnalmente, después de haber despreciado la dignidad de la imagen divina y de la multiplicación espiritual. Así pues, ¿por qué intentas alejar la responsabilidad de tu prevaricación –responsabilidad que se fundamenta en ti mismo– hacia la mujer que tu Creador te ha dado o ponerla en el mismo Creador? Así pues, [846D] esta justificación no ofrece ninguna defensa, sino más bien aumenta el porcentaje de la condena.

Pero quizás alguno diga que reprendemos el matrimonio y la procreación de la prole cuando afirmamos que por el pecado se produjo la división de la naturaleza humana en macho y hembra, con cuya unión se perfecciona tanto el matrimonio como la propagación de los hijos y de la naturaleza humana. Pero a esa objeción responderemos: no reprendemos los matrimonios si son legítimos[a]; [847A] más bien, incluso los alabamos; puesto que no sólo han sido concedidos por Dios, sino que también han sido ordenados por Él[469]: "Creced y multiplicaos y llenad la tierra". Ningún católico discute que los dos sexos han sido creados por Dios, sin los cuales no puede producirse la cópula carnal. En efecto, dice la Escritura[470]: "Los constituyó en macho y hembra". Y en otro pasaje[471]: "Lo que Dios ha unido, que no lo

---

467 *Génesis,* 2, 18.

468 *Génesis,* 1, 27.

a [matrimonios unidos no por el deseo de ejercitar la lujuria sino de multiplicar las descendencia, guardadas la fidelidad y el casto pudor de cada uno de los sexos].

469 *Génesis,* 1, 28.

470 *Génesis,* 1, 27.

471 *San Mateo,* 19, 6.

separe el hombre". Sin embargo, las uniones carnales, aunque sean legítimas y se produzca la unión entre personas religiosas, afirmamos –sin lugar a dudas– que no pueden carecer del movimiento libidinoso e ilícito del vivo deseo carnal. En efecto, los niños, al nacer en la carne[472], en ella solo arrastran el pecado de la muerte eterna; y solamente [847B] el bautismo de la Iglesia católica los libera de ese pecado. Afirmamos también que las cópulas carnales con las que la naturaleza humana se propaga local y temporalmente, no serían necesarias si el hombre no hubiera elegido que la multiplicación de su naturaleza se hiciera a semejanza de los animales, habiendo abandonado la multiplicación de los seres celestes, como dice David[473]: "El hombre aún encontrándose en la suma dignidad, no entiende: es comparado a los animales y ha sido hecho semejante a ellos".

Pero volvamos a la respuesta de la mujer que justifica la responsabilidad de su culpa con la serpiente[474]: "El Señor Dios dijo a la mujer: ¿por qué has hecho esto? Y ella respondió: la serpiente me engañó y yo comí". Y tú mujer, ¿por qué te justificas con la serpiente, cuando tú misma eres la artífice

de la culpa? | de tu propia culpa?

La serpiente misma a la que tú echas la culpa, repta en ti misma. Tu serpiente es

la concupiscencia carnal | [847C] tu carnal concupiscencia

y es el placer que se origina en el movimiento de tu alma irracional en el sentido corporal. Así pues, inútilmente la mujer –esto es, el sentido carnal– justifica su pecado con la serpiente (esto es, con el placer irracional del que ella en persona es la autora). En efecto, el placer ilícito de las cosas materiales ha tenido su origen no en la naturaleza sino en los movimientos imperfectos e irracionales del alma pecadora, la cual hace su aparición, a través de los sentidos corporales, en el amor a las realidades sensibles con su mortífero deseo. Ni el viejo enemigo hubiera tenido acceso al alma en el varón –me refiero al entendimiento, creado a imagen de Dios– a no ser que antes hubiera seducido al propio sentido corporal mediante el placer insertado en el sentido corporal –que es como una mujer del entendimiento– como disfrazado de serpiente; de manera que [847D] tampoco el entendimiento hubiera consentido en la perniciosa delectación y goce corporal de las cosas materiales si no hubiera precedido antes en él la presunción soberbia [848A]. Así

---

[472] San Agustín, *Contra Julianum opus imperfectum*, VI, xxii (PL 45, 1554). Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xxxi, 32 36; xxxiii, 38 51 (SC 180, pp. 170 172; pp. 192 194; PL 122, 310BC, 313C 314A).

[473] *Salmos,* 48, 13 y 21.

[474] *Génesis,* 3, 13.

pues, la soberbia del entendimiento y el placer ilícito del sentido carnal, unidos recíprocamente entre sí, entregaron la naturaleza humana a la condena de la muerte. Y de la condenación a la muerte sólo aparta y libera a la naturaleza la humildad de Cristo, el amor a las realidades espirituales implantado en las almas de los fieles. Así pues, ¡mujer!, no tienes a qué o a quién echar la culpa tuya si no es a ti misma, puesto que estás convencida de que eres la autora de tu placer, al que tú intentas inculpar.

En este pasaje debemos observar cuidadosamente el texto de las palabras divinas. Ciertamente[475], el autor entretejió como realizados en los lugares y en los tiempos, con un orden admirable [848B] y lleno de sentido místico, los acontecimientos que se realizaron simultáneamente sin intervalos de espacios temporales, y han sido expresados aparentemente como en lugares y tiempos debido a nuestra lentitud y a los sentidos carnales, bajo los que nosotros, corrompidos por el pecado original, estamos sometidos al tiempo y al espacio. Así pues, en primer término es preguntado el varón (esto es, el entendimiento) y lo es no sin razón, puesto que está al frente de la naturaleza humana en todo el Paraíso y debió custodiarlo para que el precepto divino no fuera quebrantado en él. Y se le interroga con estas palabras[476]: "Adán, ¿dónde te encuentras?". Como si dijera: Adán, tú que antes de pecar habías sido colocado por encima del espacio y del tiempo, responde ahora, ¡oh prevaricador!, ¿dónde te encuentras? Estabas feliz en el cielo, como una criatura angélica; ahora te hallas soberbio en la tierra, como los brutos. El interrogatorio se dirige a la mujer y se le pregunta por qué ha obrado así. En este pasaje hay que señalar que la sentencia del juez que pregunta al hombre y a la mujer no se presenta de modo rápido e inmediato, sino que se concede como un espacio de tiempo para corregir la ímproba excusa y se prepara el lugar para la indulgencia [848C]. Pero finalmente, cuando se aborda a la serpiente, no se le ofrece un espacio para su justificación ya que ella fue la causa primordial de toda malicia, sino que se enfrentó al veredicto del justo juez.

"El Señor dijo a la serpiente: porque has hecho esto eres maldita entre todos los seres vivientes y bestias de la tierra"[477]. Ten presente que ni se maldice al varón, ni se maldice a la mujer, sino a la serpiente sola. Pues Dios no maldice a lo que ha creado, sino que lo bendice. El entendimiento y el sentido son criaturas de Dios. Ahora bien, el placer carnal surgió con las pasiones irracionales del alma humana fuera de la creación divina, y por ello

---

[475] Eriúgena, *Periphyseon*, III, 708CD (CCCM 163, 3712 3724).

[476] *Génesis,* 3, 9.

[477] *Génesis*, 3, 14.

sucumbe a la severidad del veredicto divino, ya que dicho placer carnal se halla fuera de la primera naturaleza creada por Dios[a]. [848D]

San Ambrosio[478], en el libro *De paradiso*, ha explicado extensa y muy bellamente cuáles son esos seres vivientes y las bestias de la tierra entre las que se da el placer carnal mediante el cual el diablo seduce al alma humana y en el que habita como en su sede principal. Son todas las pasiones irracionales de nuestra naturaleza irracional, a la cual la divina Escritura recuerda con el vocablo de tierra. Y no te extrañes de que en la figura de la serpiente se signifiquen mezcladamente y como sin distinción, tanto el placer carnal como la astucia diabólica. A veces la serpiente significa totalmente al diablo en persona; otras veces la serpiente representa el apetito libidinoso del alma carnal (esto es, que vive carnalmente) engañada por ella; otras veces significa confusa e indistintamente ambas cosas y las significa a la una y a la otra de forma concatenada. Y no sin razón. Pues [849B] no es posible encontrar separadamente a la una sin la otra. En efecto, donde quiera que se encuentre la astucia diabólica, allí no faltará el prurito de la malicia universal. En cualquier sentido corporal (que se representa en la figura de la mujer) que se reúnan esas dos cosas, necesariamente estará presente la comida ilícita de un alimento ilícito, esto es, necesariamente seguirá el abuso de la belleza de las realidades materiales, abuso que produce la muerte del alma. Y la muerte de esta muerte es la sombra del cuerpo. Me parece superfluo hablar ahora de la maldición por la que la serpiente fue condenada y de las sentencias que fueron dictadas contra la mujer y su marido, Adán, en las que se observa más misericordia que venganza. [849C] Parecerá quizá que no es necesario desarrollar lo que ha sido ya explicado por los Santos Padres. Y lo que se encuentra en sus escritos explicado plena y claramente, es posible que alguien diga: ¿por qué lo vamos a repetir, como si lo fuéramos a explicar mejor? Lejos de nosotros pensar de este modo, puesto que apenas podemos seguir sus huellas.

A. Claramente no parecería necesario sino se opusiera sólo esto que voy a decir. En efecto, parecerá una cosa extraña y no conveniente a la razón ni al texto objeto de la disertación, por qué cuando tú –siguiendo las opiniones de los Santos Padres– has tratado todas las cosas que era evidente que habrían de tratarse sobre la naturaleza del Paraíso y de todo lo que la Escritura nos recuerda que se ha producido en él (aunque de modo rápido y sucinto), por qué –repito– respetas totalmente este pasaje solo sin tratarlo y pasado por

---

[a] [¿Qué otra cosa es la maldición, sino la condena justísima e irrevocable de los factores extrínsecos de la naturaleza humana y que la contaminan? [849A] ].

[478] San Ambrosio, *De paradiso*, XI, 51-53 (CSEL 32, 1, p. 307, 25; p. 310, 9; PL 14, 299C 300C). Ver, más arriba, 831C 832D.

alto transitoriamente. Y por esto, no es conveniente que lo [849D] pases por alto, sino que lo expongas claramente y de modo compendiado.

N. Oigamos, pues, el análisis de la indignación divina contra la serpiente[479]: "Te arrastrarás sobre tu vientre y comerás la tierra todo el tiempo de tu vida". Hemos dicho que la divina Escritura en este pasaje ha representado la serpiente[480] como la figura de la astucia diabólica, del placer carnal y de ambas cosas, abarcándose recíprocamente entre sí de modo indistinto e inseparable.

A. Representación bella, juiciosa y no ajena a la verdad. [850A]

*[Sobre el vientre de la serpiente]*

N. El vientre de esta serpiente[481] es la prudencia de la carne, en la que domina la astucia del engaño diabólico. Su vientre es la sabiduría vana y engañosa que no reconforta al alma[482] sino que la hincha. Así pues, el vientre de la serpiente es la prudencia carnal[483] y la sabiduría vana y falaz. Dios las destruirá[484]: "Perderé –dice– la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes". Ahora bien, si deseas saber qué diferencia hay entre la prudencia de la carne y la filosofía vana, recibe esta fórmula de su diferencia. La prudencia de la carne es la falsa virtud: tiñe los vicios con el maquillaje de las virtudes; a la malicia simuladamente le da la forma de la bondad; adorna la desvergüenza con el hábito de la honestidad; por otro lado disimula las virtudes simples y verdaderas, sustrayéndolas a la mirada del entendimiento [850B] para que no sea capaz de reconocer su aspecto sincero y puro; y de este modo engaña a los sentidos carnales, se burla de las almas y sale a su encuentro con las falaces imágenes de las virtudes falsas; y las oprime con las tinieblas de la muerte eterna. Por otra parte, la sabiduría vana e inútil[485] –cuyo ejemplo florece sobre todo en los judíos pérfidos– es la que sigue solamente la letra de la Historia divina, pero odia, desprecia, descuida e ignora el espíritu: la que maquina fábulas falsas y vanas de la naturaleza de las cosas, sin verosimilitud alguna, para engañar a las almas de los hombres carnales, despreciada la verdad de las causas naturales conforme a las cuales ha sido hecha toda criatura; aventando la belleza pomposa y

---

479 *Génesis*, 3, 14.

480 Ver, más arriba, 849A.

481 *Carta a los Romanos*, 8, 6.

482 *I Carta a los Corintios*, 8, 1.

483 *Carta a los Colosenses*, 2, 8.

484 *I Carta a los Corintios*, 1, 19.

485 Eriúgena, *Commentarius in Evangelium Johannis*, I, xx, 3 6; III, iv, 4 10 (SC 180, pp. 94 96; pp. 216 218; PL 122, 297A, 318B).

grandilocuente de palabras inusitadas, o disimulando la forma de la verdad con la que engañan a los incautos, cambiando los términos y utilizando [850C] silogismos falsos[486].

Así pues, el vientre de la serpiente se compone de estos dos vicios –esto es, la astucia diabólica y el encanto de los placeres carnales–, y sobre él –me refiero al vientre– la serpiente avanza –es decir, es exaltada–, y por el que se glorifica, suplantando al hombre entero. Y esto se da a entender en las palabras proféticas. Pues no dijo simplemente "sobre tu vientre te arrastrarás" o "te deslizarás", sino figuradamente[487]: "Sobre tu vientre caminarás". No se predica propiamente de la serpiente el ser "animal que camina", sino "animal que se arrastra". Cada uno de los animales que repta no se levanta de la tierra, sino que se arrastra por la tierra; y cada uno de los animales que camina, antes de caminar se levanta de la tierra. Luego[488], "caminarás sobre tu vientre", esto es, caminarás sobre tu astucia y habilidad [850D] –que está compuesta de sabiduría y prudencia carnales– con la que engañaste al hombre traicionado y lo redujiste a tu poder, lo has atado a los lazos de los pecados, lo has sumergido en la vorágine de la muerte eterna y serás levantada en tu soberbia; y para incrementar los vicios y para colmar tu condena, te pasearás en los corazones de los infieles, ensoberbecida y hospitalaria por los progresos de tu maldad.

*[El alimento de la serpiente]*

"Y comerás la tierra", esto es, comerás las cosas terrenas de los que se acercan a los pensamientos terrenos, a los deseos carnales y a las acciones mortíferas [851A]. "Todos los días de tu vida"[489], esto es, cuanto tiempo sonría y prevalezca tu reino en la naturaleza humana, como una luz engañosa. Pues no reinarás[490] eternamente sobre la imagen de Dios, ni la vencerás, sino que la imagen de Dios, o bien será liberada de tu poder de modo individual en Cristo redentor, aún en esta vida de aquí abajo, o bien colectivamente al fin del mundo, cuando "la más última muerte enemiga será destruida"[491] por el mismo Cristo, Verbo de Dios, y la naturaleza humana será universalmente restablecida en su estado primitivo.

---

[486] Marciano Capella, *De Nuptiis*, IV, 327 y 328 (ed. J. Willis, p. 105, 21; p. 106, 17). Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 81, 4 y 30 31.

[487] *Génesis*, 3, 14.

[488] *Génesis*, 3, 14.

[489] *Génesis*, 3, 14.

[490] Eriúgena, *Periphyseon*, V, 912B 913A.

[491] *I Carta a los Corintios,* 15, 26.

"Estableceré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo"[492]. La mujer es el sentido corpóreo, naturalmente innato en la naturaleza humana. A través de la imagen de la mujer, o lo que es lo mismo, en aquellos seres que son perfectos, se significa la belleza de la creación sensible destinada a alabar al Creador. Y entre ésta (me refiero a la mujer) y [851B] la serpiente –esto es, el placer libidinoso de la belleza material y diabólica astucia que la posee– ha sido impuesta por Dios una gran enemistad. Exactamente: la mujer –esto es, el sentido perfecto de los seres perfectos– odia el apetito carnal de las realidades materiales, en cambio la serpiente tiene un deseo hostil a las virtudes espirituales y divinas.

*[El linaje de la mujer y de la serpiente]*

"Y entre tu linaje y el suyo"[493]. El linaje de la mujer es el conocimiento múltiple, natural y perfecto de las realidades sensibles, eliminando todo error. El sentido corporal ha sido puesto en el hombre para esto: para ser intermediario con sus imágenes entre las realidades sensibles e inteligibles. En cambio, ninguno de los que filosofan rectamente ignora que el linaje de la serpiente es un vástago mortífero de innumerables delitos.

*[Sobre la cabeza de la serpiente]*

"Ésta te aplastará tu cabeza"[494]. [851C] La cabeza de la serpiente –esto es, su origen– está formada como de dos partes; en efecto, toda malicia toma su nacimiento y su origen del movimiento irracional de la naturaleza racional y de la envidiosa astucia del diablo. Pero esta cabeza es aplastada en el sentido de los fieles perfectos. Pues la astucia diabólica no los engaña, ni dan entrada a la primera sugerencia que se insinúa subrepticiamente, ni permiten el acceso a los movimientos irracionales. La cabeza, cuando se corta una, se divide en un número infinito, porque la malicia universal es hasta tal punto múltiple que no hay ninguna parte suya de la que no crezcan los frutos venenosos de los vicios.

*[El paso de la interpretación de la teoría a la sabiduría]*

Y esta mujer, de la que Salomón dice[495]: "¿quién encontrará una mujer fuerte?" –esto es, la virtud y la sabiduría[496]– ha reducido a la impotencia todos estos vicios en los sentidos de los fieles perfectos. [851D] También el profeta salmista dice[497]: "Tú aplastaste la cabeza del Dragón, tú se lo has

---

[492] *Génesis*, 3, 15.

[493] *Génesis*, 3, 15.

[494] *Génesis*, 3, 15.

[495] *Proverbios*, 31, 10.

[496] Eriúgena, *Carmina*, II, vi, 15 16 (MGH PLAC III, p. 536).

[497] *Salmos*, 73, 14.

dado como alimento a los pueblos Etíopes". Los pueblos de los Etíopes son las muchedumbres de gentes que han creído en Cristo –representado en el tipo citado de la mujer fuerte–. Y de ellos dice Isaías[498]: "El pueblo que permanecía en las tinieblas vio una gran luz". Pues los Etíopes son llamados por enálage *tenebrosos* y *humillados*. Y la analogía[499] se ajusta convenientemente a los pueblos de los gentiles, [852A] que antes de la llegada de la verdadera luz –que es el Verbo de Dios– eran tenebrosos, esto es, cercados por las tinieblas de la ignorancia y por la densísima niebla de la muerte eterna; pero después, humillados –al recibir la fe–, son iluminados y reconfortados con los banquetes espirituales que la Sabiduría divina prepara con las cabezas trituradas de Leviatán –esto es, vencida la inexpresable cantidad de toda malicia–. De este dragón habla el salmista[500]: "Ese dragón que tú formaste para jugar con él". Ese dragón –dice– evidentemente, el diablo y su cuerpo universal (esto es, la plenitud de toda malicia), es el mismo al que tú hiciste para que sea burlado por tus santos, quienes se burlan de sus perniciosas y falaces asechanzas, en tanto que las artes de la malicia con las que el dragón maquina destruir las vallas de la bondad quedan al descubierto y, con los martillos de las virtudes, [852B] rompen los principios de la maldad que se multiplican por él. Con esta opinión está de acuerdo lo que el santo Job dice[501]: "Este es el principio de la imagen de Dios que consiguió que el dragón fuese echado a perder por sus ángeles".

*[El cuerpo impuro sobreañadido al cuerpo espiritual]*

Por qué, sin embargo, este dragón espiritual, con todos sus miembros que siguen su maldad, es denominado imagen de Dios, puede entenderse de dos modos. Primero se cree que son, convenientemente, imagen y formación de Dios, puesto que los ángeles apóstatas y todos los hombres que los siguen, en la medida que subsisten naturalmente, han sido creados por Dios. Segundo: que las palabras simbólicas de dichas expresiones de la Escritura no siempre significan la naturaleza de los demonios y de los malos hombres en la que el Creador de todos los bienes los puso, [852C] sino que significan estas propiedades que por causa de la desobediencia de ambas criaturas han sido añadidas a la esencia creada en ellas, de modo que hay que creer y entender que son los cuerpos aéreos de los demonios y los miembros terrenos y mortales de los hombres que en castigo al pecado han sido añadidos a la simpli-

---

498 *Isaías*, 9, 2.

499 San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, *Salmos,* 73, 14 (CCSL 39, pp. 1014 1015; PL 36, 938 939). Casiodoro, *Expositio psalmorum*, *Salmos,* 73, 14 (CCSL 98, pp. 679 680; PL 70, 531BC).

500 *Salmos*, 103, 26.

501 *Job*, 40, 14 (19, según los *Setenta*).

cidad de la naturaleza creada por Dios. Ahora bien, otro será el lugar[502] de discutir si la naturaleza de los demonios será liberada de los cuerpos que les han sido añadidos por ese aire; como también será otro el lugar en el que se analice si la naturaleza humana, ayudada por la gracia de su Redentor, será liberada de los cuerpos animales y corruptibles en el momento de la resurrección. [852D]

*[Los dientes de los justos que aplastarán la cabeza de la serpiente]*

Así pues, lo que el Profeta dice[503] –"Ese dragón que hiciste para jugar con él"– podemos tomarlo de este modo –puesto que no parece alejarse de la verdad–: que en la significación del dragón [853A] entendamos la astucia mortífera del diablo y de sus miembros, bien en los ángeles o en los hombres; en cambio con el vocablo de imagen o formación –dado que se ofrece una diversidad de interpretaciones del texto hebreo en los usos de la Iglesia– entendamos o la naturaleza de esas criaturas, según la cual ellas han sido puestas y establecidas por Dios antes de pecar, o entendamos las propiedades que le han sido añadidas debido a su soberbia. Ahora bien, de cualquier modo que tomemos la imagen o la formación, esto es, bien sea de la naturaleza, bien sea de las propiedades añadidas, el diablo ha sido hecho con todo su cuerpo para burlarse de los hombres santos y de los ángeles santos, no de acuerdo con lo que ha sido naturalmente hecho sino de acuerdo con lo que habría de ser ensoberbeciéndose y abandonando la dignidad de su naturaleza. Pues será objeto de burla de los santos ángeles si permanecen en la buena voluntad [853B] y en la gracia del Creador, establecidos en esta felicidad en la que han sido creados. Él, engañado por la ignorancia soberbia por la que no sabía previamente que caería –pues si lo hubiera sabido, quizá se hubiera prevenido para no caer–, engreído por la malevolencia de la envidia[504], libre y espontáneamente se deslizó hacia su miseria. Por otra parte, los hombres justos, liberados e iluminados por la piedad de su Creador y Redentor, se burlan de él cuando –después de darse cuenta que él de modo subrepticio, disfrazado en forma de bien y con la apariencia de las virtudes, les ofrecía los vicios y el veneno mortífero de la maldad– lo trituran con los dientes de su separación interna, convertido en alimento espiritual –esto es, la divina providencia que separa los vicios de las virtudes, para que su engañoso artificio no pueda engañarlos–, y comen de los alimentos puros del verdadero bien, limpios de toda mezcla de mal. Ni la belleza de las cosas materiales engañó a sus mujeres [853C] –esto es, a los sentidos–, belleza por la que la serpiente antigua, mediante el placer libidinoso, difunde los mortíferos vene-

---

[502] Eriúgena, *Periphyseon*, V, 884C 885A.

[503] *Salmos*, 103, 26.

[504] Cfr. Eriúgena, *Periphyseon*, V, 938AB.

nos de los vicios en las almas de los imprudentes. Por tanto, la mujer –esto es, el sentido que discierne la maldad de la bondad– incitada por las virtudes de la mujer fuerte –me refiero al Verbo de Dios–, movida, robustecida y conducida a la perfección de la acción y contemplación, tritura la cabeza y las cabezas de la serpiente –esto es, los principios de la insinuación diabólica y del placer halagüeño–. De ahí que se produzca en ellas la alegría y la restauración divinas. En efecto, para quienes viven espiritualmente en esta vida, no hay una alegría mayor que primero vencer en sí mismas las deslizantes y libidinosas astucias del diablo, y después propalarse en la acción y conocimiento de los fieles más simples, [853D] para que no sean engañados con las mismas asechanzas del que engaña.

*[El calcañal de la mujer. Sobre los sentidos]*

"Y tú morderás su calcañal"[505]. El calcañal de la mujer –que es αἴσθησι– son las fantasías, esto es, las imágenes de las realidades sensibles[506] que están expresadas en el sentido, dividido en cinco partes según los órganos corporales. Y por esto es preciso que el calcañal esté dividido en cinco partes. Se divide, pues, en los cinco conocidísimos órganos de percepción, me refiero a la vista, al oído, al olfato, al gusto y al tacto. [854A] Y algunos de estos tienen su alcance mucho más allá de la masa corpórea del que percibe, como la vista y el oído. En efecto, me doy cuenta de que el sol, la luna y los demás astros están situados lejos del lugar que abarca la masa de mi cuerpecillo. En efecto, donde se encuentran, allí los siento en los rayos de mis ojos, los cuales, sin interposición de retraso alguno, se erigen desde allí y las imágenes de los astros citados se forman en ellos. Así pues, ¿no ves cuán lejos la citada mujer extiende su calcañal hasta el órgano de la vista? De modo semejante hay que entender de las cosas que son vistas cerca o en los espacios intermedios. Evidentemente, el oído se precipita fuera de los espacios del cuerpo, de modo que recibe las impresiones de los sonidos y de las palabras expresadas en ellos, ya sean producidas de lejos o de cerca, por el choque del aire[507] [854B]. En cambio, según el parecer de muchos que tratan sobre la naturaleza de los sentidos, otros sentidos están contenidos dentro de los límites del cuerpo, como son el olfato y el gusto. Sin embargo, no faltan quienes opinan que el sentido del olfato sale fuera, opinión que no debemos despreciar; pues percibimos un tanto lejanos los olores de nuestros cuerpos o los que huelen de otro modo. Por otra parte, ningún físico duda que el tacto desarrolla su función tanto dentro del cuerpo, como fuera; en efecto, él solo ejer-

---

[505] *Génesis*, 3, 15.

[506] Eriúgena, *Periphyseon*, III, 731B 732A (CCCM 163, 4700 4735).

[507] Sobre esta expresión, puede verse, entre otros, Donato, *Ars maior*, De voce; ed. L. Holtz, p. 603, 2).

cita su función sin la ayuda de los otros sentidos. En cambio, ninguno de los otros cuatro puede ejercer su función sin la colaboración de aquel. En efecto, la vista no puede ver si no "toca" lo que ve; ni el oído oír si no alcanza lo que oye; ni el olfato olfatea si no consigue lo que huele; ni el gusto gusta si no ha tocado lo que saborea. [854C] Observa, pues, el sentido dividido en cinco partes, formado por las imágenes de las realidades sensibles, al que pone asechanzas la astuta serpiente: pone asechanzas al sentido de la vista cuando aconseja perniciosamente a las almas incautas desear la belleza de la exterioridad y de las apariencias. Por la misma razón, pienso que se debe interpretar lo mismo de la armonía de las voces, de la suavidad de los olores y sabores y de lo que el tacto toca. Y todas las otras propiedades, cuando deseadas con codicia –esto es, con deseo carnal– son percibidas por el alma a través del sentido corporal, producen el veneno mortífero de la transgresión de los mandatos divinos y alimentan los gérmenes de todos los delitos. Es esto lo que antes ha manifestado la Escritura, cuando dice[508]: "La mujer vio que el árbol era bueno para comer y hermoso a la vista [854D] y de aspecto agradable: cogió de su fruto, comió y dio de comer a su marido"; esto es, dando figuradamente el nombre de mujer al sentido exterior, siendo deleitado con las imágenes de las realidades sensibles y engañado por ellas; y significando el entendimiento con el nombre del varón, el cual se corrompe al dar su consentimiento ilícitamente al sentido corporal, esto es, separándose de la contemplación de la verdad interior.

*[Sobre las fatigas y los embarazos de la mujer]*

"También dijo a la mujer: multiplicaré las fatigas de tus embarazos; [855A] parirás con dolor tus hijos"[509]. En este pasaje se da a entender abiertamente que si el hombre no hubiera pecado contemplaría de la forma más clara, no sólo en su entendimiento interior sino también en el sentido exterior, y con la máxima facilidad las naturalezas de los seres, libre de la necesidad de razonar de forma discursiva. Pero después de haber pecado, el entendimiento, a través de los órganos de los sentidos exteriores, solamente percibe las simples apariencias exteriores de las naturalezas sensibles, las cantidades, las cualidades, los lugares, las relaciones y las demás propiedades que caen bajo el sentido corporal. Y él –esto es, el entendimiento– no consigue por sí mismo estas propiedades, sino a través de las imágenes de los sentidos; y al ocuparse de ellas, su juicio se engaña muy frecuentemente; y por esto, a través del mismo sentido no puede llegar, sin muchos trabajos en sus afanes –a los que la Escritura denomina fatigas de la mujer–, a crear los múltiples conceptos –esto es, a los principios [855B] de la comprensión de

---

[508] *Génesis*, 3, 6.

[509] *Génesis*, 3, 16.

las naturalezas inteligibles– y a procrear los hijos –esto es, las causas o las razones de ser de la naturaleza de los seres–. Por otro lado[510] la autoridad divina además asigna al sentido exterior las fatigas, los embarazos y los hijos, puesto que todo afán deseoso de sabiduría, toda concepción de la mente y el conocimiento puro de la verdad, toman su punto de partida de los sentidos del cuerpo, desde lo inferior a lo superior, desde lo exterior a lo interior, por medio de la razón que asciende paso a paso.

"Y estarás bajo la potestad de tu marido, y te dominará"[511]. En este pasaje se promete con estas palabras la restauración del orden natural de la naturaleza humana y la reintegración a la situación primitiva. Ciertamente, habría orden natural si el entendimiento se adhiriera sometido y obediente al poder de su Creador; a continuación, [855C] el sentido seguiría gustosamente al dominio y al sometimiento del entendimiento, y el cuerpo sería dominado por el sentido. De esta forma, pues, se produciría la paz y la armonía de la propia criatura, tanto en sí misma como en relación a su Creador. Ahora bien, después de la transgresión del mandato, se perturbó el orden para el que el hombre había sido creado; también se perturbó la paz y la unidad del Creador y de la criatura. El hombre, ciertamente, libre y espontáneamente, sin obligarle circunstancia alguna, corrompido por el amor a las realidades sensibles abandonó a su Dios, cuando el único "Bien" de la naturaleza humana "es adherirse a Él"[512] y no hay ningún otro. Es por lo que Dios, queriendo someter la soberbia de la naturaleza humana, permitió que el hombre abusara de sus movimientos irracionales y placenteros con el fin de que experimentara en su propia persona qué le confería la gracia del Creador y el mérito de su obediencia y qué le confería el movimiento [855D] irracional y la soberbia transgresión de su mandato. Y con esto, entre el alma y el cuerpo siguió como un divorcio de marido y mujer. En efecto, el sentido corporal no se somete a las órdenes del entendimiento de acuerdo con las leyes de la naturaleza. El Apóstol[513] expresó ese divorcio, clara y hermosamente, al decir: "Con mi mente sirvo a la ley de Dios, sirvo con la carne a la ley del pecado", esto es, llama carne al sentido carnal que desobediente resiste a los movimientos racionales del entendimiento, incluso en los que son hombres perfectos. [856A] Y en otro pasaje[514]: "Siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado". Observa la dicotomía entre la ley de la mente y la ley del sentido

---

510 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, iii, 27-30 (CCSL 50, p. 426; PL 42, 1039).

511 *Génesis*, 3, 16.

512 *Salmos*, 72, 28.

513 *Carta a los Romanos*, 7, 25.

514 *Carta a los Romanos*, 7, 23.

carnal; ésta domina en los miembros de los que viven carnalmente y, para el ejercicio de la virtud, es incompatible con las mentes de los que viven espiritualmente en los miembros mortales. Por ello es llamada por el Apóstol "ley del pecado" –esto es, sentido carnal–. Pero esta dicotomía y separación entre el entendimiento y el sentido se transformará en la paz de la unión entre lo espiritual y lo natural cuando se restablezca la naturaleza y se retorne al orden natural en el momento en el que el cuerpo se someta y obedezca al sentido, el sentido al entendimiento, y el entendimiento sea sumiso y obediente a Dios. Se nos da a entender[515] esto muy claramente si tomamos la edición de los Setenta[516]: "Se produzca tu conversión hacia tu marido; y él te dominará". En estas [856B] palabras se entiende con toda claridad el retorno de la naturaleza humana al orden primitivo.

No tienen una fácil interpretación las palabras dirigidas al varón: "La tierra será maldita en tu trabajo, etc. palabras que evidentemente están escritas en forma de maldición–. ¿Qué tierra es esa que se maldice a causa de la prevaricación del entendimiento que es el hombre de la naturaleza humana–? Y, ¿qué maldición es esa? ¿Es la severidad de la indignación o es una reprensión mística? Y, ¿por qué no asume la maldición el propio entendimiento que pecó, al oír las palabras de la mujer y al comer del fruto prohibido? ¿Entre qué trabajos come él la tierra maldita? ¿Cuáles son los días del entendimiento? ¿Qué espinas y qué abrojos producirá la tierra? ¿Qué hierbas suyas come? ¿Qué sudor? ¿Qué rostro? ¿Cuál es el retorno del entendimiento [856C] a la tierra de la que ha salido? ¿Qué polvo? Todos estos hechos, si se interpretan según la historia –esto es, según la historia de las realidades sensibles que acaecen en esta tierra y sobre esta tierra para que sea habitable para los hombres –tal como les agrada decir a muchos autores–, no plantean cuestión alguna, o plantea alguna muy superficial. Pero si todos estos hechos se han de entender en la naturaleza humana, como también de las demás cosas que previamente se han dicho sobre el mismo tema, necesitan de una investigación no pequeña. San Agustín en el undécimo de su *Hexaemeron* testimonia que todas aquellas palabras no sólo son interpretadas según la propiedad de los hechos ocurridos sin también según la "intención" profética, y lo atestigua con las siguientes palabras[517]: "Por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol del que te prohibí comer cuando te dije: no co-

---

[515] San Agustín, *De civitate Dei*, XV, vii, 108 109 (CCSL 48, p. 462; PL 41, 445); *De Gene si contra Manichaeos*, II, xix, 29 (PL 34, 211). San Jerónimo, *Hebraicae quaestiones in Ge nesim*, Lagarde 7, 19,(CCSL 72, p. 6).

[516] *Génesis*, 3, 16 (según los *Setenta*).

[517] *Génesis,* 3, 17 19. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, xxxviii, 51 (CSEL 28, 1, p. 373, 1 13; PL 34, 450).

mas de él, por ti será maldita la tierra. En medio de los trabajos, comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos; y comerás [856D] de las hierbas del campo. En el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra de la que has salido, ya que eres polvo y al polvo retornarás". Y comenta Agustín: "¿Quién ignora que estos trabajos del género humano se encuentran en la tierra? Evidentemente, no hay que dudar que no existirían si se hubiera mantenido la felicidad que había existido en el Paraíso. Y por esto no hay que sentirse contrariado al interpretar estas palabras en sentido originario y literal, pero hay que conservar y contemplar el significado de la profecía, que expresa aquí en ella la intención de Dios que habla". ¿No ves cómo San Agustín [857A] manda que se interprete este pasaje de la Santa Escritura tanto en sentido literal y propio, como en sentido figurado? Sin embargo en su citado libro no explica qué significa la figura profética. Ahora bien, si la explicase, quizás no buscaríamos otra explicación, pues sería suficiente. Pero no la explica. Así pues, con Dios como guía, indaguemos brevemente qué significan para él estas palabras de dicha expresión divina.

A. Examinémoslo. No debe pasarse por alto sin tratarlo.

N. Tal y como pienso, será suficiente exponer la respuesta del beato monje Máximo sobre tales palabras. Ahora bien, para que la respuesta se haga más patente, hay que exponer previamente la cuestión que él plantea.

A. No debe hacerse de otro modo.

N. Así pues, en el capítulo quinto de los *Escolios* expone la cuestión del modo siguiente[518]: "¿Qué tierra es maldecida en las obras de Adán, según la ἀναγωγήν? ¿Qué es comer de la tierra en medio de las tribulaciones? ¿Y [857B] qué es comer hierba después de germinar espinas y abrojos? Y finalmente, ¿qué es comer el pan en medio del sudor de tu frente? En verdad, el hombre nunca ha sido visto comiendo tierra y hierba, ni incluso comiendo pan, según la exposición de la Historia, los hombres lo comen en medio del sudor de su rostro.

La propia tierra maldecida en las obras de Adán es la carne de Adán, carne siempre hecha maldita por las obras de Adán, me refiero a las pasiones del entendimiento que conoce, después de haber sido maldecida por la infructuosidad de las virtudes –es decir, de obras divinas–. Y Adán come con mucha ansiedad y tristeza de esa infructuosidad, disfrutando, según ella, de un breve placer. Y esa carne como propio placer corruptible produce pensamientos y preocupaciones –como espinas– y grandes tentaciones y prue-

[518] Máximo el Confesor, *Quaestiones in Thalassium*, 5 (CCSG 7, pp. 64 67; PG 90, 277B 280B).

bas –como abrojos– y que por todas las partes lo punzan, [857C] suscitando en él el furor y la concupiscencia contrarias a la razón, de modo que apenas puede adquirir y comer –esto es, conseguir la salud de ésta –esto es, de la carne– y la integridad –como heno marchito–. Y entonces, después de muchas idas y venidas, entre tribulaciones dolorosas, come el pan en medio del sudor del rostro –esto es, en la humildad y el trabajo, según el sentido–, come el pan, digo, del conocimiento laborioso de los seres sensibles, indispensable para la conservación de su vida presente, bien sea mediante la técnica, bien sea por alguna otra disposición ingeniosa.

*[Otra teoría. La filosofía práctica purifica los vicios. La física limpia la opiniones nocivas sobre la naturaleza de los seres. La teología sirve el alimento de una firme contemplación]*

O más bien la tierra es el corazón de Adán maldecido por la prevaricación y privado de los bienes celestes. Y Adán come esa tierra a través de muchas tribulaciones por la filosofía práctica, purificada su conciencia de la maldición provocada por sus obras vergonzosas. Y de nuevo recoge espiritualmente y con provecho el conocimiento físico –como heno–, purificando con la razón los pensamientos que brotan en él a modo de espinas, y purificando también las opiniones que brotan [857D] –como abrojos– en torno a la providencia y al juicio de las realidades incorpóreas. Y así –como si sucediera en medio del sudor del rostro–, en el rostro cognoscible de la inteligencia come según el conocimiento el pan incorruptible de la teología, pan que, él solo, es verdaderamente vital y que conserva para la incorruptibilidad a la generación de los que lo comen. Así pues, la tierra bien comida es la propia purificación del corazón mediante la acción; el heno es la ciencia según el conocimiento [858A] natural de todas las realidades que han sido creadas; el pan es la doctrina verdadera de los misterios, según la teología". Hasta aquí, Máximo.

*[Las almas, después de la descomposición de los cuerpos, pueden purificarse hasta el día del juicio final]*

Ahora bien, pienso que los días de la vida del alma en la que el hombre trabaja la tierra de su corazón no sólo significan esos días en los que transcurren los tiempos de la vida presente y en los que el cuerpo es vivificado por el alma, sino que también significan el espacio temporal en el que las almas, abandonando el gobierno del cuerpo, moran en otra vida, antes de recibir de nuevo sus cuerpos. En efecto, en esta vida en la que el alma y el cuerpo viven conjuntamente, y en otra vida después de la muerte del cuerpo –esto es, después de su separación y la vuelta a los cuatro elementos de los que ha sido formado y está compuesto–, pensamos que las almas tienen la posibilidad de purificarse hasta que llegue el fin del mundo, la resurrección de los cuerpos y el juicio final. Así pues, estos son los días [858B] en los que el alma come la tierra de su corazón, esto es, se sirve de la acción de la purifi-

cación. En efecto, después del fin de las realidades sensibles, no leemos que habrá acto alguno de purificación una vez que la naturaleza vuelva a su pureza primitiva. Quizás es este el significado de lo que se ha dicho[519]: "Hasta que vuelvas a la tierra de la que has sido formado". Como si dijera con claridad: tu rostro –esto es, la búsqueda racional de la verdad– sudará en los trabajos de tu purificación mediante la acción y la ciencia durante todo el tiempo, cuan grande sea, hasta que te conviertas en la tierra de la que has sido tomado, esto es, hasta tu consolidación inmutable con las causas inmutables por las que tienes tu origen. Cuando hayas llegado allí, no sudarás más.

*["Cades" significa santificación, "Asur" felicidad. Asur es lo mismo que Mesopotamia]*

Muchos pasajes de la Escritura divina están de acuerdo en que con el nombre de tierra se significan la felicidad de la vida eterna y la estabilidad de las causas primordiales de las que se originan [858C] todos los seres que existen. Verbigracia, a Abraham se le ha dicho[520]: "Sal de tu tierra, lejos de tus parientes y de la casa de tus padres, y ven a la tierra que te mostraré". Y un poco después[521]: "Abraham se encaminó a la tierra austral y habitó entre Cades y Azur", esto es[522], entre la santificación y la ecuanimidad, entre las que ha sido constituida toda la felicidad de los santos en el descanso eterno. Pues los santificados –esto es, los purificados de todo contagio de cuerpo y alma– han de vencer ecuánimemente de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Y si alguien ha interpretado de otra forma a Azur, esto es, que es Mesopotamia, encontrará también en la tarea que nos ocupa actualmente una ocasión muy hermosa y muy conveniente para la teoría. Sin duda, Mesopotamia[523] no sólo se encuentra entre ríos, sino que también recibe el nombre de este hecho. Ahora bien, [858D] ¿acaso no es creíble que el lugar de habitación de las almas santas y de toda la naturaleza humana restablecida no se encontrará en otro lugar a no ser en medio de los ríos de las virtudes espirituales, los cuales manan de la fuente de todos los bienes? Y, ¿qué otra cosa se significa –si no fue esto– con la tierra prometida la que fue conducido el pueblo de Dios, después de haber sido liberado de la cautividad y la esclavitud egipcia? Esta es la tierra de los que viven[524]; en ella los santos poseerán una doble felicidad: la felicidad del cuerpo y del alma [859A]. De ésta tam-

---

519 *Génesis*, 3, 19.

520 *Génesis*, 12, 1.

521 *Génesis*, 20, 1.

522 San Jerónimo, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, Lagarde, 4, 4; 15, 28 (CCSL 72, pp. 63 y 78).

523 San Ambrosio, *De paradiso*, III, 14 (CSEL 32, 1, p. 273, 9 11; PL 14, 280B).

524 *Salmos*, 26, 13. *Isaías*, 61, 7.

bién el Señor personalmente dice[525]: "Bienaventurados los mansos, puesto que ellos poseerán la tierra".

*[Polvo eres y en polvo te convertirás]*

Por otra parte, el texto siguiente[526]: "Porque eres tierra, e irás a la tierra", o como se mantiene incluso en otra interpretación, "polvo eres y en polvo te convertirás"[527], puede entenderse de este modo: dado que la naturaleza del espíritu, la cual ha sido creada a imagen de Dios, tomó su principio de la fértil tierra de las causas primordiales, creamos pues que ha de volver a ella. Ahora bien, si se trata de averiguar por qué la tierra nombrada se significa en la segunda interpretación con el nombre de polvo, no ha de darse otra razón a no ser esta: porque de la misma manera que del polvo de esta tierra sensible toman la causa de su nacimiento todos los seres que de ella nacen, así también la múltiple cantidad de todas las realidades sensibles e inteligibles es creada de la fertilidad de las causas primordiales y a ella volverá [859B] una vez terminado el mundo. Ahora bien, decimos esto no refutando la simplicidad de los que interpretan este texto de la Escritura divina según la historia, los cuales intentan afirmar que con estas palabras de la Escritura se significa la disolución del cuerpo humano en los cuatro elementos de este mundo –significados generalmente con el nombre de la tierra sola–, aunque no observen cuántas cosas parecen oponerse a esa interpretación. En efecto, si las palabras divinas les manifiestan ta cosas sobre la disolución del cuerpo, ¿por qué lo predijo del hombre solo? ¿Por qué no también de la mujer, cuyo cuerpo está no menos sometido a la disolución? Además, ¿por qué la advertencia divina indica que el hombre entero está sometido a la disolución, cuando sólo se van a disolver sus últimas y más viles partes –esto es, el cuerpo y el sentido corpóreo–? Y por otra parte, la simplicidad del alma, libre [859C] de toda composición, no recibe disolución, sino que permanece indisoluble perpetuamente, ya se mueva racional o irracionalmente[a]. Finalmente, ¿por qué no [860A] observan que con estas palabras se promete el restablecimiento del cuerpo, más que su disolución? En efecto, cuando es destruido

---

525 *San Mateo*, 5, 4.

526 *Génesis,* 3, 19 (según los *Setenta*). Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, XIII, xv, 22; xxiii, 46; XX, xx, 42, 73 (CCSL 48, pp. 396, 406, 734, 735); *De Genesi ad litteram*, XI, xxxviii, 51 (CSEL 28, 1, p. 373; PL 34, 450).

527 *Génesis,* 3, 19 (según la *Vulgata*).

a [A no ser que digan que este pasaje hay que entenderlo de acuerdo con el uso muy frecuente de la Escritura santa de la metátesis o sinécdoque, de modo que la parte sea entendida por el todo. Y no tiene nada de particular si se juzga que tales palabras han sido dichas no de la propia alma, sino del solo sexo viril dentro del cual se significa conjuntamente el sexo femenino].

el cuerpo corruptible y mortal entonces no es llamado de nuevo a ser incorruptible e inmortal. Pues ningún cuerpo humano va a volver a la corrupción. Por consiguiente, dichas palabras no son indicio del retorno a la tierra, sino más bien de su retorno a la naturaleza espiritual. Pero que cada uno elija lo que le parezca que debe seguir. Yo, por mi parte, lo que me ha parecido lo más verosímil de entre las opiniones de los Santos Padres –me refiero a las opiniones de Ambrosio, Agustín y, además, del venerable Gregorio Nacianceno (que se llama también Niseno) y de su comentarista, el monje Máximo–, tomando la ocasión de razonar, te lo he ofrecido a ti que me preguntabas y que en parte también exponías.

Y dado que la prolijidad de este volumen no admite exponer ahora algunas cuestiones de las que hemos prometido en su introducción [860B] hablar, esas otras cuestiones han de ser diferidas para exponerlas en otro libro. Hemos propuesto tratar ampliamente dentro de los términos de este libro del retorno de las naturalezas a las causas primordiales y a la naturaleza que ni crea ni es creada –la cual, evidentemente, es Dios–. Pero si estás impaciente por conocer por qué razón se dice de la naturaleza divina que ni crea, ni es creada, te seleccionaré brevemente, de modo previo, algunas cosas. Así pues, se cree que la divina naturaleza no es creada porque es la causa primitiva de todas las cosas, más allá de la cual no hay ningún principio por el que pueda ser creada. Ahora bien, dado que después del retorno de la totalidad creada de las realidades sensibles [860C] o inteligibles a sus causas primordiales, las cuales están contenidas en Ella –es decir, en la naturaleza divina–, ninguna naturaleza más será creada por ella, ni se multiplicará en especies sensibles o inteligibles –pues serán una sola cosa en ella, como ahora lo son en sus causas–, no sin razón se cree y se entiende que la naturaleza divina no crea nada. En efecto, ¿qué va a crear, en tanto que ella sola es todas las cosas en todas ellas?[528]. Así pues, si te parece, que se detenga el desarrollo de este libro con el fin de no avanzar más.

A. Me parece bien. Desde hace tiempo el desarrollo del libro exige el final.

[528] *I Carta a los Corintios*, 15, 28.

# LIBRO QUINTO

*[Comienza el libro quinto del Περιφύσεων]*

[859D] N. "¿Acaso va ahora a tender su mano al árbol de la vida y cogiendo de él va a comer y a vivir para siempre?"[1]. Antes de examinar el valor profético de estas palabras con el que se promete clarísimamente el regreso de la naturaleza humana a la mismísima felicidad que había perdido al pecar, se ha de mostrar previamente el orden de todo el capítulo, en el cual todo el que lo analice con agudeza observará que el gran profeta Moisés habló hiperbáticamente. Así pues, el orden de las palabras es éste: [860D] "Hizo también el Señor Dios a Adán y a su mujer túnicas de pieles, los vistió y dijo: he aquí, Adán ha sido hecho como uno de nosotros. Y el Señor Dios lo arrojó del Paraíso a labrar la tierra de la que había sido tomado. ¿Acaso va ahora a tender su mano al árbol de la vida y cogiendo de él, va a comer y vivir para siempre? Expulsó a Adán y puso delante del Paraíso del placer a un Querubín con espada flameante y versátil para custodiar el acceso al árbol de la vida"[2]. Así pues, [661A] lo que está escrito "Acaso va a tender su mano" y el resto hasta "y viva para siempre", podría ofrecer ambigüedad de qué persona ha dicho esas palabras, si son del Teólogo que profetiza, o del Señor que habla, si no se distinguiese abiertamente en la edición de los Setenta, en la que está escrito: "¿Y ahora, dice Dios, que nunca extienda su mano y tome del árbol de la vida?". Ninguno que analice con claridad el sentido de esta expresión –según pienso– dudará que estas palabras prometen la vuelta de nuevo a su estado antiguo, se ordenen como se ordenen. En efecto, me parece que no interpretan bien quienes piensan que la partícula *ne*[3] tiene en este texto el sentido de una negación y no el de una pregunta o el de una duda, y que por esta razón el hombre fue expulsado del Paraíso para que no pudiera [861B] coger el fruto del árbol de la vida y vivir para siempre. En efecto, ¿con qué posibilidad, después del pecado, la naturaleza podría coger y comer del árbol de la vida y vivir para siempre, sin haber sido

---

1 *Génesis,* 3, 22.

2 *Génesis,* 3, 21 24.

3 El texto latino que se analiza es el del comienzo: "Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum?".

liberada del pecado y de la muerte[4], castigo del pecado, dado que ella, antes del pecado, no había cogido ni comido del árbol de la vida –como permite interpretar una cuidadosa investigación de la Sagrada Escritura–? Pues si hubiera cogido y comido, evidentemente, no hubiera pecado ni caído, sino que viviría felizmente para siempre. Añádase: si el Paraíso, del que el hombre fue expulsado, era terreno y local, y si el árbol de la vida, que se plantó en medio de él, fue terreno y sensible y hubiera producido un fruto apropiado para el provecho del cuerpo, ¿por qué Dios no expulsó al hombre solamente del árbol de la vida, y lo aisló en una parte del Paraíso [861C] para que no pudiera tocar el árbol? Si no hubo otra causa de vivir feliz y eternamente en el Paraíso, fuera del alimento del árbol de la vida, que fue concedido a las solas criaturas racionales, ¿por qué el hombre no ha podido vivir temporalmente infeliz y mortal en alguna parte del Paraíso? Pues si se cree que los demás animales, y principalmente la serpiente mediante la que el viejo enemigo practicó su maldad, estuvieron en el Paraíso y sin embargo no pueden vivir eterna y felizmente, dado que no fueron creados para comer del árbol de la vida, ¿por qué al hombre, aún delinquiendo, no se le permitió vivir entre aquellos, puesto que la verdadera razón enseña que la criatura racional, aunque pecadora, precede por la dignidad de su naturaleza a todo ser irracional, carente de pecado? Por consiguiente, si los animales irracionales, una vez expulsado el hombre, [861D] permanecieron en el Paraíso, en tanto que él es más excelente que los demás, ¿por qué razón no se le permitió a él, incluso pecador, permanecer en el Paraíso entre ellos? ¿Tal vez los demás animales fueron expulsados del Paraíso juntamente con él? Pero si alguien dice esto, busque en la Sagrada Escritura o en el testimonio de autoridad de los Santos Padres, o en ambas fuentes a la vez, si puede probar la expulsión de los animales, a los que el hombre impuso sus nombres en el Paraíso antes de pecar, se realizó juntamente con la expulsión del hombre pecador [862A]. Y si no ha podido probar esto, deje de opinar carnalmente del Paraíso y de sus animales, y acérquese, bien dispuesto, a los conocimientos espirituales que la verdad enseña; pues hay una sola vía por donde entrar en los arcanos de los textos místicos. Así pues, ven y examina con más diligencia el valor de las palabras divinas.

A. Estoy dispuesto y preparado para conocer las cosas que tú digas; sin duda, son muy necesarias y –según opino– las tratan pocos. Ciertamente, no he leído ni he oído aún que alguien haya escrito del retorno de la naturaleza humana y de estas cosas que hay en ella y son por ella, a las razones eternas, y del restablecimiento de la primera dignidad, aunque la forma de tal doctri-

---

[4] Eriúgena, *De praedestinatione*, V, 3 (CCCM 50, p. 36; PL 122, 376C). *Carta a los Romanos,* 5, 12; 6, 23. *Santiago*, 1, 15.

na es acorde por doquier, no sólo en los textos sagrados sino también en los documentos de los Padres. [862B]

N. La palabra divina insinúa tal retorno, del que trata el diálogo, al decir estas palabras: "Ahora, pues". O, como lo relata otra interpretación más abiertamente: "Y, ahora, dijo Dios". Como si claramente hablara[5] la clemencia divina y la bondad infinita, dispuestísima siempre a perdonar y a compadecer, lamentando la caída de la imagen divina, condescendiendo misericordiosamente y soportando con paciencia la arrogancia del hombre: "Ahora, pues". Esto es: veo ya que el hombre ha sido expulsado del Paraíso y lo veo convertido de feliz en desgraciado; de rico en pobre; de eterno en temporal; de digno de vida en mortal; de sabio en necio; de espiritual en animal; de celeste en terreno; de nuevo en viejo; de alegre en triste; de salvado en perdido; de hijo prudente en pródigo; de perteneciente a la grey de las Potencias celestes, en errante; y lo compadezco. Él no ha sido hecho para esto [862C]. Sin duda, aquel a quien vosotros, vecinos y amigos[6] suyos, veis en la región de la muerte y de la miseria, expulsado ahora del Paraíso, ha sido creado para la posesión de la vida eterna y de la felicidad, es decir, me refiero a Potencias celestiales que, estando unidas a su Creador, han permanecido en la felicidad perpetua, cuyo número, sin embargo, ha disminuido por la perdición del hombre. ¿No ves cuántas significaciones contiene la expresión divina, que a pesar de ser muy breve consigue todas ellas con un adverbio temporal, *ahora*, y con una conjunción causal, *pues*? Pero después del llanto del hombre, la misma clemencia divina, vuelta como para consolarse a sí misma y a las Potencias celestes, promete la vuelta del hombre al Paraíso bajo una locución dubitativa e interrogativa. Pues dice: "¿Acaso va a tender su mano, [862D] a coger del árbol de la vida, a comer de él y a vivir para siempre?". Como si dijera: no hay que sufrir por la muerte del hombre, ni hay que llorar su destierro del Paraíso. Pues la esperanza de volver no se ha eliminada totalmente de él. ¿Acaso va a extender su mano –esto es, va a extender su anhelo de obrar bien en las virtudes–, con cuya acción pueda coger de los frutos del árbol de la vida –esto es, de los dones espirituales de la Palabra de Dios– y va a comer el alimento de la pura contemplación, con cuya virtud vivirá para siempre sin volver nunca [863A] más a la necesidad de las cosas temporales –las cuales perecerán juntamente con el mundo– para pasar él totalmente a Dios y para ser una sola cosa en Él? En las palabras siguientes de la Escritura se da a entender esto con claridad. Pues dice[7]:

---

5 Eriúgena, *De praedestinatione*, XVI, (CCCM 50, p. 98; PL 122, 421B); *Periphyseon*, IV, 814D 815A.

6 *Job*, 19, 21.

7 *Génesis*, 3, 24.

"Y expulsó a Adán y colocó delante del Paraíso del Placer un Querubín con flameante y versátil espada, para custodiar el camino del árbol de la vida". Pienso[8] que no has olvidado cómo en el cuarto libro, al seguir las opiniones de los Santos Padres y de los entendidos en ambas lenguas que trataban del Paraíso, hemos deducido claramente –tal y como nos ha parecido– que el Paraíso del que el hombre había sido expulsado no era otra cosa sino la propia naturaleza humana, creada a imagen de Dios. De cuya misma dignidad, es decir, la de ser imagen de Dios, se cayó la misma naturaleza, al desobedecer el precepto divino. Y por esto se determina que la expulsión del hombre es sólo [863B] la pérdida de la felicidad natural, pues había sido hecho para poseerla. El hombre, pues, no perdió su naturaleza que, al ser hecha a imagen y semejanza de Dios, es incorruptible. Perdió, sin embargo, la felicidad que hubiera conseguido de no desdeñarla, siendo obediente a Dios.

A. No sólo no lo he olvidado, sino que también lo he grabado firmemente en la memoria.

N. ¿Qué dice, pues: "Y colocó entre el Paraíso del placer –esto es, ante las delicias espirituales de la naturaleza humana– un Querubín"? ¿Qué quiere significar con este nombre? ¿Tal vez quiso significar la Virtud celeste que en la jerarquía primera de los órdenes angélicos se pone en segundo lugar –pues la tradición divina cuenta primero al Serafín, después al Querubín, y finalmente a los Tronos– o quiso significar al propio Querubín conocido sólo con dicho nombre, [863C] o quiso significar con ese nombre alguna otra realidad de comprensión más elevada? Por esto se ha de aclarar primero la interpretación de este nombre. Así pues, se interpreta la palabra Querubín como "abundancia de ciencia" o como "difusión de sabiduría", como escribe Dionisio el Areopagita en su libro *De la jerarquía celeste*[9]. Del que se hace solidario Epifanio en el libro *De los nombres hebreos*. En efecto, dice que Querubín es interpretado como conocimiento pleno o conocimiento de muchas cosas. Ahora bien, si la divina Escritura quiso que en este pasaje se significase la esencia celeste, necesariamente nos vemos obligados a confesar que el Paraíso es de naturaleza espiritual. Pues la razón no nos permite creer que una naturaleza espiritual [863D] y próxima a Dios, y siempre movida en torno a Él, pueda ser colocada ante un Paraíso local y terreno, a no ser que digamos que ha sido colocado ante el Paraíso no el Querubín, sino uno del último orden de las Virtudes celestes. El cual fue llamado Querubín porque el propio Querubín ordenó que se colocara delante del Paraíso. En efecto, todo lo que en la naturaleza es terminado por los órdenes inferio-

---

8 Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 814A 814D.

9 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, VII, 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 27; PG 3, 205B; PL 122, 1050B).

res de los seres celestes hace referencia a los órdenes superiores, dado que los inferiores no obran nada fuera de lo que ordenan los superiores que se obre. Por la misma [864A] razón, sin duda, se escribe que un Serafín purificó al profeta Isaías, cuando –según explica San Dionisio Areopagita[10]– el Serafín no purificó personalmente al Profeta sino por medio de uno de los ángeles del último Orden de las esencias celestes, que por esta razón se denominó Serafín, porque purificó al Profeta como le había ordenado el Serafín, y porque la acción de purificar no se refiere al purificador sino a éste que ordenó que el Profeta fuera purificado. Si dijo esto, ¿acaso permanecerá la misma dificultad? No es verosímil que una sustancia angélica, aunque la última entre las Virtudes celestes, pueda ser colocada en un lugar terrenal. Ahora bien, si en este pasaje interpretamos la sola significación del nombre y no la sustancia celeste, podemos decir que Dios ante el Paraíso [864B] del placer –esto es, ante la presencia de la naturaleza humana racional– aunque expulsada del Paraíso –esto es, alejada de la dignidad de su primera creación– colocó a un Querubín, esto es, puso abundancia de ciencia o la difusión de la sabiduría, por la que se reconocería a sí misma y por la que desearía y podría volver, purificada por la acción y por la ciencia y ejercitada en los estudios de la sabiduría, a la prístina felicidad que había abandonado al pecar. En esta interpretación[11] se da a entender que en la expulsión del hombre del Paraíso hubo más misericordia divina que venganza. En efecto, el Creador no quiso en absoluto condenar su imagen, sino que quiso renovarla y ejercitarla con la difusión de la sabiduría, hacerla digna de presenciar y gozar de nuevo del árbol de la vida del que había sido alejada, [864C] para que no pereciera sino que viviera para siempre. Pero si uno quiere profundizar más, comprenderá sin inconveniente que con el vocablo de Querubín se significa el mismo Verbo de Dios. Pues el Verbo de Dios, "en el que están escondidos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría"[12], está siempre, sin interrupción, a disposición de la naturaleza humana para sus especulaciones, y la corrige, la purifica e ilumina hasta llevarla a su perfección pura, sin mancha. Y, ¿por qué hay que asombrarse si la Sabiduría de Dios se significa con el vocablo de Querubín, al llamársela tanto Ángel del gran consejo, como Virtud –escucha al Apóstol[13] que habla del Padre: "Pues sus cosas invisibles, como también su eterna virtud y de modo semejante su poder, son contempladas y conocidas por la criatura, mediante [864D] estas cosas que

---

10 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XIII, 1 2 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 43; PG 3, 300BC; PL 122, 1061AB). *Isaías,* 6, 6 7.

11 Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 849B (CCCM 164, p. 152).

12 *Carta a los Colosenses,* 2, 3.

13 *Carta a los Romanos,* 1, 20.

han sido hechas en el mundo"– y, para decirlo brevemente, si esa Sabiduría de Dios suele darse a conocer en las divinas Escrituras mediante una inefable metáfora, con las denominaciones de todas las Esencias celestes? Interpretamos, sin inconveniente, que también la espada flamígera, por la misma razón, signifique el Verbo de Dios: pues quema[14] y separa. Evidentemente, quema nuestros pecados, pues Dios es fuego que destruye y purifica las inmundicias irracionales de nuestra naturaleza. Y la separa de estas propiedades que le habían sobrevenido por causa de la prevaricación [865A] y la destiñen, y la deforman y la hacen desemejante a su Creador. Con razón se cree y se entiende que esa espada, es decir, el Verbo del Padre, el Hijo Unigénito, la Verdad y la Sabiduría es versátil, puesto que, mientras su naturaleza es inmutable, sin embargo se mueve con su inefable clemencia y misericordia a salvar a la naturaleza humana. Así pues, el Querubín y su flameante y versátil espada está colocada ante los ojos de nuestra alma –me refiero a los ojos de la razón y del entendimiento–. ¿Para qué? "Para custodiar el camino del árbol de la vida", esto es, para que no echemos en olvido el camino del árbol de la vida, sino que siempre tengamos incesantemente ante los ojos de nuestro corazón el recuerdo del árbol y del camino por el que se va a él. Y no hay que extrañarse de que yo ponga Querubín en singular, aunque el bienaventurado Jerónimo[15] [865B] pronuncie, de acuerdo con los hebreos, los nombres que terminan en *–im* en número plural y género masculino. Pues he seguido a San Dionisio Areopagita que nombra en singular Serafín y Querubín, sobre todo siendo costumbre entre los hebreos y los griegos[16] poner indistintamente los singulares por plurales y viceversa. Ahora bien, ¿cuál es la vía que conduce al árbol de la vida y cuál es el árbol al que conduce? ¿Acaso no es el mismo Hijo de Dios, que dice de sí mismo[17]: "Yo soy el camino, la verdad y la vida"? Que Él es el árbol de la vida se encuentra clarísimamente en muchos pasajes de la divina Escritura, hasta el punto que no hay necesidad de testimonio alguno. Así pues, los nombres simbólicos del Verbo de Dios se acumulan muchas veces en estos pasajes de la Santa Escritura. Es, pues, llamado Querubín, y flameante y versátil espada, y [865C] camino y árbol de la vida, para que con esto comprendamos que el Verbo nunca se aleja de las miradas de nuestro corazón y que está siempre muy presente para iluminarnos; que nunca, ni en ningún lugar, nos deja perder la memoria de la felicidad que hemos perdido al prevaricar, queriendo Él que nosotros volvamos a ella y, hasta que esto suceda, lo desea compartiendo el

---

14 *Deuteronomio*, 4, 24. *Carta a los Hebreos,* 12, 29.

15 San Jerónimo, *Commentarii in Esaiam*, I, i, 2 (CCSL 73, p. 7, 18 20)

16 Eriúgena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, VIII, 362 369 (CCCM 31, p. 127)

17 *San Juan,* 14, 6.

dolor y nos instiga para que, mediante los grados perfectos de la ciencia y de la acción, recorramos el camino que conduce a dicha felicidad. Él dice[18]: "He venido a traer el fuego sobre la tierra, ¿y qué es lo que quiero sino que se encienda?" Pero –si te parece– antes de tratar del retorno de nuestra naturaleza, piensa que se deben presentar algunos argumentos tomados de las realidades sensibles muy probados con los que se nos instruye que, sin duda, hay que creer que dicho retorno sucederá. [865D]

*[Se prueba el retorno a partir de ejemplos de los seres sensibles]*

A. Me parece perfecto. Sin duda alguna, el desarrollo perfecto de un razonamiento verdadero puede realizarse partiendo de los argumentos naturales de las realidades sensibles para llegar al conocimiento puro de las realidades espirituales.

N. Así pues, considera si los retornos locales y temporales de las partes de este mundo visible están o no libres de cierto misterio.

A. Yo diría que estos retornos no están fácilmente libres de misterio. Pues –según pienso– no hay ninguna realidad [866A] sensible y corpórea que no signifique una cosa inteligible e incorpórea. Pero quisiera que recuerdes brevemente algunos de los retornos de los que quieres tomar los argumentos.

N. Según pienso, a todos los que reflexionan[19] sobre la naturaleza de las cosas, tanto por la concepción de su ánimo como por el juicio del sentido corpóreo, les es más claro que la luz que la esfera celeste y portadora de los astros y que gira siempre torna en un espacio de veinticuatro horas a la misma posición de su estado; de modo semejante, es evidente[20] que el sol llega al mismo punto del diámetro equinoccial en el mismo momento, me refiero al nacimiento, una vez transcurrido el período de cuatro años; también la luna[21] repite su curso en el mismo lugar del Zodíaco en el que ha sido iluminada, en un intervalo un poco mayor de veintisiete días y ocho horas. Por otra parte, parecerá una cosa superflua hablar del retorno [866B] de los otros planetas, puesto que les es conocidísimo a todos los entendidos en astrología. En efecto, es suficiente el haber puesto las leyes naturales y los pasos sucesivos de los grandes astros del mundo para convencer de estas cosas que intentamos afirmar. La luna vuelve a los principios una vez cumplido el décimo octavo año de su curso, en cambio, el sol, terminado el vigésimo octavo. Y estos dos números, multiplicados entre sí ascienden a doscientos

---

18 *San Lucas,* 12, 49.

19 San Isidoro, *Etymologiae*, III, xxxiv.

20 Beda, *De tempore ratione*, 39 (CCSL 123B, pp. 401-404; PL 90, 469A 470B)

21 Beda, *De temporum ratione*, 36, 8 11 (CCSL 123B, pp. 395 396; PL 90, 462B 463A).

treinta y dos años. Y cumplidos estos, se dice que los dos astros citados, después de realizar la razón entera de su curso pascual, vuelven a los mismos números de los lugares del Zodíaco y de los espacios de tiempo del gran año, y a sus posiciones y a toda la armonía de su curso. Y, ¿qué decir del aire? ¿Acaso no se vuelve en unos tiempos determinados a las mismas características del frío o del calor de una temperatura moderada[22]? [866C] ¿Qué diré del Océano? ¿Acaso no sigue el curso lunar a través de todos los tiempos y observa los espacios determinados de su retorno? Bien realice sus cotidianas mareas, o sus retrocesos, o su máximo aumento o disminución no omite nunca los diversos y ciertos retornos de su naturaleza. ¿Qué diremos de los seres vivientes marinos o terrestres, de los retoños y de las plantas? ¿Acaso no observan de modo semejante los momentos propios en los que se generan y brotan las flores, las hojas y los frutos? Simplemente hay que decir: no hay ninguna criatura corpórea y vegetativa con movimiento vital que no retorne al principio de su movimiento. Pues el fin de todo movimiento es el principio del propio movimiento[23]. No se termina en un fin distinto del principio por el que empieza a moverse y al que siempre desea retornar para cesar y descansar en él. Y no sólo se dice que esto se entiende de las partes del mundo sensible, [866D] sino también de todo el mundo entero. En efecto, su fin es su principio al que tiende y, una vez encontrado, cesará, no para que su sustancia perezca, sino para volver a las propias causas de las que salió. "Pasa, pues –dice el Apóstol[24]– "la forma de este mundo". Y el santo Padre Agustín[25] comentó brevemente esta frase, diciendo [867A]: "Así pues, pasa la forma, no la naturaleza", cambiando –según pienso– naturaleza por esencia, según el uso más frecuente de la locución griega o latina. En efecto, los griegos cambian muy habitualmente φύσιν por οὐσία, y οὐσία por φύσει. La propiedad de estas dos palabras es que οὐσία –esto es, la esencia–, por el hecho de que no puede corromperse ni sufrir aumento ni disminución, se puede predicar de toda criatura, sea sensible o inteligible; en cambio φύσιν –esto es, la naturaleza– se dice de la generación de la esencia a través de los tiempos y de los lugares en una materia que puede corromperse, sufrir aumento o disminución, y ser afectada por los diversos accidentes. Οὐσία, pues, se deriva del verbo εἰμί que equivale en latín a *sum*, cuyo participio masculino es ὤν, el femenino οὖσα, de donde οὐσία. En cambio, φύσις, es del verbo φύομαι, esto es, en latín *nascor*, o *plantor*, o *generor*. Así pues,

---

22 Ver Beda, *De natura rerum liber*, 39 (CCSL 123A, pp. 224 225; PL 90, 258A 260A; ver también, *De temporum ratione*, 29 (CCSL 123B, pp. 366 371; PL 90, 422C 426D).

23 Eriúgena, *Periphyseon*, I, 515C 516A (CCCM 161, p. 101).

24 *I Carta a los Corintios*, 7, 31.

25 San Agustín, *De civitate Dei*, XX, xiv (CCSL 48, p. 724; PL 41, 679).

cada una de las criaturas, [867B] en cuanto que subsiste en sus causas, es οὐσία; pero en cuanto que es procreada en una materia es φύσις. Sin embargo –como hemos dicho– de la misma manera que entre los griegos se emplea οὐσία por φύσει, y φύσις por οὐσία, así también entre los latinos se emplea indiferentemente esencia en vez de naturaleza y naturaleza en lugar de esencia, pero salvada la propiedad de cada uno de los significados. Así pues, la razón verdadera estableció confiadamente que la esencia de las realidades sensibles, que el citado Padre Agustín significó con la denominación de naturaleza, permanecerá perpetuamente, puesto que ha sido hecha de forma inmutable en la Sabiduría divina, más allá de todos los lugares y tiempos, y más allá de toda mutabilidad. En cambio, nadie instruido en los estudios de la sabiduría puede dudar que la naturaleza, generada a través de los lugares y de los tiempos, y definida por los demás accidentes, una vez predeterminado el intervalo de tiempo por el Creador de todas las cosas, perecerá. [867C] Así pues, existiendo estos movimientos y de tal clase en el mundo sensible, tanto a nivel universal como particular; existiendo los regresos y los retornos certísimos del principio de los movimientos a ese mismo principio –pues cuando el movimiento de los seres comienza por él, se llama principio, en cambio, cuando el movimiento termina en el mismo principio, suele[26] llamarse fin; pues también entre los griegos el principio se llama τέλος –esto es, fin–, llamando indistintamente al principio y al fin τέλος– ¿qué otra cosa se nos puede insinuar místicamente sino el retorno de nuestra naturaleza a su Principio, por el que ha sido hecha, y en el Cual y por el Cual se mueve y al que siempre intenta volver? Generalmente, en todos los hombres perfectos o imperfectos, puros o contaminados, renovados en Cristo al conocer la verdad, o retenidos [867D] en el hombre viejo, sumergidos en las tinieblas de la ignorancia, en todos ellos hay un solo e idéntico deseo natural de ser, de estar bien, de ser eternamente[27]. Y, como San Agustín[28] resume brevemente, de vivir felizmente y de huir de la desgracia. Pues el movimiento de vivir felizmente y de subsistir se encuentra en todos, debido a Este que siempre existe y siempre está bien. Y si todo movimiento natural no cesa [868A] ni descansa hasta que llega al fin que busca, ¿qué puede prohibir, contener, detener en la naturaleza humana el movimiento necesario para que no pueda llegar dicho movimiento a lo que naturalmente desea? No hay ninguna criatura que desee ser nada; más bien, huye de que le sobrevenga el no-ser, principalmente cuando todo lo que ha sido hecho por Él, que es la verdad y

---

[26] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XIX, 9-15 (CCSG 18, p. 147; PG 91, 1257D 1260A).

[27] Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 109 114 (PG 91, 1073BC).

[28] San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, *Salmos,* 118, Sermo XIX, 4 (CCSL 40, p. 1728, 11 14; PL 37, 1555).

está sobre todo ser, es difícil que vuelva a la nada. Pero si en alguna ocasión la naturaleza semejante a Dios fuera apartada de su Principio mediante una desemejanza, siempre intentaría volver a su Principio, para volver a recibir la semejanza que había destruido. En efecto, si este fuego visible, ardiendo en una materia y erigiendo los cabellos de sus llamas, siempre tiende a lo alto y nunca se dirige hacia abajo en el movimiento de su ardor, ¿por qué razón [868B] va a ser creíble que el fuego inteligible de la sustancia creada a imagen de Dios pueda ser detenido por siempre en los abismos de la muerte y de la miseria, para no poder erigirse a las regiones elevadas con el deseo natural de vida y de felicidad, y sirviendo de ayuda la gracia del Creador?

*[Acerca de que toda la naturaleza humana será liberada]*

Ahora bien, no afirmamos que la naturaleza será igualmente feliz en todos, sino que en todos estará libre de muerte y miseria. En efecto, el ser, el vivir y el ser eternamente será común a todos los buenos y los malos; pero el estar bien y el ser feliz será propio y especial para los solos perfectos por la acción y el conocimiento. Incluso, ¿cómo puede aprobarse con verosimilitud que el piadosísimo Creador de la naturaleza racional vaya a prohibir el movimiento racional de la misma para que lo alcance? Y no solamente atraen los ejemplos de las realidades sensibles para pensar, creer y comprender estas cuestiones –esto es, que todos los seres vuelven al Principio [868C] del movimiento y a sus causas naturales, obligando la ley natural– sino también las cosas que se consideran con la atenta mirada de la mente, cual son las disciplinas que los filósofos llaman liberales. Y sobre estas disciplinas, considero necesario presentar algunas que se refieren a lo que queremos enseñar, si tú no lo consideras embarazoso y superfluo.

A. No me parece ni embarazoso, ni superfluo, sino muy útil y conveniente, de manera que, como partiendo de los movimientos de las realidades sensibles, han sido tomados ciertos ejemplos sobre el retorno de la naturaleza, así también, partiendo de las contemplaciones de las realidades inteligibles, se presenten las razones que son percibidas por la sola concepción de la mente con el mismo fin: el retorno, sobre todo cuando los argumentos [868D] que se consiguen con las reglas inconcusas de las verdaderas artes[29] son de mayor valor para dar fe de una cuestión dudosa, que los que se obtienen con las conjeturas de las realidades corpóreas, aunque tampoco estas últimas podrían ni ser halladas, ni probadas, sin el ejercicio superior de la inteligencia y de la razón. Pues es imposible que el verdadero conocimiento de las realidades sensibles se encuentre con el solo sentido corpóreo.

[29] Marciano Capella, *De nuptiis* V, 474; ed. I. Willis, p. 166, 11.

N. ¿Qué te parece? ¿Acaso ese arte[30] que es llamado por los griegos dialéctica [869A] y se define como la ciencia de investigar bien, no versa, en primer lugar entre todas las cosas, sobre la οὐσίαν como de su propio principio, por la que empieza[31] toda la división y multiplicación de estas cosas sobre las que investiga la misma disciplina, descendiendo a través de los géneros más universales y de los géneros intermedios hasta llegar a las formas y a las especies más singulares y no cesa de retornar con las reglas de la multiplicación mediante los mismos pasos con los que avanza, hasta llegar a la propia οὐσίαν de la que salió y siempre desea alcanzar en ella y girar en torno a ella o sólo con un movimiento inteligible o principalmente con él?

¿Qué decir de la aritmética? ¿Acaso comenzando en la misma mónada y descendiendo a través de las diversas especies de los números, después de hecha la resolución, no vuelve a la misma mónada, más allá de la cual no sabe ascender? Y no [869B] sin razón, dado que todas las especies del número y de los números empiezan en ella y en ella terminan, y en su fuerza y potestad subsisten, de la misma manera que todos los géneros y todas las especies de las realidades están contenidas en la οὐσία y en ella se conservan.

No de otro modo se ha de opinar en la geometría, que con el mismo proceso, comenzando en su principio –que los griegos llaman σημεῖον y los latinos *signo*[32]–, mediante planos y figuras geométricas sólidas, componiendo superficies, lados y también ángulos, llena los espacios en longitud, latitud y profundidad[33]. Y resueltas todas estas cosas, se torna a su propio principio que es el signo, en el que consiste toda la capacidad del arte.

¿Y qué diremos de la música[34]? ¿Acaso no comienza toda ella por su principio al que llama tono y se mueve con sinfonías simples o compuestas? Y disolviendo estas sinfonías [869C] se vuelve una vez más al tono –esto es, a su principio– dado que en él subsiste con toda su fuerza y poder.

¿Quién desconoce que la astrología[35], cuya máxima fuerza consiste en considerar los movimientos de los astros en los lugares y los tiempos, comienza su curso en el átomo y en él termina su retorno, disueltos los inter-

---

30 San Agustín, *De dialectica*, I (PL 32, 1409, lin. 2). Cfr. Marciano Capella, *De nuptiis*, IV, 422.

31 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1387 1399 (CCSG 18, p. 92; PG 91, 1177BC).

32 Marciano Capella, *De nuptiis*, VI, 708 (ed. I. Willis, p. 251, 16 17).

33 Marciano Capella, *De nuptiis*, VI, 721 722 (ed. I. Willis, pp. 257 258).

34 Eriúgena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, Cambridge, MA, 1939, p. 58, 21 22.

35 Marciano Capella, *De nuptiis*, IX, 971 (ed. I. Wiillis, p. 374, 1 12).

valos de los tiempos? Así pues, ¿no ves cómo las concepciones previamente dichas del alma racional vuelven a buscar de nuevo a sus principios en los cuales sus movimientos terminan? En efecto –como se ha dicho antes– el principio y el fin se identifican.

A. Lo veo claramente y – según juzgo– ese modo de argumentación, que se toma de las realidades inteligibles, tiene mucha validez para hacer creíble la tesis de la que tratamos ahora: se refiere al retorno de la naturaleza. No obstante, dado que has presentado deductivamente [869D] los argumentos expuestos de las artes liberales, no veo suficientemente por qué has pasado por alto la gramática y la retórica.

N. Reconoce que han sido silenciadas no por una sola causa. Primero, porque esas dos artes son consideradas por muchos filósofos y no inconvenientemente– como partes de la dialéctica. Segundo, por brevedad. Finalmente, porque es evidente que la gramática y la retórica no tratan de la naturaleza de las cosas, sino que, o trata de la normativa de la palabra humana, [870A] y Aristóteles con todos sus seguidores aprueba que la palabra se establece no según la naturaleza sino según la costumbre; o trata de las causas y de las personas especiales, lo que dista mucho de la naturaleza de las cosas. En efecto, cuando la retórica intenta tratar los lugares comunes que pertenecen a la naturaleza de las cosas, no se dedica a tratar sus partes, sino las de la dialéctica. Y digo esto no porque la gramática y la retórica carezcan de sus propios principios, pues la primera comienza por la letra, y la otra, la retórica[36], por la hipótesis –esto es, por una cuestión fijada–, y las dos se resuelvan en las mismas –esto es, la ciencia de escribir bien se resuelve en la letra y la pericia de hablar bien se resuelve en la hipótesis–, sino porque, para probar o negar las cuestiones que se plantean sobre las indagaciones de cosas inciertas [870B], los argumentos tomados de la naturaleza de las cosas son de un valor más importante que los argumentos sacados de las invenciones humanas. Evidentemente, el arte de escribir bien y del hablar bien han sido realizados y encontrados por el discurrir humano.

A. Así pues, ¿por qué se cuentan en el número de las artes liberales si no se producen según la naturaleza, sino según los órganos humanos?

N. No veo otra causa, excepto que siempre están adheridas a la madre de las artes que es la dialéctica. En efecto, son como ciertos brazos suyos o riachuelos que manan de ella, o ciertamente son unos instrumentos mediante los cuales manifiesta sus invenciones inteligibles por los usos humanos.

A. No voy a contradecir esa respuesta tuya en toda ocasión, pues es semejante a la verdad. En efecto, el alma racional puede tratar dentro de sí las

---

[36] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XX, 17 (CCSG 18, p. 275).

artes liberales [870C] sin el ruido de la palabra articulada y del discurso disertado. Pero hay que examinar lo que es urgente y se refiere a la acción presente.

N. ¿Qué es lo que hay que aclarar?

A. ¿Qué va a ser, sino que pruebes con los testimonios de autoridad que el principio y el fin de los movimientos naturales son una misma cosa y no difieren en nada?

N. Si tratas de saber esto, escucha al beato Máximo[37] en el capítulo XIX *De ambiguis:* "Todo lo que se mueve según la naturaleza, se mueve absoluta y totalmente por una causa. Y todo lo que se mueve por una causa, también existe absolutamente por la causa. Ahora bien, todo lo que existe por una causa y se mueve por una causa, evidentemente tiene como principio de ser absolutamente a la misma causa por la que existe y de la que ha comenzado a existir; y tiene como fin de su movimiento la misma causa por la que es movida y a la que es llevada. Por otra parte, todo [870D] lo que existe y se mueve por una causa, también –dicho en una palabra– ha sido generado. Si el fin del objeto movido es la propia causa por la que es movido, tiene, en una palabra, la misma causa por la que existe. Así pues, una sola causa, por la que existe y se mueve todo lo que existe y se mueve, es según la naturaleza como principio y fin de todo lo existente, exista como exista, y de todo objeto movido. En efecto, una potencia activa subsistente, no sólo produce divinamente los hechos, como su principio, [871A] sino que también los anuncia de antemano y atrae previsoramente las realidades movidas como fin y les pone termino. Además, si todo lo que se muev, también ha sido hecho, lo es por una causa, es movido por ella y por ella ha sido hecho; pero todo lo que no es por una causa, no ha sido hecho ni evidentemente es móvil. Pues no es movido lo que no tiene causa de ser a través de todas las cosas y en todas las cosas. Pero si lo que carece de causa es totalmente inmóvil, consecuentemente lo inmóvil es lo divino; evidentemente, no tiene ninguna causa de su ser, y subsiste como causa de todas las cosas que son". Observas cómo explica con toda evidencia que la causa de todos los seres y su fin se identifican.

A. Lo veo, pero no comprendo qué es lo que concierne a la cuestión presente. En efecto, es evidente que tú no hablas de Dios que es el principio y el fin de todo –"puesto que todas las cosas son de Él, por Él, en Él y para Él"[38]–, [871B] sino que hablas de los principios temporales de las realidades sensibles, bien sea por el movimiento de generación, bien sea por movi-

---

[37] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XIX, 3-21 (CCSG 18, pp. 147 148; PG 91, 1257C-1260A).

[38] *Carta a los Romanos,* 11, 15.

miento local, y hablas también de los principios contemplativos de las realidades inteligibles que percibimos en el espíritu. Y por esto, aún no me queda claro a qué fin tienden, por tu parte, los ejemplos que has puesto sobre Dios.

*[Acerca del cuerpo oculto e incorruptible que resucitará. Del retorno de la naturaleza humana al entendimiento]*

N. Estoy asombrado de que seas de una lentitud tan grande, hasta el punto de que no veas con claridad a qué fin tienden estos razonamientos. Todos los argumentos que hemos presentado de la naturaleza de las realidades sensibles e inteligibles están dirigidos a esto: de la misma manera que todo se ve forzado naturalmente a volver a su principio, bien sean realidades sensibles o inteligibles, así también, ¿no vamos a creer y comprender con absoluta certeza y fortalecidos con las argumentaciones muy ciertas de los hechos referidos, que la naturaleza humana ha de volver a su principio –que no es otro que el Verbo de Dios en el que ha sido creada, en el que inmutablemente está establecida y vive–? [871C] En efecto, si el principio de todas las cosas que son y que no son –me refiero a las que caen bajo los sentidos corpóreos y bajo las contemplaciones del alma y también a las que escapan a los sentidos corpóreos y a la atenta mirada de la mente, debido a la excesiva sutileza y profundidad de su subsistencia– es Dios, y a Él desean, y su apetito no es prohibido por causa alguna para que no lleguen allí, ¿por qué hay que admirarse si se cree que el alma humana, que especialmente ha sido hecha a imagen y semejanza de un único y común principio de todas las cosas, y se comprende que ha de tornar al lugar del que ha salido? Principalmente, cuando no ha salido de modo que haya abandonado totalmente su principio –[871D]"pues en Él –dice el Apóstol[39]– vivimos, nos movemos y somos"–, sino que se dice que se ha alejado porque debido al pecado se ha alterado con una cierta desemejanza. En efecto, la semejanza ha hecho al alma próxima a su principio; la desemejanza, lejana. No se aleja de Dios, ni se acerca a Él con los pasos del cuerpo, sino con los afectos de la mente. No se aleja de la luz solar[40] con los espacios locales, sino por la privación o por la acción de cerrarlos [872A], o por el ocaso de la propia luz. La salud no se pierde por el lugar, sino por el dolor. De modo semejante, la felicidad, la vida, la sabiduría y todas las virtudes no se pierden de otro modo sino por sus privaciones, esto es, por la desgracia, por la muerte, por la insensatez y por los vicios. Y de la misma manera que la piel del cuerpo humano es golpeada por el contagio y la deformación de la lepra, así también la naturaleza humana es infectada y alterada por la desobediente soberbia; y se torna deforme y desemejante a su Creador. Y cuando la naturaleza humana sea liberada de la

---

39 *Hechos de los Apóstoles*, 17, 28.

40 San Agustín, *De musica*, VI, xiii, 40 (PL 32, 1185, al sentido).

lepra mediante la medicina de la gracia divina, tornará a su prístina hermosura. Con más razón hay que afirmar que la propia naturaleza que ha sido hecha a imagen de Dios, de ningún modo ha perdido ni puede perder el vigor de la belleza y la integridad de su esencia –evidentemente la forma divina permanece siempre inmutable–, sin embargo debido al castigo del pecado se ha hecho capaz [872B] de las cosas corruptibles. Y podemos probar esto con las palabras de Gregorio Niseno. En efecto, al hablar de la resurrección, en el capítulo XXVII del *De imagine*, dice[41]: "No es increíble que la resolución –esto es, el retorno– de los cuerpos que resucitan se produzca de la unión común –esto es, de la unión común de los cuatro elementos generales del mundo– a lo propio –esto es, al estado propio de la naturaleza–. Pues lo que es nuestro a través de todos los cambios no está sometido al flujo y a la transmutación. Pues si lo estuviera, llegaría a ser totalmente reprensible que no tuviera algo estable o permanente por naturaleza. Pero de acuerdo con un análisis más sutil de las propiedades que se encuentran en nosotros, unas con toda evidencia permanecen, mas otras provienen de la mutabilidad. El cuerpo cambia según el crecimiento y la disminución, como vestido de las ropas que acompañan [872C] a las edades. En cambio la forma permanece inmutable en sí misma a través de cada uno de los cambios, manteniéndose en los signos que le son innatos por naturaleza desde el principio, pero aparece según el cuerpo en todas sus mutaciones aparece con las notas ingénitas; en cambio la misma se sustrae a través del Verbo –de Dios–, que por la pasión es una mutación que le sobreviene a la forma. Pues mediante la enfermedad, la deformidad coge la forma como si fuera un rostro ajeno. Y eliminada la deformidad por el Verbo de Dios, como en el Sirio Naamán[42] y en los leprosos[43] que aparecen en el Evangelio, de nuevo la forma, ocultada bajo la pasión, volverá a brillar en sus significaciones con la salud. Así pues, en la deformidad del alma no hay fluidez cambiable, ni nada transmutable por la mutabilidad, sino que lo que permanece y de modo semejante posee en nuestra concreción, esto es innato". [872D] Observa cuán claramente y con cuánta evidencia el citado Niceno afirmó que no sólo la forma del alma hecha a imagen de Dios, sino también la forma natural del cuerpo, que imita a la imagen del alma, permanece siempre incorruptible e inmutable. Pero todo lo que se le añade al cuerpo natural por la concreción y agregación de los elementos, y todo lo que se le añade al alma por las condiciones ínfimas de los movimientos irracionales se encuentra siempre en el flujo [873A] y en

---

41 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 27 (PG 44, 225C-228B).

42 *II Reyes*, 5, 10 14.

43 *San Lucas,* 17, 11 19.

la corrupción. Y –como él dice[44]– esto se deja entrever en la figura de Naamán el Sirio y de los diez leprosos que el Evangelio cuenta con hermosura que fueron purificados por el Señor. Pues ni el Sirio ni los diez perdieron la forma humana, sino que sólo fueron cubiertos y golpeados por el tumor y la fealdad de la lepra, de modo que entendamos con esto que nuestra naturaleza no se perdió ni se alteró, sino que solamente se tiñó con la deformidad de los vicios. Y observa en qué gran manera el Sirio representa, sin duda, la imagen de la naturaleza humana. Sin duda se interpreta que Naamán es "bien dispuesto", y que Siria es "la contemplación de las cosas celestes". ¿Acaso no sería así la naturaleza humana, si no se hubiera ensoberbecido? En efecto, la naturaleza humana ha sido creada "bien dispuesta" para la contemplación de lo celeste, pero fue golpeada por la lepra a causa de la prevaricación. Pero Naamán[45], al descender [873B] a Judea y volviendo a Siria, ordenándolo el profeta Eliseo, dejó su lepra en el río Jordán y la piel de su cuerpo fue renovada. Y nuestra naturaleza, cuando ha reconocido su enfermedad y la torpeza de sus vicios, ¿no se rebajará a confesar sus vicios y miserias y se purificará para volver a ser ella misma? Y, ¿quién la purificará? Eliseo, esto es, el Salvador de Dios, o la Salvación de Dios. ¿Acaso nuestro Eliseo no es el Verbo de Dios, nuestro Señor Jesucristo que es el Salvador de Dios y la Salvación de Dios? Al volver a Siria, salvará nuestra naturaleza, esto es, cuando haya dado la orden de que regresemos a nuestro estado primero –esto es, a la contemplación de las Virtudes inteligibles–. Y, ¿dónde nos purificará? En el Jordán, cuya interpretación es "el descenso del Señor", o "la Venida del juicio", o "su Potencia", [873C] o "el Confín de la tierra", o su "Ascensión". Y, ¿cuándo creemos y esperamos nuestra salvación y el retorno de nuestra naturaleza a la Siria de la contemplación celeste, si no es cuando descienda el Señor en su gloria? Descenderá para juzgar a los vivos y a los muertos y para manifestar su poder en "última tierra", esto es, al fin del mundo, cuando pasarán el cielo y la tierra; en "la ascensión de estos", esto es, en la exaltación de los santos a la bienaventuranza eterna, o en la resurrección común de todos. Evidentemente, la resurrección común de todos es el paso de la muerte a la vida, del cuerpo animal y corruptible al cuerpo espiritual e incorruptible. Toda la lepra de la naturaleza y la corrupción se acumulará y volverá en Giezzi. Giezzi se interpreta "al ver el valle", o "la separación de la visión", [873D] significando alegóricamente al diablo; que siendo siervo de nuestro Salvador, sin cuyas órdenes o concesiones no se le permite emplear los instrumentos de su malicia, no deja de mirar a lo profundo de la perdición y de la muerte eterna, ni de separarse de la contempla-

---

[44] San Jerónimo, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, Lagarde, pp. 19, 17 y 46, 23 24 (CCSL72, pp. 83 y 117).

[45] *II Reyes*, 5, 14.

ción de la verdad, alejado por causa de la soberbia; y solamente al diablo no se le permite emplear los instrumentos de su malicia con las órdenes y concesiones del Salvador. Así pues, nuestra lepra que había dañado la imagen de Dios debido a la malevolencia de la envidia, volverá a Él, puesto que Él, conmocionado profundamente por el dolor de nuestra salvación y restablecimiento, se verá satisfecho con el castigo que ha impuesto. ¿Qué voy a decir de los diez leprosos? ¿No es verdad que también ellos [874A] representaron el modo de ser de nuestra naturaleza, que fue redimida por el Redentor y es redimida diariamente en cada uno y será redimida y liberada universalmente en todos, en la consumación del mundo? La naturaleza humana suele significarse con el número diez. En efecto, no hay duda alguna de que constamos de alma y cuerpo. El cuerpo se compone del número cinco: de los cuatro elementos corpóreos y de la forma; ésta compone los elementos y los informa. Tampoco el alma es discordante con el número cinco. Pues el alma subsiste con el entendimiento, la razón, los dos sentidos, el interior y el exterior, y con el movimiento local con el que el cuerpo es gobernado. Tú tienes presente el número diez del hombre –según creo– el cual, por la gracia de su Creador y Redentor será liberado de toda miseria que le ha sido añadida [874B], como de una cierta lepra, y se volverá a la sola unidad, de modo que no va a permanecer el número diez, sino el solo entendimiento unido a la pura contemplación de la verdad simple. Y opino que es significado por el leproso que volvió solo al Señor, relatando la gloria de Dios por su curación, y cual extranjero volviendo de la lejanía de la desemejanza, se había adherido a su liberador y purificador; en cambio, los otros nueve ya no fueron encontrados. Evidentemente, toda la naturaleza humana se refundirá en el solo entendimiento, de modo que nada permanezca en ella salvo el entendimiento solo con el que se contemplará al Creador. Pero antes de tratar de la purificación de la naturaleza humana y de su unión al mismo entendimiento y a su Creador, a cuya imagen ha sido hecha, [874C] pienso que no es inconveniente el decir algunas cosas sobre el propio retorno. En efecto, si uno no explica antes por qué cayó la naturaleza humana, dónde comienza su retorno, mediante qué grados asciende, qué es lo que desea y en qué se detiene, no convencerá fácilmente de lo que construye.

A. Pienso que nada hay más verdadero que lo que has afirmado. En efecto, ¿quién va a convencer fácilmente del retorno de la naturaleza, si antes no ha probado con argumentos racionales ciertos por qué cayó, y por qué y cómo ha de retornar?

N. A ningún fiel le es desconocido por qué cayó y adónde llegó, cuando el Salmista dice[46]: "El hombre, aunque haya sido colocado en la suma dig-

[46] *Salmos*, 48, 13 y 21.

nidad, no lo entendió; y es comparado a los animales insensatos y ha llegado a ser semejante a ellos". Así pues, abandonó el honor de la imagen divina y el honor de la igualdad con las Virtudes celestes; y cayó en la semejanza de los animales irracionales. [874D] En efecto, la naturaleza, que ha sido creada naturalmente para desear y amar los bienes celestes, es acosada por las pasiones terrenas y por los deseos carnales; y ella, que había conseguido disfrutar de la razón, es envuelta por el movimiento irracional. Pues después de pecar no hay ni un movimiento animal que no haya sido hallado en el hombre. Y, como enseña la recta razón, lo que se alaba en la bestia es reprendido en el hombre. ¿Por qué? Porque el movimiento irracional subsiste naturalmente en la bestia, en cambio, en el hombre subsiste contra la naturaleza. Ahora bien, todo lo que está impreso según la naturaleza es bueno; y todo lo que [875A] es sobreañadido contra la naturaleza, aunque sea bueno en la sustancia animal, sin embargo, es inconveniente y ajeno en el hombre. Y los movimientos irracionales no han sobrevenido a la naturaleza humana de otra parte sino del impulso sustancial de las bestias, a las que se ha hecho semejante al pecar. Y de esto da testimonio Gregorio Niseno, al afirmar[47]: "Pienso que de este principio –esto es, de la semejanza con los animales irracionales– cada una de las pasiones ha sido creada también en la vida humana, como una inundación procedente de una determinada fuente. El parentesco de las pasiones, manifiesto igualmente en nosotros y en los irracionales, confirma esta razón. Pues no es justo que los principios de un afecto sensible se manifiesten en la naturaleza humana formada según la especie divina. La semejanza del hombre con Dios no se produce según el furor, [875B] ni su propia naturaleza supereminente está formada por el placer. Muy lejos del ser de la belleza divina se encuentran todas las pasiones de este género: el temor y la ferocidad, tanto respecto a lo que es más, como el deseo, cuanto respecto a lo que es menos, como el odio. Así pues, la naturaleza humana ha atraído esas pasiones hacia sí misma, procedentes de la parte irracional. Pues la vida irracional fue edificada en ellas para su conservación; las mismas, trasladadas a la vida humana, se convirtieron en pasiones". Así pues, ningún sabio duda que el hombre ha caído en estos movimientos irracionales que se encuentran naturalmente en la vida animal, pero que en la vida humana se encuentran como pasiones, y por ellos el hombre se precipita a la muerte y a la disolución del cuerpo. Ni la naturaleza humana ha podido deslizarse más bajo –puesto que en la naturaleza de las cosas nada hay inferior a una vida carente de razón y de sentido, [875C] y el cuerpo corruptible es lo ínfimo de todas las cosas–, puesto que a ninguna naturaleza se le permite reducirse a la nada; y donde ha puesto el fin de su vida, de ahí empezó de nuevo su retorno. El fin de su ruina es la disolución del cuerpo.

---

47 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 18 (PG. 44, 192AC).

Así pues, el retorno de la naturaleza parte de la disolución del cuerpo. Y con esto, la muerte de la carne confirió[48] a la naturaleza humana más utilidad que venganza, aunque se juzgue que la muerte de la carne fue el castigo del pecado, en cuanto que la disolución de la carne[49], que suele denominarse muerte, sea más razonablemente muerte de la muerte que muerte de la carne. En efecto, si la vida humana en esta carne corruptible es llamada por los sabios insistentemente muerte, ¿por qué el fin de la propia vida se denomina muerte, cuando más bien libera de la muerte que llevarla a los que mueren? De ahí que el beato Máximo[50] en el capítulo XXIX *De* [875D] *ambiguis*, diga: "Tal y como pienso, es injusto dar al fin de esta vida presente el nombre de muerte, sino que más bien al fin de esta vida debería llamársele alienación de la muerte, separación de la corrupción, libertad de la esclavitud, descanso de la perturbación, muerte de las guerras, tránsito de la confusión, retorno de las tinieblas, reposo de los sufrimientos, silencio de la pompa innoble, descanso de la inestabilidad, velo de la torpeza, refugio de las pasiones, [876A] abolición del pecado y, por abarcar todo, diré que es término de los males". Así pues, el fin de la vida presente es el inicio de la futura, y la muerte de la carne es el auspicio de la naturaleza restituida y el retorno a la incolumidad antigua.

*[Aquí surge la cuestión sobre la deificación de la humanidad de Cristo]*

Así pues, el primer retorno de la naturaleza humana acaece cuando el cuerpo se disuelve y torna a los cuatro elementos del mundo sensible de los que está compuesto. El segundo retorno se cumplirá en la resurrección, cuando cada uno reciba su propio cuerpo de la unión común de los cuatro elementos. La tercera, cuando el cuerpo se transforme en espíritu. El cuarto retorno acaecerá cuando –y por decirlo con mayor claridad– toda la naturaleza humana torne a las causas primordiales, que se encuentran siempre y de modo inmutable en Dios. La quinta, cuando la naturaleza con sus [876B] causas se mueva en Dios como el aire se mueve en la luz. Pues Dios será todo en todas las cosas[51], cuando no habrá nada que no sea Dios. Y no intentamos con esto construir una sustancia perecedera de los seres, sino una sustancia que volverá mejorada a través de los grados expuestos. ¿Cómo puede perecer lo que se prueba que va a mejorar? Así pues, la mutación de la naturaleza humana en Dios no se debe juzgar como la destrucción de la sustancia, sino como el retorno maravilloso e inefable al prístino estado que

---

48 Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 849B (CCCM 164, p. 152); V, 864B, 953B.

49 San Agustín, *Sermones*, Sermo 346, 1 (PL 39, 1522).

50 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1024 1032 (CCSG 18, pp. 78 79; PG 91, 1157CD).

51 *I Carta a los Corintios,* 15, 28.

había perdido al prevaricar. Pues si todo lo que conoce puramente se hace una sola cosa con lo que es conocido, ¿qué hay de extraño si nuestra naturaleza, cuando contemple a Dios cara a cara en estos que son dignos de Él –en cuanto que se le permite que sea contemplado– va a ascender en las nubes de la teoría y va a poder hacerse[52] una sola cosa con Él y en Él? [876C] Y no decimos esto refutando la opinión de aquellos que afirman que ningún cuerpo se transforma en vida, y que ninguna vida se transforma en cuerpo, sobre todo cuando es evidente que el santo Padre Agustín lo afirma, sino que en esta discusión sobre el retorno de la naturaleza seguimos a Gregorio el Teólogo y a su intérprete Máximo, y además también a Ambrosio en su *Exposición del Evangelio de San Lucas*. Y no intentamos que nadie crea lo que a él le parece increíble. Hay algunos de los grados que hemos expuesto sobre el retorno de la naturaleza en los que la tradición de los teólogos está universalmente de acuerdo, y hay algunos en los que discrepa completamente. En efecto, ningún teólogo está en desacuerdo con otro sobre el retorno del cuerpo a los elementos de los que procede, ni del momento de la resurrección con la vuelta a sí mismo. [876D] En cambio, la opinión sobre el tránsito –esto es, sobre la transmutación– del cuerpo en el alma, o del alma en las causas, o de todas las cosas en Dios es muy distinta y los principios filosóficos son variados en casi todos. Muchos hablan de la disolución sólo del cuerpo en los elementos y de su vuelta a su propio estado en el momento de su resurrección; y no quieren profundizar más, puesto que ponen punto final a su disertación en la cualidad de los cuerpos después de la resurrección; [877A] algunos niegan de raíz la transformación de los cuerpos en almas, de las almas en sus causas, y de las causas en Dios; otros dudan cautamente, en cuanto que no se atreven a decir que la humanidad de Cristo se convirtió en su Divinidad. Y dado que el testimonio de autoridad de aquellos autores no hay que omitirlo, debemos recordar brevemente qué piensan sobre el tema.

El bienaventurado Aurelio Agustín[53] en el libro décimo de su *Hexaemeron* dice: "Mantengamos con toda firmeza esto: que la naturaleza del alma ni se convierte en naturaleza del cuerpo, de modo que la que ya fue alma se haga cuerpo; ni se convierte en una naturaleza de alma irracional, de modo que la que fue alma del hombre se convierta en alma de un ave; ni se convierte en la naturaleza de Dios, de modo que lo que fue alma llegue a ser lo que Dios es; y lo mismo, a la inversa; ni el cuerpo, ni el alma irracional, ni la sustancia que es Dios se convierten o se hacen [877B] alma humana". Observas con qué rotundidad afirma que el alma humana –esto es, la naturaleza

---

[52] *I Tesalonicenses*, 4, 17.

[53] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, X, iv, 7 (CSEL, 28, 1, p. 300, 11 17; PL 34, 411).

racional– no puede convertirse en Dios, ni el cuerpo en alma. También Boecio, en el libro segundo *De trinitate*, dice: "El alma humana no se transmuta en la Divinidad de la que ha sido tomada. Y si ni el cuerpo ni el alma pudieron convertirse en la Divinidad, de ningún modo ha podido acaecer que la humanidad se convierta en Dios. Y mucho menos es creíble que ambos, el cuerpo y el alma, se conviertan en Él, puesto que ni la incorporeidad es capaz de pasar a cuerpo, ni a la inversa que el cuerpo se haga incorpóreo, puesto que ninguna materia les es común, la cual se transforme en unas u otras cualidades de las sustancias". En estas palabras de los dos autores citados, se da a entender que ninguna naturaleza corpórea [877C] puede transformarse en incorpórea. Nosotros no sólo no reprochamos su opinión, sino que la acatamos con gusto.

Tampoco ignoramos que los teólogos que hablaron en griego opinaron de otro modo. Pensamos que es necesario repetir también ahora las mismas palabras, aunque en los textos precedentes de la discusión de este libro las hemos presentado al hablar del retorno de la naturaleza. El beato Gregorio[54], el Teólogo, al disertar sobre la resurrección de su hermano Cesáreo, dice: "Poco después –el alma– habrá de recibir al congénito carnal –el cuerpo– con el que ha filosofado en las cosas que se encuentran allí –esto es, en la vida futura–; esto es, como tuvo contacto con la tierra dada y creída –evidentemente, la carne–; como Dios los unió y los separó y al cuerpo lo hará coheredero de la gloria; y de la misma manera que el cuerpo participó en la cogeneración de los trabajos [877D] –esto es, del alma–, así también el alma lo entregará a sus alegrías; el alma va a asumirlo a todo él entero –esto es, al cuerpo– en sí misma, y liberado de la vida mortal y pasajera, serán juntos un solo espíritu, una sola alma, un solo Dios". Y Máximo[55], al explicar esta cuestión, dice: "De la misma manera que la carne fue absorbida por la corrupción mediante el pecado, el alma hecha terrena por sus operaciones fue absorbida por la carne, y el conocimiento de Dios fue absorbido por el alma con una ignorancia consumada, hasta el punto de que el alma desconociera la existencia de Dios, así también en el tiempo de la resurrección, [878A] según una conversión que habrá de ser en el Espíritu Santo mediante la gracia de Dios encarnado, la carne será absorbida por el alma en el espíritu, y el alma por Dios, quien es verdaderamente la vida. En efecto, el alma entera será un singularísimo todo con todas las cosas y se dirá simplemente

---

[54] Gregorio Nacianceno, *Orationes*, Orat. VII, 21 (PG 35, 781C 784A; SC 405, p. 234). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XVII, 167 173 (CCSG 18, p. 141; PG 91, 1249D 1252A).

[55] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XVII, 173 185 (CCSG 18, pp. 141 142; PG 91, 1252AB).

que, mediante una conversión de las cosas presentes en torno a las que ahora nos encontramos y con las que estamos envueltos, mostrará en el futuro todas las cosas que son nuestras por la gracia de la resurrección, de modo que aquí la muerte, poderosa por el pecado, nos absorbió, y allí, justamente debilitada, será destruida por la gracia". Observa cuán clara y manifiestamente los citados teólogos nos instruyen sin titubeo sobre el retorno del cuerpo al alma.

Y para que nadie piense que nosotros no encontramos ningún autor en lengua latina que sea favorable a esta reunión de la naturaleza –esto es, del retorno de lo inferior a lo superior– [878B] conviene presentar la opinión del beato Ambrosio, en la *Exposición del Evangelio de San Lucas*[56], en el pasaje en el que trata de la mujer evangélica[57] que guarda tres semillas en la flor de la harina hasta que fermenten en una. "El Apóstol –dice– nos ordena andar no según la carne sino según el espíritu[58], de modo que, santificados por el bautismo de la regeneración[59], despojándonos del hombre viejo con sus pasiones, revestidos del hombre nuevo que es creado según Cristo, caminemos no en la letra vieja sino en el espíritu nuevo, para que en el tiempo de nuestra resurrección pueda permanecer la unión común incorrupta, tanto del cuerpo, como del alma y del espíritu[60]". Y poco después[61]: "Así pues, si las tres medidas –esto es, la del cuerpo, la del alma, y la del espíritu– permanecieran en el mismo fermento –esto es, en la unidad de la Iglesia– hasta que fermenten y lleguen a ser una sola cosa, de modo que no haya distancia alguna [878C] entre los iguales, y parezca que nosotros no estamos compuestos de la diversidad de los tres elementos, los que aman a Cristo tendrán en el futuro una unión común incorrupta, y no permaneceremos compuestos. En efecto, los que ahora somos compuestos seremos una sola cosa y nos transformaremos en una sola sustancia. Pues en la resurrección, una parte no será inferior a la otra, como lo es ahora la debilidad de la frágil carne y la disposición de la naturaleza corporal que, o es accesible a las heridas, o está sometida a las injusticias, o bien, oprimida por la masa de su peso, no puede elevarse más alto sobre la tierra, ni puede elevar su huella, sino que seremos formados en la gracia de una criatura simple, cuando se haya cumplido lo dicho por San Juan[62]: "Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aun-

---

56 San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 192 (CCSL 14, pp. 281-282).

57 *San Lucas,* 13, 21.

58 *Carta a los Romanos,* 8, 4. *Carta a los Gálatas*, 5, 16.

59 *Carta a Tito*, 3, 5.

60 *Carta a los Romanos,* 7, 6. *Carta a los Efesios,* 4, 22 24.

61 San Ambrosio, *Expositio in evangelii secundum Lucam*, VII, 194 (CCSL 14, p. 282).

62 *I San Juan,* 3, 2.

que aún no se nos ha manifestado; pero sabemos que, cuando se haya manifestado, seremos semejantes a Él". [879B] Así pues, al ser la naturaleza de Dios simple –pues Dios es Espíritu[63]– también nosotros seremos configurados en la misma imagen[64], de modo que "de la misma manera que Él es celeste, así también nosotros seremos celestes". Así pues, como hemos llevado su imagen terrena, llevaremos también su imagen celeste, de la que debe revestirse nuestra alma". Pero debemos interpretar a este excelentísimo maestro –me refiero a Ambrosio– no de modo que quiera persuadirnos de la confusión y transmutación de las sustancias, sino que quiere enseñarnos con toda claridad una cierta unión inefable e ininteligible de nuestras sustancias.

*[De cómo la sustancia del cuerpo es incorpórea]*

Ciertamente, en la naturaleza humana [879A] nada subsiste que no sea espiritual e inteligible. Pues es cierto que también la sustancia del cuerpo es inteligible, y por esto es creíble y no contrario a la razón que, si las sustancias inteligibles se unen recíprocamente entre sí, sean también una sola cosa y que cada una no deje de tener su propiedad y subsistencia, pero de manera que las inferiores estén contenidas en las superiores. En efecto, un recto criterio no permite que las cosas superiores estén contenidas o sean atraídas, o consumidas por las inferiores. En cambio, las inferiores son naturalmente atraídas y absorbidas por las superiores, no para que cesen de ser, sino para que se salven mejor, subsistan en ellas y sean una sola cosa. Tampoco el aire pierde su sustancia cuando todo él se convierte en luz solar, en tanto que en él sólo aparece la luz[65], puesto que una cosa es la luz y otra distinta es el aire; pero la luz prevalece en el aire, [879B] de modo que parece existir ella sola. Es evidente que el hierro o cualquier otro metal, licuefacto en el fuego, se convierte en fuego, hasta el punto que parezca que hay fuego puro, aunque la sustancia del metal permanezca sana y salva. Por idéntica razón pienso que la sustancia corporal se transformará en alma no para que perezca su ser, sino para existir sana y salva en una sustancia mejor. De modo semejante, se debe entender que el alma se cambiará en entendimiento para conservarse en él más hermosa y más semejante a Dios. No de otro modo voy a hablar del tránsito de las sustancias racionales a Dios, en el que todas las cosas tendrán su fin y en Él serán una sola cosa. Por otra parte, podemos probar, con la opinión del beato Máximo, lo que hemos afirmado sobre la reunión de la naturaleza humana sin abolir la propiedad de cada una de las sustancias.

---

63 *San Juan,* 4, 24.

64 *I Carta a los Corintios*, 15, 48 49.

65 Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 120 130, 390 391 (CCSG 18, pp. 25 y 34; PG 91, 1073C 1076A). Eriúgena, *Periphyseon*, I, 449D 450B.

Pues al explicar [879C] al gran Gregorio Niseno[66], en el sermón *De grandine* dice: "Una luz inefable, sin duda, nos recibirá, como también nos recibirá la contemplación de la santa y real Trinidad que ilumina con más claridad y más pureza y con la mayor totalidad, mezclada a todo ánimo, a la que yo coloco como el reino de los cielos", y consecuentemente añade diciendo[67]: "En toda criatura racional de ángeles y hombres, todos los que no corrompen por negligencia a ninguna de las razones divinas que les fueron acordadas según el movimiento que tiende naturalmente al fin, sino que más bien se salvaron todos a sí mismos por la moderación y de modo invariable, sabiendo que son y serán como órganos de la naturaleza divina, a todos ellos, Dios, inspirando todo Él a través del todo, al igual que el alma vitaliza los miembros acordados del cuerpo, los trata como hechos por el Señor óptimo, según su voluntad [879D], y los llena con su propia gloria y felicidad, dándoles y otorgándoles la vida eterna e inefable, y libre de todos los modos por el conocimiento universal de la propiedad constituida de la vida presente y de una vida que se mantiene juntamente con la corrupción. Ni el aire que inspira, ni los riachuelos de sangre que fluyen del hígado constituyen a ésta –esto es, la vida eterna–, sino que todo Dios, participado por todos, la constituye, y Él hace de alma como el alma en el cuerpo, y por Él, hecho espíritu para el cuerpo, como Él mismo conoce que ésta –el alma– recibirá la inconvertibilidad, sin embargo aquel –el cuerpo– recibirá la inmortalidad, y todo el hombre será divinizado por la gracia [880A] del Dios encarnado que diviniza, ciertamente permaneciendo todo el hombre según el alma y el cuerpo por naturaleza, y todo entero hecho Dios según el alma y el cuerpo por la gracia y según la claridad divina que le conviene en su totalidad a la gloria bienaventurada, después de la cual no existe nada más lúcido y más excelso que se pueda conocer. ¿Qué hay más amable que la θεώσεως –es decir, la deificación– para los dignos, por la que Dios, unido a los que han sido hechos Dioses, constituye absolutamente su universalidad mediante la bondad?". Presta atención a estas palabras: "Permaneciendo todo hombre según el cuerpo y el alma por la naturaleza y todo hombre hecho Dios según el alma y el cuerpo por la gracia". Así pues, la propiedad de las naturalezas permanecerá y habrá unidad de ellas; ni la propiedad elimina la unión, ni la unión de las naturalezas elimina la propiedad.

A. Hasta aquí lo dicho por ti, aunque parezca semejante a un verdadero [880B] argumento, sin embargo a los menos dotados y a los que no conside-

---

[66] Gregorio Nacianceno, *Orationes*, Orat. XVI, 9 (PG 35, 945C). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 358 361 (CCSG 18, p. 33; PG 91, 1088A).

[67] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 362 384 (CCSG 18, p. 33; PG 91, 1088BC).

ran la naturaleza de las cosas les parecerá –según pienso– como ciertos delirios y contradicciones entre sí. Ciertamente, como dices, el gran Gregorio Niseno afirma que el alma ha de asimilar a sí misma todo su cuerpo, y con él será un solo espíritu, una sola alma y un solo Dios. Y Máximo es favorable a estas palabras al decir: "En el momento de la resurrección, en verdad. Según la conversión que ha de darse en el Espíritu Santo y por la gracia del Verbo encarnado, la carne será absorbida por el alma en el espíritu, y, a su vez, el alma por Dios". También has añadido la opinión del beato Ambrosio sobre la unión de la naturaleza humana, esto es, sobre el retorno al Uno, con el fin de que no pareciera que seguías solamente el testimonio de autoridad de los autores griegos, no apoyándote en ninguna ayuda de quienes escriben en latín, más aún, incluso de los que disputan [880C] de la naturaleza de las cosas. Evidentemente, enseña que hay tres subsistencias en la naturaleza humana, a saber: el cuerpo, el alma y el entendimiento, como las tres semillas de la flor de harina, de modo que no diré para mezclarlas confusamente, sino para unirlas por un cierto vínculo de caridad, como el fermento en el momento de la resurrección, no para que se produzca una composición en nuestra naturaleza, sino para que se produzca absolutamente la simplicidad y una unidad inseparable. En efecto –como él personalmente dice– la naturaleza humana solamente se restaurará a imagen de Dios si el espíritu va a ser simple y libre de toda composición. Y ahora, de nuevo, después de las opiniones de los Padres citados sobre la unión simplicísima de la naturaleza humana –no sólo en sí misma, sino también en Dios– has presentado las palabras de Máximo que son de esta índole[68]: "Todo hombre permaneciendo según el alma y el cuerpo [880D] por la naturaleza, y todo hombre hecho Dios según el alma y el cuerpo por la gracia". Y con estas palabras, ¿qué otra cosa se da a entender sino que la naturaleza humana corpórea permanecerá siempre en sí misma y de ningún modo pasará al alma, ni al entendimiento, ni a Dios, aunque la gloria de la resurrección será bienaventurada e incorruptible y se unirá al alma, al entendimiento y a Dios? De modo semejante, opino que él entendió que las naturalezas del alma y del entendimiento no pasarían, sino que cada una de ellas permanecerá en su propia sustancia. Pues la diferencia entre el alma y el entendimiento no es pequeña; mientras [881A] el entendimiento se mueve solamente cerca de las cosas divinas, el alma se mueve en torno a las criaturas. Y, si estas cosas son así, ¿cómo no van a parecer contradictorias?

---

[68] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 378 380 (CCSG 18, p. 33; PG 91, 1088C).

*[Sobre la unión de las naturalezas inteligibles, sobre las propiedades y diferencias que permanecen]*

N. Admiro en gran manera por qué te impresionan tales contrastes, puesto que –en la medida que me ha sido posible– te he hecho ver que la unión de las naturalezas inteligibles puede producirse sin acumulación y sin composición, salvadas las propiedades y permaneciendo éstas inmutables. Sin duda alguna, hay tres cosas –como hemos enseñado hasta la saciedad en los libros anteriores[69]– que permanecerán inmutables e inconvertibles en toda sustancia: la esencia, la potencia y la operación natural; ya esté la sustancia inherente a los cuerpos, ya esté liberada de todo cuerpo –si es que fuera de Dios hay una sustancia que carezca de cuerpo inteligible o sensible–. ¿Acaso estas tres propiedades no son una unidad sola y no una unidad [881B] compuesta, sino una unidad simplicísima e inseparable? Ninguna de ellas puede existir sin la otra, puesto que son de una e idéntica sustancia, y sin embargo, si consultamos a la razón, se distinguen con cierta diferencia. Así es: una es el ser; otra la posibilidad de realizar algo; y otra es el propio efecto. Una cosa es ser árbol, otra el poder crecer y otra el crecimiento. Una cosa es el ser hombre, otra el poder conocer y otra comprender que pueda conocer. Y no hay duda que estos tres aspectos se encuentran en la raíz de toda criatura visible e inteligible.

Anota otro ejemplo de la unión de las naturalezas sin confundirlas, sin mezcla y sin composición. ¿Acaso no hay en una especie innumerables individuos sustanciales, y en un género muchas especies, y en una esencia muchos géneros? Así acaece, como nos enseña la razón verdadera, que [881C] en una οὐσία, cada género posee sus razones propias, separadas de las razones de otro género, ni confusas, ni mezcladas, ni compuestas, sino reunidas y, por así decirlo, como una sola unidad múltiple y simple. De modo semejante se ha de entender de las especies en el género y de los individuos particularísimos en la especie. En efecto, todas y cada una de estas cosas poseen su propiedad y su unión, alejada toda composición. Observa otro ejemplo basado en los números separados de la materia. ¿No es verdad que todos los números, finitos o infinitos –esto es, sean comprensibles al análisis de la razón y a su denominación, sea que superan la posibilidad de la contemplación humana en esta vida y superan también la capacidad de razonamiento– subsisten como una sola cosa en la mónada? Y, evidentemente, en ésta [881D] no hay composición, ni confusión, ni mezcla de los números; sino que cada uno de ellos guarda sus razones singulares de ser en su propia fuerza y poder. En efecto, ¿quién de los que razonan rectamente ha dicho que el número dos, o el tres son compuestos en la mónada, de modo que en

---

69 Eriúgena, *Periphyseon*, I, 486BD, 490AB, 505C-506B; II, 567A; VI, 632A.

el dos subsista dos veces el uno, y en el tres subsista tres veces el uno? Pues si sucediera esto no sería mónada sino amontonamiento de muchas diversidades y partes, y un cúmulo de números discrepantes. Existe, sin embargo, la mónada en la que brota una fuente, por una admirable [882A] unión de todos los números. En ella se encuentran el dos y el tres como una sola cosa, y conservan sus propias razones que les corresponden recíprocamente sin masa corpórea alguna, sin ninguna fantasía de los pensamientos humanos, sin ninguna unión de la fantasía y del fantasma, sino que subsisten en el solo entendimiento simple e inteligible, de donde proceden para llegar a las realidades corpóreas e incorpóreas, por acto y obra de la naturaleza, o de la aritmética. No de otro modo, sino de la misma manera, ha de entenderse de los números que salen de la mónada y se convierten en ella. ¿Qué diremos del punto del que salen todas las líneas y al que vuelven y en el que todas ellas son una sola realidad? Y aquel no es algo compuesto, sino [882B] una sola realidad formada de diversos conceptos. Tampoco faltan los ejemplos de esta índole en las realidades sensibles. Tal y como pienso, no negarás que los rayos de los ojos y los fulgores de los cuerpos celestes y de los demás astros son sensibles y corpóreos.

A. ¿Quién lo va a negar? Pues si el resplandor de los astros es corpóreo, ¿por qué no lo va a ser el de los ojos? En efecto, si no fueran corporales, no llenarían los lugares, ni se extenderían localmente.

N. Efectivamente. Sea la luz de los ojos y de los astros corpórea o no, nadie va a negar que es sensible.

A. Nadie. Pero, ¿por qué vacilas y parece que dudas si la luz es cuerpo o no? Y por ello quisiera oír una opinión segura sobre ello. [882C]

N. Ahora no se trata de hablar de la naturaleza de la luz; pero, dado que me lo pides, te diré brevemente qué pienso de ella. Una investigación razonable encuentra tres cosas en la naturaleza. En efecto, todo lo que existe o es cuerpo, o es incorpóreo, o es una realidad intermedia que se llama corporal y que ni es cuerpo, ni incorpóreo, pero que se percibe en los cuerpos y por ello se llama corporal. Es cuerpo[70] todo lo que se extiende en longitud, latitud y altura, ya sea natural, ya sea geométrico. Es incorpóreo lo que carece completamente de tales dimensiones, como es la vida que carece de toda materia. En cambio, lo corporal es como el color, la forma y las cualidades semejantes, que ni son cuerpos, puesto que son propiedades comprendidas sobre los cuerpos, ni son incorpóreas porque siempre están adheridas a los cuerpos. Por consiguiente, si la luz es color y cubre las formas de las reali-

---

[70] Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, v, 9 (ed. I. Willis, p. 16, 9-11). Marciano Capella, *De nuptiis*, VI, 721 (ed. I. Willis, p. 257, 10-11).

dades sensibles, [882D] ¿qué impide que se diga que no es cuerpo ni incorpóreo, sino algo intermedio que recibe el nombre de corporal y sensible?

A. Vuelve a nuestro objetivo. No hay que detenerse en esto por más tiempo. Yo he creído con facilidad que la luz de los ojos, o de los demás astros es el color, y que no es ni cuerpo ni incorpóreo. Pero aún no veo suficientemente si el rayo –verbigracia, solar, o el de los ojos de los seres vivientes– es un cuerpo o es corporal y sólo un color sensible alrededor de los cuerpos. Por lo que desearía que definieses qué es el rayo. [883A]

N. El rayo[71] –según opino– es una cosa ígnea simple, muy tenue, puro valor, móvil, emanador de luz, cuyo resplandor ilumina y hace claros los lugares y los cuerpos que penetra.

A. Esa definición me parece verosímil. Pero, ¿qué finalidad cumple aquí?

*[Sobre la unión y separación de los cuerpos espirituales]*

N. No otra, sino para que entiendas cómo se desarrolla el sentido de la vista de los muchos e innumerables hombres y de los demás seres vivientes que son capaces de ver en un momento idéntico de tiempo[72]. Por ejemplo, una esferilla áurea, colocada en la cima de una torre elevadísima puede ser vista simultáneamente desde todas las partes por todos los circunstantes, y cada uno de los que miran clava en ella los rayos de su mirada. Y nadie dice a otro: "No mires para que yo vea [883B] lo que tú ves", puesto que todos pueden mirarla a la vez. Por consiguiente, si tantos rayos confluyen en un solo objeto y ninguno se confunde, ni se mezcla, ni se compone con otro, puesto que cada uno de los que miran obtiene en particular su propiedad, en tanto que versan sobre una sola e idéntica realidad con una admirable unión, ¿por qué hay que admirarse si toda la naturaleza humana se convierte en una determinada unidad inefable, permaneciendo inmutablemente las propiedades, tanto del cuerpo como del alma y del entendimiento? Mira otro ejemplo, tomado de las realidades sensibles, que ha ofrecido también Dionisio Areopagita[73], al disertar sobre este tema. Pongamos muchas antorchas encendidas simultáneamente, como en una iglesia, y que resplandezcan desde los diversos lugares de las lámparas. ¿Acaso no producen una sola luz, de modo que no haya ningún sentido corpóreo que [883C] pueda discernir la propiedad de la luz de cada una de las lámparas de la luz de la de otra? Aho-

---

[71] Cfr. Platón, *Timaeus*, 45bc, según la versión de Calcidio (ed. J. H. Waszink, p. 41, 12 24). Calcidio, *Commentarius*, 244 245, (ed. J. H. Waszink, London y Leiden, 1975, pp. 255 256).

[72] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, II, vii, 16 y xiv, 37 (CCSL 29, pp. 247-248, y p. 262, 9 11; PL 32, 1249 y 1261).

[73] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 4 (ed. B. Suchla, p. 127, 4 15; PG 3, 641AB; PL 122, 1121D 1122A).

ra bien, con este argumento, indudablemente, queda muy claro que las luces de muchas lámparas no se confunden de ninguna manera, sino que están solamente unidas. En efecto, si uno, por ejemplo, sustrae la luz de una lámpara de la propia casa en que lucen, y la lleva encendida hacia otra parte, nada quedará de la luz propia de esta lámpara entre los resplandores del resto de las lámparas, pues no sustraerá nada de la luz de las otras lámparas. Lo mismo hay que opinar de todas las demás lámparas. Si también ellas han sido quitadas, no restarán nada de la luz ajena y no perderán nada propio.

¿Acaso no se entiende lo mismo de las palabras humanas y articuladas? Cada uno de los sonidos, bien sea humano, o bien el sonido propio de la flauta o el de la lira, no deja de tener su cualidad cuando unidos muchos entre sí, [883D] con una proporción adecuada, producen una sola armonía. Y en esto también se produce un argumento claro sobre los sonidos que recíprocamente no se confunden, sino que solamente se unen. Pues si alguna voz de ellas se calla, se callará sola y nada resulta del silencio de la melodía entre las voces que todavía suenan. Y de esto se hace patente que cuando sonó entre las demás, conservó su cualidad. Pues si se confundiera con las otras, no podría sustraerse toda ella entera al silenciarse. Lo que se confunde o se mezcla, difícilmente [884A] se resuelve en sus propiedades. Así pues, de estos ejemplos y de otros semejantes de las realidades inteligibles y sensibles, podemos conocer fácilmente que se puede producir la unión de la naturaleza humana, conservadas las propiedades de cada una de las sustancias.

*[¿Qué cuerpo retornará al alma? Que no existe el alma antes que el cuerpo, ni el cuerpo antes que el alma]*

Pero dado que el tema versa sobre el retorno, es necesario averiguar qué cuerpo volverá al alma, de modo que se haga "con ella –como dice Gregorio el Teólogo[74]– un solo espíritu, un solo entendimiento, un solo Dios"; o de modo que se fermenten en una unidad no compuesta –como enseña el beato Ambrosio[75]– si su sustancia –me refiero a la del cuerpo– va a permanecer siempre inmutablemente, sin cambio alguno. El propio San Gregorio[76], ya citado, soluciona esta cuestión con pocas palabras al afirmar: "absorbido de una vida mortal [884B] y cambiante". Como si abiertamente dijera: cuando haya sido suprimido de su vida todo lo que en el cuerpo es mortal y pasajero. Cosa que también el Apóstol enseña con claridad, pues dice[77]: "Se siembra un cuerpo animal, resucitará un cuerpo espiritual". Así

---

74 Gregorio Nacianceno, *Orationes*, Orat. VII, 21 (PG 35, 784A6 7).

75 San Ambrosio, *Expositio in evangelii secundum Lucam*, VII, 194 (CCSL 14, p. 282).

76 Gregorio Nacianceno, *Orationes*, Orat. VII, 21 (PG 35, 784A7-8).

77 *I Carta a los Corintios,* 15, 44.

mismo[78]: "Cuando este cuerpo corruptible se revista de incorrupción, y este cuerpo mortal se revista de inmortalidad". Así pues, la masa terrena, mortal, pasajera, que ha sido tomada y compuesta de las diversas cualidades de los elementos sensibles bajo esta forma que cae bajo los sentidos corpóreos –como hemos tratado en los libros precedentes– ya que por culpa del pecado esa forma ha sido sobreañadida al cuerpo natural y sustancial, esa masa, digo, se disolverá y mudará a mejor, a espíritu y sustancia estable; y esta sustancia, que volverá en el tiempo de la resurrección, no sabe del fluir y del morir. Pues nosotros empapados en el dogma, con la fe más sana y católica de estas divinas razones –esto es, del teólogo [884C] Gregorio[79] y de Máximo– que exponen argumentos indiscutibles sobre estos temas, creemos que el Creador de la naturaleza humana la creó simultáneamente a toda ella; y no creó al alma antes que al cuerpo ni al cuerpo antes que al alma. Y por esto sostenemos no irracionalmente que, en la creación primera, el alma juntamente con el cuerpo subsistieron simultáneamente, sin posibilidad alguna de corruptibilidad y de muerte. No es apropiado a un criterio recto pensar que el Creador de una naturaleza hecha simultáneamente haya creado una parte inmortal e incorruptible –me refiero al alma– y la otra parte mortal y corruptible –esto es, el cuerpo–. Por lo que –tal y como pienso– consideramos, no de forma incongruente, que toda la naturaleza del hombre, el alma y el cuerpo, ha sido creada inmortal e incorruptible. Pues también los sabios nos transmiten que los ángeles han sido creados de esa manera. No dudan[80] en afirmar que los ángeles [884D] han sido constituidos espíritus incorpóreos y cuerpos espirituales, carentes de toda corrupción; en cambio, a los hombres y a los ángeles prevaricadores, en castigo a su pecado, se les añadieron cuerpos terrenos, corruptibles y aéreos: cuerpos terrenos a los hombres, aéreos a los ángeles. Pero este cuerpo terreno que se nos ha añadido, dado que fue asumido por nuestro Redentor, "que se anonadó al tomar la forma de siervo"[81], se convertirá en espíritu y en la misma sustancia creada primeramente por Dios, cuando la muerte sea eliminada por la victoria[82], y el [885A] hombre entero, esto es, exterior e interior, sensible e inteligible, se reúna en la unidad.

---

78 *I Carta a los Corintios,* 15, 53.

79 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 28 29 (PG 44, 229B 240B). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVIII, 154 538 (CCSG 18, pp. 192 205; PG 91, 1321D 1341C).

80 San Agustín, *De civitate Dei*, XV, xxiii, 1 (CCSL 48, pp. 488 489; PL 41, 468). Eriúgena, *De praedestinatione*, XVII, 141 148 (CCCM 50, p. 108).

81 *Carta a los Filipenses,* 2, 7.

82 *I Carta a los Corintios,* 15, 54.

Si a alguno le parece increíble que el cuerpo terreno pueda transformarse en espíritu, vea cómo las cualidades de las realidades sensibles se transmutan en sí mismas, aunque permanezcan las sustancias de las que son cualidades. Vea cómo una cualidad acuosa se convierte en una cualidad ígnea; vea cómo las nubes amontonadas en el aire se convierten en aire purísimo, hasta el punto que nada queda de su densidad; vea cómo también el aire –como afirmamos con frecuencia– es consumido por la claridad solar; observe cómo el humo se vuelve llamas; y admire el poder sólido de un razonamiento. Pues si las cualidades de las realidades sensibles y visibles son corporales –de esto no duda ninguno de quienes indagan con rectitud–, y si todos los [885B] cuerpos terrenos se aglomeran por la acumulación de las mismas cualidades, ¿por qué va a resultar extraño o increíble que se consiga que cualidades incorpóreas puedan convertirse en realidades incorpóreas?

A. En verdad, a quienes profundizan en las sustancias y en las cualidades de las cosas no les parecerá extraño ni increíble que se produzcan transfusiones, composiciones, uniones y progresiones de las causas primordiales y los retornos a ellas. Para mí no se ha tratado suficientemente este punto al transcribir la opinión de alguno, o al refutarla litigando, aunque opinara de otro modo sobre estas cuestiones. Así pues, no intento más que saber con argumentos ciertos cómo se persuade la unión de las sustancias, sin ninguna de las confusiones, o de las mezclas, o de los cambios por perturbaciones, o de las mutaciones, incluso de las cualidades, de las que todos estos cuerpos sensibles [885C] han sido acordados, cómo se persuade el retorno o la disolución a las mismas sustancias, sin las cuales no pueden subsistir. En efecto, ninguna cualidad, ni cantidad, ni ningún otro accidente, puede subsistir por sí mismo. Y, por esto –según opino– he afirmado, no sin razón, que el retorno del que ahora tratamos, se producirá no como un retorno de las sustancias que permanecen inmutable e indisolublemente en sí mismas, sino que dicha vuelta será la de las cualidades, cantidades y de los otros accidentes que de por sí son mutables, transitorios, sujetos a un lugar, a un tiempo, y sometidos a generación y corrupción. Y si es así, como aconseja un justo criterio, esta cuestión no debe ser pasada por alto, sino que debe analizarse con una reflexión diligente.

N. Por favor, dime cuál y qué clase de cuestión es esa que es digna de indagación y descubrimiento diligente. [885D]

*[Sobre la cuestión de que este mundo no haya sido hecho de causas ni de sustancias que permanezcan inmutables]*

A. ¿Acaso las sustancias, las esencias y las naturalezas de las realidades creadas proceden y descienden de las causas primordiales mediante la generación en los lugares y en los tiempos y mediante la capacidad de los diversos accidentes, de modo que, de nuevo, finalizados los tiempos –esto es, ter-

minado este mundo sensible– vuelvan a las mismas causas de las que emanaron, o más bien permanecen siempre en sus causas más allá de toda generación y disolución, más allá de los lugares y de los tiempos y, por decirlo brevemente, permanecen inmutablemente más allá de todos los accidentes, de manera que los [886A] συμβάματα –esto es, los accidentes–, a los que los sabios llaman con toda razón pasiones, añadidos e insertados naturalmente en las sustancias, esencias y naturalezas, salen de ésta materialmente para procrear este mundo visible, de modo que, una vez disuelto éste, los συμβάματα se disuelvan y vuelvan a sus causas para reposar y poner término a su mutabilidad, libres en el espacio y en el tiempo de todo influjo de generación y de corrupción por los aumentos y disminuciones, y unidos a las sustancias, sujetos suyos, de manera que con una unión inefable constituyan con ellas una sola cosa inseparable e inmutable?

N. Esta investigación es excesivamente profunda y aún no ha sido promulgada en una teoría digna del espíritu. Pero, puesto que la has propuesto de forma prudente y ordenada, no necesita de una explicación minuciosa y laboriosa; en efecto, tú personalmente casi la has solucionado. [886B] Tal y como opino, tú no dudas que las causas de todas las cosas, creadas y establecidas en la Sabiduría permanecen eterna e inmutablemente en Ella y nunca, en ningún lugar, se alejan de Ella, ni sufren influjo alguno en relación a las cosas que le son inferiores. En efecto, no subsistirían de por sí, si de algún modo se apartaran de Ella.

A. De ningún modo dudaré[83] de la perseverancia inmutable de todas las causas en la Sabiduría divina, que es el Verbo de Dios Padre, en el Cual y por el Cual han sido creadas y subsisten. Evidentemente, tanto la divina Escritura como la tradición de los Santos Padres lo afirman de modo indudable.

N. ¿Qué te parece de las sustancias de las cosas que han sido formadas y creadas en las causas previamente mecionadas? ¿Acaso no es verosímil, aún más, muy cierto que creamos que también las mismas sustancias permanezcan siempre e [886C] inmutablemente en sus causas y que nunca, ni en ningún lugar, se separan de ellas en modo alguno? Pues de la misma manera que las causas primordiales no abandonan la Sabiduría, así también las sustancias no abandonan las causas, sino que subsisten siempre en ellas; y de la misma manera que las causas no saben estar fuera de las sustancias, así también las sustancias no pueden emanar fuera de las causas.

A. No hay nada más verosímil, ni más fácil de entender, ni más próximo a la verdad que así lo creamos y lo defendamos firmemente.

---

[83] San Agustín, *De Trinitate*, IV, i, 3 (CCSL 50, p. 162; PL 42, 888).

*[El mundo ha sido hecho de las solas cualidades de las sustancias causales y no de ninguna otra materia]*

N. Así pues, queda por hablar de las cualidades de las sustancias – las llamo cualidades como suelen llamar los sabios a todas las propiedades que acaecen a la sustancia, puesto que son mudables y se encuentran en torno a la sustancia–; este mundo ha sido fabricado y acordado de ellas, y en ellas se ha de convertir. En efecto, todo lo que comienza a ser temporalmente por [886D] generación, es preciso que tenga un fin de su existencia. Pero no pensamos que las citadas cualidades de las sustancias abandonen totalmente sus sustancias en las que se encuentran, ni se incorporen a la materia del mundo sensible. Sino que esas cualidades de las sustancias, de un modo admirable e inefable, conocido por su Creador solo, se adhieren siempre a las sustancias y permanecen en ellas y perfeccionan con sus composiciones y componen este mundo con un determinado movimiento inteligible. En efecto, creemos no sin razón que por encima de la totalidad visible se encuentran las causas y las sustancias de todos los cuerpos, tanto los universales como los particulares [887A]. Las realidades corpóreas y sensibles tienen su origen en las realidades incorpóreas e inteligibles.

A. En efecto, queda por hablar. Y no parece que pueda encontrarse otra salida a la cuestión presente. Pero quisiera que definieses brevemente cuál es la diferencia entre causas y sustancias. Pues ambas son incorpóreas e inteligibles.

N. Llamamos causas generalísimas de todos los seres a las razones constituidas simultáneamente en el Verbo de Dios, en cambio llamamos sustancias singulares tanto a las propiedades especialísimas como a las razones distribuidas y constituidas en las propias causas.

A. Ha sido diferenciado clara y brevemente. Así pues, este mundo ha procedido de las mismas causas y sustancias, esto es, una vez coaguladas sus cualidades, [887B] y ha de volver y tornar de nuevo a las mismas en el momento de la disolución.

N. Nada se ha de creer y entender más cierto, ni más próximo a la verdad misma. La Verdad misma dice[84]: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán". Pero, ¿adónde pasarán el cielo y la tierra? ¿Acaso a la nada?

A. De ningún modo. Pues eso no se debe decir de ninguna manera. Me refiero ahora a la nada como ausencia y privación de todas las cosas que son y que no son, a la cual no irá a parar ninguna criatura ni sensible, ni inteligible.

---

[84] *San Marcos*, 13, 31.

N. Así pues, ¿adónde van a parar el cielo y la tierra con todas las cosas que se encuentran en ellos? Ineludiblemente, acaecerá lo que la Verdad ha prometido.

A. A ninguna otra parte –juzgo– sino a aquellas realidades de las que han procedido. [887C] Ahora bien, han procedido de las causas generalísimas y de las sustancias especialísimas con las cualidades ordenadas en la materia, una vez añadida la forma. Así pues, irán a parar a ellas, sin duda. Pero yo quisiera saber el significado de las palabras de la Verdad, las cuales nunca pasarán. Pues no creo que sean aquellas que se profieren en un soplo de aire, con las que la Verdad, cuando estaba presente en la carne, habló a los hombres. Pues eran transitorias, como también lo son las palabras de los demás hombres.

*[Las causas son las palabras de la Sabiduría que no pasan*

N. Yo no diría que las palabras de la Verdad son otras –o por decirlo así, las palabras del Verbo, ya que la Verdad es el Verbo– sino las causas y las sustancias antes citadas, esto es, las razones inmutables de las cosas, hechas en la Sabiduría de Dios, según las cuales han sido creadas las realidades sensibles e inteligibles y hacia las que el cielo y la tierra pasarán. Aquellas nunca ni en ningún lugar pasarán, [887D] puesto que permanecen perpetuamente en el Verbo Unigénito de Dios como unas palabras inefables e inmutables. Y –según opino– el Apóstol[85] oyó estas palabras cuando fue arrebatado al Paraíso. Pues ¿quién de los ángeles o de los hombres puede expresar con palabras o conocer con su mente qué razones de las cosas, qué clase y qué cantidad de ellas hizo el Padre, antes de todos los tiempos y antes de toda criatura, en el Principio –esto es, en su Verbo–?

A. Así pues, ¿cuentas en el número de las criaturas las causas y las sustancias de las cosas que han sido puestas en el Verbo de Dios? [888A] Pues has afirmado que dichas causas y sustancias han sido hechas anteriores al tiempo y a toda criatura.

N. No las cuento. Y no sin razón, puesto que con el vocablo de criatura propiamente se significan las cosas que dimanan mediante la generación, con un movimiento temporal, en las especies propias, sensibles e inteligibles. No se dice con propiedad que la criatura ha sido creada anteriormente al tiempo y al lugar, dado que se encuentra más allá del tiempo y del lugar, aunque según un cierto modo de hablar por sinécdoque, la totalidad, que ha sido creada después de Dios, ha sido creada por Él, se llama reiteradamente criatura.

---

[85] *II Carta a los Corintios,* 12, 4.

*[Sobre el movimiento local y temporal]*

Pero una vez más se trata de saber si todo lo que se mueve temporalmente es necesario que se mueva también localmente. Y en esta cuestión es diferente la opinión de muchos de quienes disertan sobre el mundo, no sólo católicamente, sino también de manera mundana. En efecto, hay quienes afirman [888B] que el lugar y el tiempo se encuentran alrededor de la criatura corpórea y fuera de ella y que la criatura está contenida y delimitada por aquellos; ahora bien, puesto que por razón natural es más lo que contiene que lo que está contenido, piensan que el lugar y el tiempo no se deben contar dentro de las partes del mundo, sino fuera de la totalidad del mismo. Sobre todo, piensan que al no ser incorpóreos, no han de ser contados rectamente en el número de lo corpóreo. Sin embargo, otros extraen la conclusión de que el lugar y el tiempo se encuentran dentro de la totalidad mundana. Pues afirman que son congénitos y han sido creados juntamente con los seres que se contienen en el mundo. Y de la misma manera que todos los seres han sido creados a partir de sus causas, así también el lugar y el tiempo. Evidentemente, las razones de los lugares y de los tiempos, antes de ser creadas en este mundo, precedieron en el Verbo de Dios, en el que han sido hechas todas las cosas. Añaden [888C] también un razonamiento: si el lugar y el tiempo han existido antes del mundo, evidentemente son eternos: si son eternos, o son Dios, o son las causas principales de todas las cosas, creadas en la Sabiduría divina; y pensar esto es una gran insensatez. Como dice San Agustín[86], hay dos máximos errores en los hombres: pensar que el lugar se encuentra por encima del cielo y que el tiempo es anterior al mundo. Y con esto se concluye que los tiempos mundanos han nacido y han comenzado juntamente con el mundo, y de ningún modo lo han precedido. Un criterio veraz obliga a enumerar el lugar y el tiempo en el número de estos seres que están contenidos en el mundo; y por esto no sólo todo lo que viene al mundo es generado en ellos, pues nace y se mueve en calidad de lugar y tiempo, sino también todas las cosas que son generadas en ellos, son generadas juntamente con ellos y [888D] brotan de las causas generales que preceden al mundo.

En cuanto a lo que hemos propuesto –si todo lo que se mueve temporalmente es necesario que se mueva también localmente– la tradición de los autores católicos opina sobre ello de modo diferente. En primer término dogmatizan sin discrepancia alguna que sólo Dios se mueve por sí mismo sin lugar ni tiempo, pero no están de acuerdo en algunas teorías sobre el movimiento de la criatura espiritual, libre de la corrupción de toda materia. Pues algunos afirman que la criatura espiritual se mueve sólo en el tiempo, sin el

[86] San Agustín, *De civitate Dei*, XI, 5 (CCSL 48, pp. 325 326; PL 41, 320 321).

lugar; [889A] en cambio, piensan –no incongruentemente– que la criatura corpórea es mutable no sólo temporalmente, sino también localmente. No todos están de acuerdo en esta opinión. El bienaventurado Agustín[87] favorece la opinión de estos, pues dice al hablar de Dios: "Él se mueve a sí mismo sin lugar, ni tiempo; al espíritu creado lo mueve en el tiempo sin lugar; y mueve al cuerpo en el tiempo y en el lugar". En cambio, otros, con el testimonio de Máximo[88] –que sigue al teólogo Gregorio en su obra *De ambiguis*–, afirman sin dudar que el lugar y el tiempo son inseparables, puesto que todo lo temporal es local y, a la inversa, todo lo local es temporal, y de ningún modo se encuentra en la naturaleza de las cosas el que un ser pueda moverse en un tiempo sin lugar, o en un lugar sin tiempo. Ahora bien, no es nuestro cometido dictaminar qué ha de defenderse más convenientemente. Cada uno de los que [889B] tratan estas cosas decida dentro de sí mismo qué alternativa debe seguir más razonablemente. Nosotros volvamos a nuestro objetivo.

A. Con prudencia y con cuidado. Pues no debemos enjuiciar temerariamente las opiniones de los grandes y venerados varones. Ya que si afirmamos que uno ha opinado con más exactitud, parecería que reprobamos a otro. Y esta suele presentarse como causa más importante y siempre dispuesta de litigio.

N. Ninguno –según opino– de los que filosofan pía y católicamente y de los que analizan el valor de la divina Escritura ha afirmado que el lugar y el tiempo han existido antes del tiempo.

A. No voy a contradecir a los que creen y piensan de esta manera. Pues creen muy saludablemente y piensan de modo muy recto. En efecto, ¿qué va a preceder al mundo si no es la eternidad, sobre todo cuando está escrito: [889C] todas las cosas han sido creadas en un abrir y cerrar de ojos? Ahora bien, los lugares y los tiempos se encuentran dentro del número de todas las cosas. También dice la Escritura[89]: "Quien vive para siempre creó simultáneamente todas las cosas"..

*[Si, acabado el mundo, permanecerán los lugares y los tiempos].*

N. Así pues, ¿qué diremos? Si los lugares y los tiempos no han existido antes del mundo, sino que a la creación del mundo sólo le ha precedido la eternidad, ¿acaso es verosímil que del mismo modo creamos que el lugar y el

---

87 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, xx, 39 (CSEL 28, 1, p. 259, 22 25; PL 34, 388).

88 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1418 1452 (CCSG 18, pp. 93 94; PG 91, 1180A 1181A).

89 *Eclesiástico* 18, 1.

tiempo no permanecerán después del mundo? En efecto, si el lugar y el tiempo se cuentan dentro de la totalidad del mundo, ¿por qué razón van a permanecer, una vez disuelto el mundo? Pues el todo, o permanece universalmente, o universalmente perece. Es imposible que en parte permanezca y en parte perezca. Si una parte del todo perece, perece el todo. Eliminada una parte, el todo ya no existe. De modo semejante, si una parte se ha salvado y las demás han perecido, el todo perece. Así pues, el mundo entero, o perecerá entero, o entero [889D] existirá siempre. Ahora bien, perecerá. Así pues, perecerá todo, y ninguna parte suya permanecerá sin destrucción después de la destrucción del todo. El lugar y el tiempo son sus partes. En él y con él perecerán el lugar y el tiempo. No doy el nombre de lugar a la definición de los seres, la cual permanece siempre en el ánimo, sino que significo al espacio por el que se extiende la cantidad de los cuerpos. Pues a lo que los griegos llaman las dos partes del mundo –me refiero al lugar y al tiempo– ὧν ἄνευ –esto es, sin las que las demás partes no pueden existir–, yo afirmaría sin temeridad que tanto tiempo como el vocablo ὧν ἄνευ [890A] prevalezca en ellas, otro tanto tiempo permanecerá aquel todo del que son partes. Y una vez que se produzca el tránsito del todo, simultáneamente se vaciará de contenido el valor de dicho vocablo. En efecto, ¿con qué razón existirá el lugar cuando ya no exista lo que necesita de localización y de circunscripción? Si no hay nada que colocar, no habrá lugar. Evidentemente, pereciendo lo que se coloca, ¿por qué razón existirá el lugar? Sin duda, no hay absolutamente lugar, en cuanto que el lugar no coloca una cosa. Y no de otro modo se ha de opinar del tiempo. En efecto, cuando no haya ningún movimiento al que comprenda y divida la medida del tiempo, ¿cómo va a haber tiempo? Pues el tiempo es una medida cierta y natural de los intervalos o de los movimientos. Así pues, pereciendo lo medido, también necesariamente perecerá la medida. Cuando no se perciba ningún movimiento, ¿en qué se conocerá el tiempo? En efecto, de la misma manera que el movimiento [890B] está contenido en una cosa movida, así también el tiempo está contenido en un movimiento medido. Por consiguiente, de la misma forma que no habrá movimiento cuando ninguna parte del mundo se mueva, así tampoco habrá tiempo cuando no sea medido ningún movimiento. Ningún católico duda de la destrucción del mundo y de su fin. En efecto, no sólo la razón y la necesidad natural prueba que el mundo perecerá, sino que también lo prueba la muy segura autoridad de los textos divinos. Sobre todo cuando los filósofos del mundo no se han atrevido a enseñar y a conceder que este mundo ha comenzado por un principio temporal mediante la generación, sobre todo para no estar obligados a confesar que el fin del tiempo se tendrá con su ocaso. Pues si concedieran que el mundo comenzaba en un principio temporal, tampoco podrían negar que se terminaría con el final del tiempo. Por lo que algunos sabios intentaron probar que todo el mundo –esto es, la materia [890C] y la

forma– era coeterno a Dios en cuanto a la sola materia informe, atribuyendo a Dios la sola forma y la formación del mundo; en cambio, su materia subsistía por sí misma eterna y coeterna a Dios, aunque había necesitado del Dios formador y ella no había podido formarse a sí misma.

Pero la doctrina correcta y eclesiástica cree firmísimamente y reconoce muy claramente que un solo y omnipotente Dios, Principio y Causa de todas las cosas que son y que no son, dio la materia y la forma al mundo cuando quiso, y le pondrá fin en el momento que lo ha establecido; Él fue quien hizo todas las cosas en las causas eternas, antes de que llegara a ser en los momentos temporales; Él, que es el fin de todo, puesto que a Él volverán todas las cosas que de Él han salido y en Él se mueven. El propio Señor [890D] – como hemos dicho poco antes– afirmó del tránsito del mundo[90]: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán". Y para que nadie piense que el tránsito del mundo en las palabras citadas puede entenderse de lugar a lugar, de tiempo a tiempo, de forma visible a forma visible, de cualidad a cualidad, o de cantidad a cantidad, oiga al Profeta que dice al Creador del mundo: "Los cielos son las obras de tus manos; ellos perecerán, tú, sin embargo, permaneces". El Profeta ha dicho claramente *peribunt*, para que se interprete [891A] bien el "pasarán". Ahora bien, si los cielos pasarán, ¿qué se ha de pensar de estos seres que están contenidos dentro de su ámbito? Si va a perecer la parte más excelente del mundo, ¿acaso se ha de pensar que las partes inferiores permanecerán? Y si perece lo que contiene y rodea, ¿acaso se salvará lo que es contenido o rodeado? No es verosímil que lo mejor es perecer y lo peor es ser salvado, principalmente porque el Profeta no ha dicho: las obras de tus manos son el cielo, él perecerá; sino que ha dicho[91]: "Las obras de tus manos son los cielos, ellos perecerán". En este texto se da a entender que no sólo perecerá aquel cielo estrellado que circunscribe y rodea la totalidad de la creación sensible, sino también el cielo etéreo en el que realizan sus órbitas los siete planetas, y el cielo aéreo que está limitado al espacio que hay entre la luna y la tierra [891B]. El aire repleto y próximo a la tierra es denominado a veces con el nombre de cielo, como cuando en el *Génesis* se hace que las aves realicen su vuelo bajo el firmamento del cielo; otras veces, es denominado con el nombre de tierra, como en el Salmo[92]: "Alabadle desde la tierra los dragones". Así pues, si van a perecer todos los intervalos o espacios del mundo y los sutilísimos cuerpos, ¿acaso piensas que van a permanecer las aguas y las tierras, cuando su naturaleza es más pasible y más propensa a la corrupción que lo sea la

---

90 *San Marcos*, 13, 31.

91 *Salmos,* 101, 26 27. *Carta a los Hebreos,* 1, 10 11.

92 *Salmos,* 148, 7.

naturaleza del fuego y del aire? También Juan el Teólogo, en el *Apocalipsis*, al profetizar la consumación del mundo dijo[93]: "El primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar no existía ya". Así mismo Salomón dice[94]: "Todo lo que fue, eso mismo es lo que será; no se hace nada nuevo bajo el sol". Como si abiertamente dijera: Dios solo y las causas de todas las cosas en Él han existido antes del mundo, [891C] y Él y las causas de todas las cosas existirán en Él; pero este mundo que se encuentra bajo el sol y toma su origen de las causas eternas y ha de retornar a las mismas causas, no será lo que ahora es. En efecto, todo lo que comienza a ser, porque no era y deja de ser lo que es, ahora tampoco es. Observa las clarísimas opiniones de la Escritura divina sobre la destrucción del mundo. El Señor, abarcando de modo general los extremos del mundo, dice[95]: "El cielo y la tierra pasarán". El Profeta[96] abarca los espacios interiores del éter y del aire: "Las obras de tus manos son los cielos, éstos perecerán". Y el evangelista San Juan dice[97]: "Y el mar no existía ya". A partir de estos textos se nos instruye que no permanecerá ninguna parte del mundo que no haya de perecer.

A. ¿Qué diremos pues? ¿Acaso el mismo Salomón no dice[98]: "Pasa una generación, [891D] viene otra, pero la tierra permanece para siempre"? Si pasa, ¿cómo es que está y estará para siempre?

N. En estas palabras de Salomón no incluimos la parte del mundo intermedia e ínfima –dado que por debajo de ella no hay nada en la que el género humano posee aún lo mortal y corruptible, sometido al proceso de generación y corrupción, sino que comprendemos aquella tierra en la que dice el profeta David[99]: "Tú has fundado la tierra sobre sus bases para que nunca después vacilara", [892A] esto es, la base inmutable de todas las naturalezas en sus causas esenciales y sustanciales, de las que la Sabiduría del Padre es su fundamento inamovible, la cual no vacilará ya nunca. Suele, pues, significar la sagrada Escritura con el nombre de tierra la base o estabilidad inmutable de las naturalezas, y sobre todo la solidez de la naturaleza humana. De ahí que el Apóstol diga[100]: "Mortificad vuestros miembros que se encuentran sobre la tierra", como si dijera: mortificad vuestros vicios que dominan la solidez de vuestra naturaleza, con el fin de que, una vez erradi-

---

93 *Apocalipsis*, 21, 1.

94 *Eclesiastés*, 1, 9 10.

95 *San Mateo,* 24, 35. *San Marcos*, 13, 31.

96 *Salmos,* 101, 26 27. *Carta a los Hebreos,* 1, 10 11.

97 *Apocalipsis*, 21, 1.

98 *Eclesiastés*, 1, 4.

99 *Salmos,* 103, 5.

100 *Carta a los Colosenses,* 3, 5.

cados, crezcan en vosotros las semillas de las virtudes. En la tierra de promisión a la que volverá el pueblo fiel liberado de Egipto –esto es, del trabajo o de las tinieblas, pues el nombre de Egipto se interpreta[101] de los dos modos–, introducido mediante el mar del bautismo y ejercitado [892B] en el desierto de la vida presente. Es la tierra que poseerán los hijos del Israel espiritual, cuando contemplarán a Dios cara a cara. La misma que fue mostrada figuradamente[102] al patriarca Abraham y le fue dada para poseerla eternamente. Pero si no te son suficientes las opiniones expuestas de las Escrituras divinas sobre la destrucción de esta masa terrena en la que ahora vivimos y somos procreados a semejanza de los animales, se pueden añadir otros textos de la misma Escritura. El cabeza de los Apóstoles, Pedro[103], en su segunda Epístola dice: "Los cielos y la tierra que ahora existen y que han sido puestos con la misma palabra, están reservados al fuego el día del juicio y de la perdición de los hombres impíos". Juan dice en su Apocalipsis[104]: "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva. El primer cielo y la primera tierra desaparecerán, y el mar no existe ya". [892C] Nosotros –tal y como yo veo–, no muy alejados de la Verdad y siguiendo al beato Gregorio Nacianceno, el Teólogo, interpretamos que el cielo nuevo y la nueva tierra, o como dice Pedro[105]: "los cielos nuevos y la tierra nueva", se refieren al restablecimiento de la naturaleza humana a su estado prístino, y de su retorno a la antigua dignidad.

A. Se ha disertado con suficiencia de la destrucción del mundo, incluso también de su retorno a las causas eternas de las que ha brotado. Pero, personalmente, quisiera oír con más claridad el fin en el que terminará.

N. Estoy admirado de por qué preguntas esto, cuando tú, sin titubear, has definido el fin del mundo, que no es otro que sus causas eternas subsistentes eterna e inmutablemente en el Verbo de Dios; y en los textos anteriores se determinó que en todas las cosas que se encuentran en movimiento o en reposo, o, por decirlo de alguna manera, [892D] en reposo móvil, o en movimiento estable, no es una cosa el principio y otra distinta el fin, sino que el principio y el fin se identifican. Por consiguiente, si los principios del mundo son las causas de las que se ha originado, ¿acaso su fin no son las mismas causas a las que volverá? El mundo, pues, no se reducirá a la nada, sino que será salvado y reposará perpetuamente en sus causas, una vez terminado su movimiento. Ahora bien, si el Verbo del Padre en el que están y en el que han sido hechas todas las cosas, es la causa de todas las causas sensibles e

---

101 San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, Ps. 77, 28, 5 6 (PL 36, 1001).

102 *Génesis,* 12, 6 7.

103 *II San Pedro*, 3, 7.

104 *Apocalipsis*, 21, 1.

105 *II San Pedro*, 3, 13.

inteligibles, ¿acaso [893A] el fin del mundo no es la propia causa de las causas en la que el mundo terminará de ser, cuando todas las cosas que se encuentran en movimiento pondrán fin al movimiento, fin que desean –esto es, en el Verbo de Dios– y más allá del cual no habrá ningún otro deseo de criatura alguna? En efecto, no tiene otro fin más allá al que tender o buscar. Sin duda, el Verbo de Dios es el fin universal de toda la creación. Así pues, el principio y el fin del mundo subsisten en el Verbo de Dios, y para decirlo más claramente, son el mismo Verbo, el cual es múltiple, fin sin final y principio ἄναρχον sin principio, esto es, sin principio, excepto el Padre. De aquí también podemos colegir brevemente lo que, con muchos razonamientos, intentamos aclarar y definir de este modo: Todas las cosas provienen de Él y desembocan en Él, pues Él es el principio y el fin, conclusión a la que también llega el Apóstol al decir[106]: "Puesto que todas las cosas existen a partir de Él, por Él, en [893B] Él y para Él".

*[De la división de todas las naturalezas en cinco partes y de su unificación]*

Y esto también confirma muy claramente la división de todas las naturalezas que ha sido hecha en cinco partes[107], que nos ha sido transmitida por la autoridad apostólica, como escribe Máximo en el capítulo XXXVII *De ambiguis*, y el retorno de nuevo y la unificación de las naturalezas mediante las mismas divisiones y retornos de toda la creación a la unidad, y finalmente a Dios. La primera división de las naturalezas es la que separa la naturaleza creada de la no creada –que es Dios–. La segunda divide la naturaleza creada en sensible e inteligible. La tercera distingue la sensible en cielo y tierra. La cuarta separa el Paraíso y el orbe de las tierras. La quinta y última división de todas es la división del hombre en macho y hembra. En el cual –esto es, en el hombre– ha sido hecha toda la creación visible e invisible. [893C] Y por esto el hombre es llamado fábrica de todas las cosas, porque en él se encuentran todas las cosas que existen después de Dios. También suele llamarse al hombre centro de la naturaleza. Evidentemente, él comprende en sí mismo los extremos totalmente opuestos entre sí –los espirituales y los corpóreos– y los aúna, al estar constituido de cuerpo y alma. Y por esto la Historia divina lo introdujo al final de la construcción de todas las cosas, para significar que en él está contenida la totalidad de las cosas creadas.

Además, el ascenso y la unificación de las divisiones expuestas comienzan en la unificación de la división del hombre en el sexo. Pues en la resurrección el sexo será eliminado y la naturaleza humana será unificada. Después, el orbe de las tierras se unirá al Paraíso, y solamente habrá Paraíso.

---

106 *Carta a los Romanos,* 11, 36.

107 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVII, 1-150 (CCSG 18, pp. 179 185; PG 91, 1304D 1312B).

Vendrá a continuación la unión del cielo y de la tierra [893D] y sólo habrá cielo. Obsérvese cómo la mutación se produce siempre desde los grados inferiores hacia los superiores. El sexo se mueve hacia el hombre, puesto que el sexo es inferior al hombre; el orbe de las tierras, que es inferior, se cambia en Paraíso; las cosas terrenas, al ser inferiores, se transformarán en cuerpos celestes. Después se sigue la unificación de toda la creación sensible y se produce su cambio en inteligible. Finalmente la creación universal se unirá a su Creador y será una sola cosa en Él y con Él. Este [894A] es el fin de todas las cosas visibles e invisibles, puesto que todas las cosas visibles pasarán a inteligibles y las inteligibles pasarán a Dios por una admirable e inefable unificación, pero no –como con frecuencia hemos dicho– por una confusión o destrucción de las esencias y de las sustancias.

*[Sobre la resurrección de Cristo sin sexo]*

Y nuestro Señor y Salvador Jesucristo, al resucitar de entre los muertos, llevó a cabo a la perfección todo esto y mostró previamente el ejemplo de todas las cosas que sucederían. Sin duda, al resucitar no tuvo ningún sexo. Pues aunque se apareció a sus discípulos después de la resurrección en el mismo sexo –masculino– en el que nació de la Virgen y convivió entre los hombres hasta el momento de su pasión, para consolidar su fe –pues no lo reconocerían de otro modo si no se les manifestara en el modo de ser conocido por ellos– a ningún fiel le está permitido [894B] creer ni pensar en modo alguno que Él, una vez resucitado, se mantiene dentro de un sexo. En Cristo Jesús "ni hay varón ni hembra"[108], sino solamente el hombre verdadero y total –quiero decir, cuerpo, alma y entendimiento– sin sexo alguno o forma alguna comprensible, puesto que esas tres cosas en Él son una sola cosa y hechas Dios, sin mutación o confusión de las propiedades. Pues es todo Dios y también todo Hombre, es una única sustancia, o por decirlo de un modo más usual[109], una única persona carente de movimiento local y temporal, en tanto que siendo Dios y hombre se mantiene por encima de todos los lugares y tiempos, sin forma alguna, siendo la forma de todas las cosas y el modo de ser de la sustancia paterna[110], sin semejanza alguna, cuando todas las cosas desean ser semejantes a Él. Evidentemente, la humanidad de Cristo, hecha una sola cosa con la Divinidad, no está contenida en algún lugar, no se mueve en ningún tiempo, [894C] no está circunscrita a ninguna forma o sexo, puesto que está elevada por encima de todas las cosas, y no sólo sobre todas estas cosas, sino también sobre todas[111] las Virtudes,

---

108 *Carta a los Gálatas*, 3, 28.

109 San Agustín, *De Trinitate*, V, viii ix, 10 (CCSL 50, pp. 216 217; PL 42, 917 918).

110 *Carta a los Hebreos,* 1, 3, según la versión que usaba san Ambrosio.

111 *Carta a los Romanos,* 8, 34. *Carta a los Hebreos,* 1, 3.

Potestades y los demás Órdenes espirituales, ya que está sentada a la derecha del Padre. Ninguna criatura puede obtener ese asiento.

Por consiguiente, no sin razón, deben ser refutados quienes intentan establecer al cuerpo del Señor, después de la resurrección, en alguna parte del mundo, y que se mueve local y temporalmente, y que se mantiene dentro del mundo en el sexo en el que apareció en el mundo. En efecto, ¿cómo puede encontrarse entre todas estas propiedades un cuerpo que ha sido exaltado sobre todas ellas en su unión a la Divinidad? Después, hay que pensar que Él, al resucitar de entre los muertos, volvió al Paraíso. Pues no se debe creer que haya habido un espacio de tiempo entre su retorno de entre los muertos [894D] y su entrada en el Paraíso, ni se ha de pensar que el Paraíso al que entró al resucitar es local, o que está contenido en alguna parte de este mundo sensible. Y no se ha de creer que estaba fuera del Paraíso cuando se manifestaba a sus discípulos, sino que simultáneamente se encontraba en el Paraíso y se mostraba[112] a sus discípulos. Ni que, cuando [895A] desaparecía de sus ojos, se apartaba localmente de ellos, sino que se ocultaba en la sustancialidad de su cuerpo espiritual, invisible a los ojos aún carnales de los Apóstoles. Aquí se da a entender que el Paraíso en el que ingresó al resucitar no es una cosa distinta de la integridad de la naturaleza humana, que había restablecido en sí mismo, y en la que el primer hombre permanecería glorioso si no hubiera pecado. Es el Paraíso que se promete a los santos, en el que ya han ingresado en cuanto a su alma, pero del que están fuera por lo que respecta al cuerpo. Unificó, pues, en Él el orbe de las tierras con el Paraíso. Todo lo que había recibido del orbe de las tierras –esto es, la carne material con sus accidentes sin el pecado, y el modo de ser viril– [895B] lo cambió en sí mismo en naturaleza espiritual. Y después Él no solamente exaltó y redujo la humanidad que había recibido y había renovado en sí mismo a la dignidad de la naturaleza angélica –la que se significó con su ascensión cuando, viéndolo los discípulos, se elevó en el aire[113], arrebatándolo una nube de las miradas de sus discípulos, la cual indicaba su glorificación y su espiritualidad, pues antes de padecer, dijo[114]: "Padre, glorifica a tu Hijo"–, sino que también se sublimó por encima de todos los ángeles, por encima de las Virtudes celestes, y por decirlo brevemente, por encima de todas las cosas que son y que no son. Y lo que terminó y perfeccionó individualmente en sí mismo, lo perfeccionó universalmente en toda la naturaleza humana en el

---

[112] [En efecto, Aquel ya estaba en el Paraíso, puesto que en Él mismo la naturaleza humana había sido restaurada; sin embargo aquellos a los que se manifestaba todavía no estaban en el Paraíso –esto es, en ellos no se había restaurado la naturaleza ].

[113] *Hechos de los Apóstoles*, 1, 9.

[114] *San Juan,* 17, 1.

momento de la resurrección, esto es, no sólo convertirá en espíritu todas las cosas que [895C] había arrastrado de este mundo material después del pecado, sino que también las llevará a la igualdad de la gloria celeste que poseen los ángeles.

Y no hay que admirarse que sobre estos mismos temas han sido tratadas muchas cuestiones en los otros libros de esta disputación nuestra y que ahora, de nuevo, se vuelven a recapitular, puesto que así lo exige el orden y la necesidad de hallar estas cuestiones que indagamos, de modo que repitamos muchas veces las mismas opiniones y argumentos, e insistamos una y otra vez en ellos y, como una ἀνακεφαλαίωσει, los volvamos a traer a la memoria. Digo esto porque en los libros anteriores, al presentar las opiniones del beato Máximo, hemos disfrutado ya muchas cosas sobre el retorno de la naturaleza. Así pues, el mismo Máximo diserta sobre la unificación de las criaturas no sólo en *Ambiguis*, sino también en *Scoliis*, [895D] en el capítulo XLVIII, en el que expuso la teoría de las torres que Ozías edificó en Jerusalén[115]: "Las palabras de la Escritura han dicho, tal vez, que los ángulos son las uniones de las criaturas separadas, hechas diferentes por Cristo. Unificó al hombre místicamente en el espíritu, eliminando la diferencia según varón y hembra y constituyendo la noción libre de la naturaleza con las propiedades que se encuentran en ambos por las pasiones. Unificó también la tierra, eliminando la separación que hay según lo sensible de Paraíso y orbe de las tierras. Unificó también [896A] el cielo y la tierra mostrando una sola naturaleza de las realidades visibles en sí misma. Unificó las realidades sensibles e inteligibles y mostró una sola naturaleza existente de las cosas que fueron creadas. Unificó la naturaleza creada a la no creada por una razón y manera sobrenatural".

A. Y, ¿qué diremos? ¿Por qué razón o semejanza se ha de creer que el Señor ha resucitado sin ninguna forma sensible y circunscrita, y sobre todo sin aquella que recibió al nacer de la Virgen? Y dado que Él era y es el paradigma de la resurrección universal futura, y dado que Él resucitó sin sexo alguno, necesariamente se sigue que todos los hombres carecerán universalmente de sexo en la resurrección y después de la resurrección.

N. Preguntar esto es superfluo, puesto que en los libros anteriores, [896B] muchas veces, no sólo se ha convencido con argumentos, sino que también, por las opiniones del beato Gregorio y de su intérprete Máximo, se ha llegado a la conclusión de que en la vida futura, después de la resurrección, la naturaleza de los hombres carecerá totalmente de sexo –esto es, carecerá de forma viril y de forma femenina–, puesto que ha de volver a la misma forma

[115] Máximo el Confesor, *Quaestiones ad Thalasium*, XLVIII, 65 78 en griego y 51 62 en latín (CCSG 7, pp. 332 335; PG 90, 436AB).

que fue hecha a imagen de Dios. Ahora bien, la imagen de Dios no es ni masculina ni femenina. Esta división de la naturaleza se hizo después y a causa del pecado.

A. Así pues, en la vida futura no habrá ni varón ni hembra, si es que la sola simplicidad de la naturaleza absorbe en sí misma el doble sexo que hay ahora.

N. ¿Por qué dudas de esto, cuando la Verdad dice sobre los hombres en la resurrección universal[116]: "Ni se casarán, ni se ofrecerán para casarse, sino que serán como los ángeles en el cielo"? ¿Acaso no creemos que los ángeles constan de entendimiento y cuerpo espiritual? [896C] Pero no dudamos de que ellos carecen de toda forma circunscrita. Pues lo que la Historia divina nos cuenta que ellos han aparecido con frecuencia en imagen humana, no nos obliga a pensar que se mantienen naturalmente en esa imagen. Eso, pues, sucedió por las circunstancias, puesto que de otro modo, o era imposible, o no era fácil aparecerse a los hombres y hablar con ellos. Por consiguiente, si los ángeles carecen de toda forma circunscrita, ¿qué extraño es que los hombres, al hacerse iguales a los ángeles, carezcan de sexo y de la circunscripción de las formas? Pues ni esto parece increíble, ni serían iguales a ellos de otro modo.

Unos cuerpos, pues, son líquidos y espirituales, carentes de formas definidas. Pero no veo que lo que es líquido y espiritual y de una sustancia purísima pueda ser contenido en cantidades corpóreas [896D] y en contornos, o por alguna masa circunscrita, puesto que mi recto criterio no me permite hacer esas apreciaciones. Sin duda, los cuatro elementos simples del mundo no están limitados por la forma. En efecto, están en todas las partes del mundo del que ninguna de sus partes carece del concurso de aquellos. Ahora bien, lo que se encuentra en todas las partes del mundo, ¿cómo puede estar circunscrito por ninguna forma? Así pues, son cuerpos carentes de formas sensibles. ¿Qué decir de los rayos de los ojos? ¿Acaso no son corpóreos, carentes de forma? Ahora bien, si dices que los ángeles tienen formas inteligibles, [897A] lo concedo completamente. Es por lo que no niego que también los hombres en la resurrección tendrán, de modo semejante, formas inteligibles, más aún, lo afirmo. Pero confieso que desconozco totalmente qué formas y cuáles existen en los ángeles y qué formas y cuáles habrán de existir en los hombres, hasta que –como dice Agustín[117]– pase "mi cuerpo al afecto de mi voluntad". Sin embargo, conozco muchos y grandes sabios que piensan de una forma completamente distinta acerca de los cuerpos humanos después de la resurrección, cuyas opiniones no nos molestará pre-

---

116 *San Mateo,* 22, 30.

117 San Agustín, *De Trinitate*, III, i, 5 (CCSL 50, p. 131, 29; PL 42, 871).

sentarlas en el transcurso de este libro, para que no parezca que las despreciamos o que no las hemos leído.

A. El orden lógico de la disertación exige que expongas qué ha opinado sobre este tema cada uno de los sabios eclesiásticos que has leído –pues opino que no has leído a todos, cosa imposible para uno solo– [897B] para ponerlo al arbitrio del lector para que siga a quien quiera. Y ahora te pregunto por qué razón se habla de *perecer* cuando se dice que se tornará a las causas primordiales, cuando más bien se debería hablar de vivir y permanecer, que de morir y realizar el tránsito.

N. A este interrogante te respondo con brevedad y fácilmente, reflexionando sobre el sentido del beato Dionisio Areopagita[118], que explica la opinión profética: "Es cosa preciosa a los ojos de Dios la muerte de sus santos"[119]. Evidentemente, afirmó que el Profeta en este versículo no hablaba de otra muerte de los santos distinta al tránsito a Dios, superando, aún establecidos en este cuerpo, todo lo visible e invisible con la excelsitud de la contemplación. ¿Acaso Pedro, cabeza de los Apóstoles, no había muerto [897C] para toda criatura e hizo el tránsito a Dios, cuando al Señor que le preguntaba que quién era Él, le respondió[120]: "Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo"? ¿Acaso, de modo semejante, el evangelista Juan no estaba muerto para todas las cosas que habían sido hechas, transcendiéndolas todas en la profundidad de su especulación y exclamando[121]: "En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y Dios era el Verbo", y toda la especulación del admirable e inefable Teólogo? Escucha al Apóstol[122], aún retenido en un cuerpo mortal, pero muerto para sí y crucificado cuando dice: "El mundo está crucificado para mí y yo para el mundo". Así pues, esta es la muerte de los santos que realizan el tránsito hacia Dios en virtud de la contemplación y que transcienden todas las cosas que hay y se transcienden a sí mismos, deificados por la profundidad de la gracia divina. Así pues, quienes están llenos de virtud [897D] y de ciencia, establecidos aún en esta vida, de este modo es con el que mueren por el espíritu solo, pero todo el mundo perecerá cuando sea el final. Pues ha de volver a él Quien, debido a su superesencialidad, nada se dice de su naturaleza, no para que sea deificado o para que se haga una sola cosa con Dios –como acaece con las Virtudes celestes y con los entendimientos humanos, iluminados, purificados, perfectos–, sino para que cada

---

118 Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, III, 8 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 88, 22; p. 89, 10; PG 3, 437BC; PL 122, 1085C 1086A).

119 *Salmos,* 115, 15.

120 *San Mateo,* 16, 16.

121 *San Juan,* 1, 1.

122 *Carta a los Gálatas*, 6, 14.

una de estas partes de las que está constituido vuelva a sus causas –como hemos dicho a menudo–. Ningún fiel duda que las causas de todo están puestas en Dios. [898A] Así pues, ¿por qué se dudará que vuelve a Dios todo lo que se reconduce a su causa?

Y para que no pienses que llamo a Dios "nada" sin razón y sin apoyarme en ninguna autoridad, escucha lo que dice el beato Dionisio Areopagita[123] en el capítulo primero *De divinis nominibus*: "Hemos dicho, al exponer los caracteres teológicos que es Uno, Desconocido, Superesencial, óptimo por sí mismo, que sin duda alguna –me refiero a la Unidad Trina, ὁμοθέον y ὁμάγαθον– ni es posible expresarlo, ni conocerlo. Pero también las unidades angélicas de las Virtudes santas, que conviene llamarlas especulativas y receptivas de una bondad superdesconocida y superesplendorosa, son también arcanas e incógnitas y subsisten por encima del conocimiento de los ángeles, por ellas solas, [898B] dignas de sus propios ángeles. Los entendimientos humanos, deiformes por la imitación angélica, en cuanto que les está permitido, unidos a éstas –puesto que reposan según toda operación intelectual y se produce la unidad de los entendimientos deificados en la suprema luz– alaban esta luz insuperable con la supresión de todas las cosas que existen, iluminados verdadera y sobrenaturalmente por la unidad beatísima con ella, puesto que esta luz es propia de todas las cosas que son causalmente, pero ella que es nada, es exaltada superesencialmente por todas las cosas que son". Observa cómo el citado teólogo manifiesta con el nombre de nada la luz suprema, esto es, Dios, que ilumina a toda criatura intelectual y racional. Y añade la razón por la que la llama nada, porque [898C] es exaltada superesencialmente por encima de todas las cosas que son. Así pues, es común de todas las cosas que han sido hechas tornar a las causas que subsisten en Dios a través de una cierta muerte; y es propio de la sustancia intelectual y racional llegar a ser una sola cosa con Dios por la virtud de la contemplación y el hacerse Dios por la gracia.

A. Veo claramente que para el mundo su perecer no es una cosa distinta de volver a sus causas y cambiarse a una realidad mejor. Ahora bien, puesto que una parte muy importante del mundo sensible es el cuerpo humano, no por la masa sino por la dignidad del alma racional por la que el cuerpo está informado, vivificado, gobernado y contenido, si no me equivoco el orden de los temas exige tratar del retorno del propio cuerpo, como también lo exige el encadenamiento de los hechos o la sucesión de la disertación.

N. En esto no te equivocas. Así pues, hay que emprender el camino inmediatamente.

---

[123] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 5 (ed. B. Suchla, p. 116, 7; p. 117, 4; PG, 3, 593BC; PL 122, 1116BC).

A. Comienza, pues. [898D]

N. Toda la Iglesia confiesa comúnmente que el segundo retorno del cuerpo humano –pues el primero es su disolución en los elementos– es su resurrección.

A. La declaración común de todos los que creen adecuada y rectamente es que el retorno de los cuerpos no es distinto de su resurrección y la nueva llamada de los cuatro elementos en los que los cuerpos se disuelven. Se ha de averiguar si la resurrección de los cuerpos se produce según la gracia o según la naturaleza, [899A] o con el concurso de ambas. Pues apenas he encontrado a algunos que traten el tema.

*[Si la resurrección será según la naturaleza, o la gracia, o según ambas]*

N. No recuerdo haberlo leído en los códices latinos. No digo que, tal vez, no haya sido tratada esta cuestión por alguno todavía ignorado por nosotros –pues no hay que pensar que los autores de lenguas romances han pasado por alto, sin tratarla, esta importante cuestión, o si la conocieron no la trataron– sino que no ha caído en nuestras manos, si es que se ha elaborado alguna respuesta sobre esta cuestión. Por lo que, cuando yo meditaba durante largo tiempo sobre este tema según mis propias fuerzas, ningún otro pensamiento me venía a la cabeza sino que la resurrección universal de los muertos buenos y malos únicamente se produciría por la sola gracia del Redentor del mundo, no obligando ninguna capacidad natural, hasta tal punto que si el Dios Verbo no hubiera llegado a hacerse carne y [899B] no hubiera vivido entre los hombres y asumido la entera naturaleza humana en la que padeció y resucitó, no habría resurrección alguna de los muertos. Y para llegar a esta conclusión, me veía arrastrado por el hecho de que Él personalmente dijo[124]: "Yo soy la resurrección y la vida", como si el género humano, sin ninguna excepción, mediante su sola encarnación hubiera recibido este don general: la resurrección de los muertos, esto es, el restablecimiento y la integración de toda la naturaleza del hombre, constituida por el cuerpo y el alma. Pero si el Verbo de Dios no hubiera recibido la naturaleza humana y no hubiera resucitado en ella de entre los muertos, nadie en absoluto tendría la gracia de la resurrección, sino que como los cadáveres de los demás animales, los cuerpos humanos permanecerían perpetuamente convertidos en polvo terrenal. También pensaba esto al leer [899C] al Apóstol cuando decía[125] que Dios Verbo era las primicias de los muertos. Esta era mi opinión sobre la resurrección de los muertos. Ahora bien, después de haber leído el sermón sobre la fe, el *Anchuratum*, de Epifanio, obispo de Constancia en Chipre, y la disertación *De imagine* del gran Gregorio, el Teólogo, cambié mi opinión,

---

[124] *San Juan,* 11, 25.

[125] *I Carta a los Corintios,* 15, 20.

de modo que estando de acuerdo con el testimonio de autoridad de estos autores y estimando de poca importancia mi opinión, he llegado a conceder que la resurrección de los muertos se producirá por una capacidad natural. Por ello no he considerado inadecuado insertar sus palabras en esta discusión actual nuestra.

*[Ejemplos naturales de la resurrección]*

Así pues, el citado Epifanio[126], al disertar sobre la resurrección, intentando convencer a los griegos que la negaban totalmente, se expresa en estos términos: "Sin duda, los griegos niegan de plano la resurrección, porque desconocen a Dios y sus preceptos. Sin embargo, resucitarán, [899D] aunque ellos no lo quieran. En efecto, la propia creación los rebate claramente, manifestando día a día una forma de resurrección. Así pues, muere el día y se nos enseña una manera de morir. Una vez desaparecida la noche, surge el día, inspirándonos e insinuándonos una señal de la resurrección. Se recolectan los frutos y las cosas presentes se marchitan, definiendo con ello la imagen de nuestra transformación. Se siembra la tierra y produce, puesto que las semillas depositadas en ella resurgirán después con la mies –esto es, con la recolección de los frutos–. Muerta la langosta y sepultada, lo que de ella se echó en tierra es recibido [900A] en ella y después de un tiempo la tierra devuelve todo lo que le había sido encomendado. Se siembran las semillas de los vástagos y primeramente mueren. Si no mueren, no son vivificados. Dios puso en nosotros señales de la resurrección de modo constante en las uñas, ofreciéndonos un testimonio sobre nuestra esperanza. Y de la misma forma manifiesta también así nuestra resurrección mediante el halo de la cabeza y mediante nuestros cabellos. Y esto es evidente en nosotros después de que el cuerpo muere, esto es, los cabellos cortados, al igual que las uñas, crecen a diario de nuevo, significando con ello la esperanza de la resurrección. Y no es imaginario el manifestar los ejemplos de la naturaleza a causa de los incrédulos. Las palomas torcaces, que vuelan con una velocidad no regular, mueren semestralmente, y a los cuarenta días inmediatamente comienzan de nuevo a vivir. Los κάνθαροι –esto es, escarabajos–, presintiendo su muerte futura, se esconden en una bola de estiércol, [900B] sepultando y soterrando la propia bola en la tierra y así, entre su propio humor, son hallados como que vuelven a vivir de sus restos. Me parece superfluo hablar del ave fénix arábiga; pues ella ya ha llegado a oídos de muchos fieles e infieles. La causa de esto es la siguiente: llegando a su quinientos cumpleaños, sabe de antemano que el momento de su muerte está cerca. En efecto, construye una sepultura con plantas aromáticas, y, transportándola, llega a la ciudad de los egipcios llamada ἡλιούπολις –esto es, ciudad del sol– y al golpear mucho

[126] Epifanio, *Ancoratus*, 83-84 (GCS 25, p. 103, 9; p. 105, 3; PG 43, 172C-173C)

con sus patas los flancos, produciendo fuego de su cuerpo, enciende la materia que está sujetada en el lugar del sepulcro, y así se quema a sí misma y todas sus carnes junto con sus huesos. Pero, por designio divino, se envía una nube, llueve y extingue [900C] la llama que consumía el cuerpo del ave fénix. Sin duda, estando muerta ya el ave y después de arder completamente, pero extinguida la llama, quedan los restos de su carne consumidos y sin pasar un día entero generan un gusano. Este gusano echa plumas y se hace nuevo; al tercer día se da solidez y robustecida se manifiesta a sí misma a quienes buscan su lugar y a los que están al servicio en aquel lugar. De nuevo vuelve a tornar a su patria de donde vino y ella, que había sido quemada, vuelve a rejuvenecer".

*[Que el movimiento vital no abandona las sustancias de los cuerpos y que la resurrección universal de todos los seres se dará en el hombre juntamente con el mundo]*

Has oído a Epifanio: Por consiguiente, si una fuerza natural actúa para restablecer las cosas y las partes del cuerpo humano y para resucitar a los animales irracionales –como prueban los ejemplos del autor citado–, ¿qué hay de extraño si la potencia vital y natural que nunca abandona la sustancia de los cuerpos humanos tiene una eficacia tan grande [900D] que, mediante su propia acción, los cuerpos son reintegrados a la situación primitiva de la naturaleza humana entera? En efecto, los diversos y especiales cuerpos de los demás animales y de todos los seres sensibles –puesto que también en ellos el movimiento vital, cuando están contenidos en sus formas, tiene vigencia y mueve, y cuando son liberados de sus formas, está en reposo pero no abandona la sustancia de ningún modo– pasarán en general con el mundo, con este mismo modo de pasar del que antes hemos explicado varias cosas. Y dado que todas las realidades sensibles e inteligibles han sido creadas conjuntamente en la plenitud de la naturaleza humana, ¿acaso es incompatible con la razón, [901A] si decimos que bajo una especie general de resurrección el mundo va a tener su resurrección con todas sus partes en el momento en el que la propia naturaleza resucite, en la que todo él está contenido? Principalmente, cuando se ve que la naturaleza de todas las realidades sensibles, al ser considerada en sí misma, es una e idéntica, y en este mundo la razón real considera no la magnitud de la masa corpórea, sino la unión de las sustancias incorpóreas, privadas de todo cúmulo y amontonamiento de partes o composición, como uno echa de ver en la mónada y en el centro, no la cualidad o la cantidad de los números o de las líneas, sino la sola potencia que está circunscrita sin masa, sin espacio, sin cantidad ni cualidad alguna. Está, pues, esta potencia toda entera en sí misma a través del todo, sin estar circunscrita por lugar alguno. Además, si en la totalidad de las realidades sensibles [901B] la naturaleza humana sobresale, y si las realidades superiores atraen hacia sí las cosas inferiores –pues el sentido común no nos permite

pensar que lo superior sea absorbido por lo inferior, pero sí aprueba con sólidos argumentos que las cosas inferiores pasen a las superiores–, ¿acaso no es verosímil que la naturaleza humana piense que todas las cosas han sido creadas dentro de ella, sometidas a ella y a su servicio, y que ella es como el fin y la recapitulación de todas las realidades unidas y unificadas?

Pienso que no debe pasarse por alto la opinión del mismo Epifanio sobre la simplicidad de los cuerpos humanos después de la resurrección. En efecto, al disertar sobre el cuerpo de Cristo después de su resurrección, en el que se da un precedente de ejemplo perfectísimo de toda resurrección humana, dice esto[127]: "Entró, cerradas las puertas. Su cuerpo carnal resucitó espiritual y no distinto de lo que es. Y el adorno que pertenece a su Divinidad lo unió [901C] a la simplicidad del espíritu. En efecto, si allí no había una cierta simplicidad, recibió un cuerpo pesado. Ahora bien, para demostrar que este cuerpo nuestro corruptible se revestirá de incorruptibilidad en verdad –pues si es mortal, se revestirá de inmortalidad– entró, sin duda, cerradas las puertas para mostrar lo que es craso como espiritual; lo mortal, inmortal; lo corruptible, incorruptible[128]. Y para replicar a todos los incrédulos respecto a nuestra salvación –me refiero a la resurrección–, transmutando el cuerpo en espíritu sutil, Él lo adoptó a la resurrección". Observa en qué medida manifiesta sin titubeos la resurrección de los cuerpos espirituales y su retorno a una sutilidad incomprensible, absorbida por el espíritu toda la pesadez y las cualidades de la masa terrena y de todo peso que cae bajo los sentidos corpóreos, y circunscrito a espacios locales, [901D] comprendiendo nítidamente al Apóstol, cuando dice[129]: "Se siembra cuerpo animal y surgirá un cuerpo espiritual".

A. Lo veo y abrazo el testimonio de autoridad de un gran hombre. Evidentemente, sobre la espiritualidad y la no espacialidad universal de todos los cuerpos humanos después de resucitar, cuando la naturaleza humana, que consta de cuerpo y alma, sea igual a los ángeles, yo estoy plenamente convencido por los testimonios de autoridad de los Santos Padres y, después de reflexionar, he visto dentro de mí que nada se presenta como más probable y cercano a la verdad [902A] que los cuerpos, convertidos en una cualidad celeste y abandonando universalmente todo lo terreno, son considerados como incomprensibles a los sentidos mortales y libres de toda circunscripción local. En efecto, si los elementos simples de este mundo corruptible –como hemos dicho frecuentemente– penetran todo lo que está contenido dentro de su ámbito, y la densidad de ningún cuerpo circunscrito es un im-

---

127 *San Juan,* 20, 19. Epifanio, *Ancoratus*, 91 (GCS 25, p. 112, 4 15; PG 43, 184BC).

128 *I Carta a los Corintios,* 15, 53.

129 *I Carta a los Corintios,* 15, 44.

pedimento a que estos elementos se difundan en todas las partes y en todas las cosas, ¿quién de los que analizan con diligencia la naturaleza de esta máquina visible, y quién de los católicos que, con la mirada de su mente investigan su simplicidad y como una cierta incorporeidad suya, no va a afirmar, sin dudarlo, que el aire tenuísimo penetre todas las cosas celestes y terrenas, y además todas las cosas aéreas y los mares, sin obstáculo alguno que lo impida, y por ello, de modo más admirable, [902B] quién no va a afirmar que el aire ígneo, simple, puro, más cercano a la sutilidad espiritual, alejado de todo sentido corpóreo, no sólo llena y rodea todos los espacios del mundo, sino también que arrastra con su excesiva sutileza y por su semejanza a las naturalezas incorpóreas al mismísimo aire tenue, al ser lo más íntimo de todas las cosas? De modo semejante se ha de opinar del agua simple y de la tierra. Pues también ellas se encuentran en todas las partes y en todos los cuerpos de acuerdo con su analogía. ¿Qué hay de particular en la resurrección que los cuerpos que ascienden más allá de toda cualidad sensible, liberados de toda masa y de toda propiedad de estar en un espacio, y, por así decirlo, convertidos totalmente en espíritu y muy semejantes a una vida por encima de todo lo que el sentido corpóreo pueda percibir, se eleven con su sutileza espiritual?

Por primera vez empiezo a pensar ahora que la resurrección de los cuerpos ha de darse por una potencia natural [902C] cooperadora y no por la sola gracia del Verbo encarnado. Y donde antes tenía mis dudas, esto es, si en la operación natural se efectuaría la resurrección –pues, atribuía el restablecimiento del cuerpo humano a la sola gracia del Redentor–, ahora estoy seguro ya, tomando por guía la razón. En efecto, no leemos[130] que Dios haya hecho contra la naturaleza en este mundo ningún milagro, sino que la Historia divina cuenta que todas las teofanías de las potencias se realizan por causas naturales administrativas y eficientes, siendo el motor el mandato de Dios. Y si el milagro de los milagros es la resurrección universal de los muertos, cuyo máximo ejemplo tuvo como precedente a Cristo, hasta tal punto que [902D] se entiende que la razón de todas las demás cosas se ha hecho rectamente en su prefiguración, ¿acaso se debe juzgar que no está de acuerdo con la verdad que nosotros pensemos que la resurrección se llevará a cabo, mediante una potencia efectiva de las causas naturales, sometida a la voluntad de Dios?

N. La resurrección se consumará mediante la naturaleza y la gracia, con la cooperación de ambas.

A. Lo he creído. Pero no veo con suficiente claridad qué es lo que corresponde propiamente a la naturaleza en esta acción de la resurrección.

---

130 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, viii, 2 (CCSL 48, pp. 771-772; PL 41, 720 721).

Ninguno de los que examinan con habilidad los arcanos de la sabiduría ha afirmado que haya diferencia entre ellas. [903A]

*[Sobre la dádiva y el don de la bondad divina]*

N. Por el contrario, la diferencia es grande y digna de una investigación diligente y de un lúcido hallazgo. Sin duda, en esta parte de la teoría –esto es, en la resurrección– debemos ver tres características: En primer lugar, la difusión inagotable e infinita de la bondad divina mediante estas propiedades y en estos seres que han sido creados; después, el caudal general doble de la propia difusión en estas propiedades que se dan y en las que se donan. Así pues, hay que considerar tres características: la bondad, sus dádivas y sus dones. La agudeza de la razón diferencia entre sí a cada una de ellas y las ajusta como propias a cada uno de los seres.

Así pues, la dádiva de la bondad divina es la creación de la universalidad y, de conformidad con las razones generales y especiales de ser, la distribución de todas las criaturas que la bondad superesencial –que es Dios– prodiga a todos de modo universal desde lo más elevado a [903B] lo más bajo, esto es, desde la naturaleza intelectual, que es el compendio de todas las criaturas, hasta la naturaleza corpórea, que posee el lugar ínfimo y último de la totalidad. Así pues, la suma Bondad otorga el ser a toda la naturaleza creada, puesto que la llevó de la no existencia a la existencia. De aquí que el beato Dionisio[131], en el capítulo cuarto *De caelesti hierarchia*, diga: "Lo primero de todas las cosas es decir al mismo tiempo la verdad siguiente: que con su bondad universal la Divinidad superesencial, creando las esencias de los seres que existen, las llevó al ser. En efecto, esto es propio de la causa de todos los seres y de la bondad que se encuentra por encima de todos ellos: llamar a estos seres que existen a su participación con el fin de que se defina con propia analogía a cada una de estas cosas que existen. Así pues, todos los seres que existen participan de la providencia que emana de la Divinidad superesencial y sumamente causal. [903C] En efecto, quizá no existieran las esencias de estas cosas que son, si no las asumieran del principio. Así pues, todas las cosas participan de su ser en su existencia. El superser de la Divinidad es el ser del todo". Hasta aquí, Dionisio.

Y la Divinidad superesencial no sólo da el ser a todos, sino también el ser eternamente. Sin duda alguna, toda esencia y cada una de las sustancias no toma el ser y la subsistencia de otra parte, sino de la Bondad superesencial y supersustancial que verdaderamente es y subsiste por sí misma. Ningún bien sustancial o esencial es por sí mismo, exceptuada la sola Bondad divina, cuya participación da a todas las cosas el ser buenas, y otorga el ser deificados a

---

[131] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, IV, 1 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 20, 9 17; PG 3, 177CD; PL 122, 1046BC).

los solos elegidos. Ninguna esencia ni sustancia ha sido creada por la Bondad divina que no permanezca eternamente. En verdad, las cosas que no pueden perseverar perpetuamente [903D] son los accidentes, sobreañadidos a las sustancias, unidos a ellas y que tornarán a ellas. Así pues, la dádiva de la bondad divina es toda la naturaleza que ha sido llevada a la esencia y es perpetuamente custodiada para que no perezca.

Sin embargo, dado que entre el ser y el ser eternamente [904A] se establece un término medio denominado ser bueno[132], sin este medio los mismos extremos –esto es el ser y el ser eternamente–, ni son verdaderamente, aunque sean, ni se dice que son rectamente. En efecto, el ser y el ser eternamente, si se elimina el ser bueno, ni es ser verdaderamente, ni en verdad es ser eternamente. Pues el ser verdaderamente y el ser eternamente es aquel que subsiste bien y felizmente. Aquel término medio[133] introducido –esto es, el ser bueno– es el don de la bondad divina, habiendo sido añadido el movimiento libre y bueno de la voluntad intelectual y racional de la criatura. El ser bueno se produce mediante estos dos elementos: la libre voluntad y el don divino, que la Santa Escritura llama gracia. Pero este don no se les distribuye a todos por igual. Sin duda alguna, la deificación se dona a la sola naturaleza humana y a la angélica; y no universalmente a todas ellas, sino sólo a aquellos ángeles que, [904B] ardientes en el amor a su Creador, permanecen inmutables en la contemplación de la verdad, y únicamente a aquellos hombres que han sido llamados según tal propósito[134].

Se añade a esto que el don de la gracia ni está contenido dentro de los términos de la naturaleza creada, ni actúa según una facultad natural, sino que produce sus efectos superesencialmente y más allá de todas las explicaciones naturales creadas. Así pues, si la resurrección de los muertos se ha producido mediante la sola gracia divina, la capacidad natural será totalmente abolida, y el movimiento vital que nunca abandona a las sustancias de las cosas, o está en reposo a la fuerza y en potencia, como lo están los números en la mónada, o se encuentra en acto y en acción manifiesta como los números que proceden de la mónada y todas las demás propiedades que, procedentes de las causas ocultas, manifiestan y presentan efectos evidentes. Y por otra parte, si la facultad natural produce la resurrección sin ayuda [904C] de la gracia, ¿cómo es posible creer que el poder del Redentor del género humano tuvo mayor eficacia y prevaleció en la resurrección de los

---

132 Cfr. Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, III, 109 114 (CCSG 18, pp. 24 25; PG 91, 1073BC).

133 Eriúgena, *De praedestinatione*, II, 103 105 (CCCM 50, p. 15; PL 122, 362C).

134 *Carta a los Romanos,* 8, 28.

muertos, cuando Él mismo ha dicho[135]: "Yo soy la resurrección y la vida"? En efecto, no sólo debemos acatar esta afirmación del Señor sobre la resurrección de las almas, resurrección consistente en el paso de la muerte de la injusticia e impiedad, a la vida de la justicia y de la piedad –esto es, a la contemplación de la verdad–, sino también sobre la resurrección de los cuerpos, cuyo principal ejemplo Él lo mostró previamente en su propia carne. Por consiguiente, con sana fe podemos atribuir la facultad de la resurrección tanto a la dádiva de la bondad divina, según una capacidad natural efectiva, como al don de la misma bondad divina según la gracia que sobresale y destaca a cada una de las naturalezas. El Apóstol Santiago separó también estos dos aspectos –me refiero a la dádiva y al don– [904D] al decir[136]: "Toda dádiva óptima y todo don perfecto viene de arriba y desciende del Padre de las luces". Como si dijera abiertamente[137]: toda creación de las naturalezas y todo restablecimiento otorgado, que se conforma según la dádiva y el don, y toda deificación –a la que los griegos llaman θέωσιν perfecta [905A] de quienes son dignos de la bienaventuranza eterna emana de una sola fuente, esto es, procede de arriba, del Padre de las luces. Así pues, debemos tomar la dádiva –como previamente hemos dicho– en relación a la creación sustancial de las criaturas; en cambio el don como la deificación superesencial de los elegidos. En efecto, no de otro modo la divina providencia quiso implantar el orden de la totalidad que Él creó, ni debió hacerlo de otro modo, ni fue posible de otro modo, sino dando primero las esencias y las sustancias a las que después distribuiría sus ornamentos –esto es, les daría las facultades– de conformidad con la dignidad tanto de los ángeles como de los hombres "a los que antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con el Dios Verbo Unigénito"[138]. En consecuencia, y para concluir brevemente: la naturaleza es una dádiva y la gracia es un don. La naturaleza lleva los seres de la no existencia a la existencia, en cambio, el don conduce a algunos de los existentes [905B] más allá de todas las realidades que existen hasta llegar el mismo Dios. La razón verdadera no permite enumerar entre todas las realidades a quienes participan de la comunión divina por encima de todas ellas. Pues la Verdad dice de sí misma[139]: "Donde yo esté, allí estará mi servidor". Creemos, sin titubear, que Ella, la Verdad, está

---

135 *San Juan,* 11, 25.

136 *Santiago*, 1, 17.

137 Eriúgena, *Expositiones in Hierachiam caelestem*, I, 23 61 (CCCM 31, pp. 1 2)

138 *Carta a los Romanos,* 8, 29.

139 *San Juan,* 12, 26.

por encima de todas las realidades. Así pues, sus servidores se encuentran por encima de todas ellas[140].

*[Sobre el orden de las teofanías]*

Sin embargo, los demás que no alcanzan el grado de la contemplación pura obtienen grados inferiores, bien sea en las teofanías[141], o bien en las alturas de las naturalezas inferiores. En cambio, las demás naturalezas a las que la misma Verdad [906A] no hizo para contemplarla a ella misma, sinó para que mediante ellas las capacidades contemplativas lo alabaran, se man tendrán y se mantienen siempre quietas en sus grados sin circunscripción local y sin mutabilidad temporal. En efecto, una vez llegado el fin del mun do que está circundado por los espacios locales y por los movimientos tem- porales, ¿qué estará localmente circunscrito y sometido a la mutabilidad temporal? En efecto, todas las cosas se mantendrán en reposo cuando nada venga al mundo por generación y nada se destruya por corrupción. Sin du da, el mundo perecerá, ninguna de sus partes permanecerá y, consecuente mente, tampoco el todo. En efecto, el mundo pasará a estar en sus causas de las que brotó; en ellas no hay ni lugares, ni tiempos, sino las causas simples y puras de los lugares y de los tiempos, en las que todas las realidades consti tuyen una sola cosa, y no se distingue accidente alguno. [906B] Pues todos los seres simples que carecen de toda composición de sustancia y accidentes, y, por así decirlo, la unidad simple y la unificación de todas las criaturas, permanecen en sus razones y en sus causas de ser, pero se trata de las mismas causas y razones en el Verbo ungénito de Dios, en el cual todas han sido creadas.. Así pues, tienes la diferencia y la propiedad de la naturaleza y de la gracia, esto es, de la dádiva y del don y la común unión de las dos.

A. Lo veo claramente, y a no ser que me equivoque, lo comprendo. Y por ello voy a resumir brevemente lo que tú has dicho. Has dicho que la natura leza es dádiva y la gracia don.

---

[140] Decimos esto no porque ninguna criatura, exceptuada la humanidad del Verbo, pueda as cender más allá de todas las teofanías y tocar a este "que Él solo tiene la inmortalidad y habita una luz inaccesible" (I *Tim.*, 6, 16), sin interposición de teofanía alguna, sino porque algunas teofanías son de una profundidad tan grande que se entiende que próximas a la contemplación de Dios se elevan por encima de toda criatura y se juzga que son como las teofanías de las teofanías. En efecto, Dios en sí mismo no es visible a ninguna criatura, sino que es y será visto en las nubes de la especulación, como dice el Apóstol: "Seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor, y, así, estaremos siempre con Él" (I *Tesalonicenses*, 4, 17).

[141] He dicho "en las teofanías", en plural, puesto que ni las naturalezas intelectuales, ni las racionales contenplarán la verdad del mismo modo, sino que la profundidad de la contempla ción se distribuye y se define según la propia analogía a cada una de ellas dice esto de la naturaleza angélica y humana que obtienen un lugar destacadísimo en la totalidad creada .

N. Así es.

A. Añadiste también las propiedades de las dos, de la dádiva y del don. Y ofreciste la propiedad de la naturaleza: que tenía su existencia de la nada y que permanecía siempre, en cambio, que la propiedad de la gracia deificaba –esto es, pasaba a Dios– [906C] a quienes la abundancia de la bondad divina, gratuitamente, sin la ayuda de la naturaleza, sin preceder mérito alguno, eleva por encima de todas las cosas que existen y que están contenidas dentro de los límites de la totalidad creada. Por otra parte, se entiende que lo común de ellas –me refiero a la naturaleza y a la gracia– es la resurrección de la sustancia humana, el tránsito de los cuerpos mortales a inmortales, de cuerpos corruptibles a incorruptibles, de animales a espirituales, de cuerpos temporales y locales a eternos, y además libres de toda circunscripción.

N. Has hecho un resumen muy válido. Quise persuadirte de estas cuestiones y, según veo, te he convencido.

A. No obstante, tengo mis dudas; en efecto, no veo con tanta claridad cómo tú afirmas ver no sólo la resurrección de la naturaleza humana sino también de todas las realidades sensibles que abarca el ámbito de este mundo. [906D]

N. No dejo de admirar por qué dudas con tanta frecuencia [907A] de estas cuestiones, puesto que tú, convencido, a menudo concediste que todas las realidades han sido creadas en el hombre –me refiero a los seres visibles e invisibles–, y por ello, que han de resucitar. Ahora bien, no es nuestro propósito tratar ahora de la resurrección de las realidades invisibles. Disputamos, sin embargo, de la resurreción de los seres sensibles –esto es, de su retorno a sus causas–. Luego, si la naturaleza humana está compuesta de realidades inteligibles y sensibles –quiero decir de alma y cuerpo–, ¿qué hay de extraño si la universalidad de todas las realidades sensibles resucita en el cuerpo humano y pasa a cualquier lugar que pase? Sin embargo, afirmo que pasarán solamente a las causas, no a la deificación que será otorgada solamente a los solos entendimientos más puros. Y si deseas oír una argumentación muy sólida sobre esta cuestión, presta atención y observa con profundidad las cuestiones que quedan. Y para [907B] comenzar a examinar con la simplicidad de la fe católica por la que se comienza todo ascenso al conocimiento más puro de los seres –en mi opinión–, tú crees que todas las cosas que son y que no son –esto es, que caen bajo el sentido y el entendimiento, y las que superan todo sentido y todo entendimiento (empleando términos de San Dionisio Areopagita[142]), y sin embargo se encuentran después de Dios y gi-

[142] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, VII, 4; XIII, 4; XV, 9 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 31, 6 9; p. 46, 22; p.47, 3; p. 58, 19 22; PG 3, 209D 212A, 304BC, 340A; PL 122, 1052CD, 1062D, 1070A).

ran en torno a Él– han sido creadas en el Verbo de Dios de un modo desconocido en unas naturalezas que son inferiores a Él.

A. No sólo creo esto sin titubeos, sino también, en la medida que soy iluminado por la luz de lo alto, lo entiendo al leer la Santa Escritura que dice[143]: "En el Principio, Dios hizo el cielo y la tierra", llamando Principio al Verbo Unigénito en el que el Padre hizo todas las cosas y significando con los términos de cielo y tierra la criatura inteligible y sensible. Y en otro pasaje dice de modo absoluto esto es, universalmente–: "Has hecho todas las cosas [907C] en la Sabiduría"[144]. Al decir "todas las cosas", concluyó que la universalidad de todas las criaturas ha sido creada en el Verbo de Dios.

N. Así pues, ¿piensas que todas las cosas que han sido hechas en la Sabiduría de Dios viven o carecen de vida? O, para hablar con más verdad y claridad, ¿todo lo que se ha hecho en la Sabiduría de Dios es vida y sabiduría y participación de la vida y de la sabiduría, o no lo es? Y si es vida y sabiduría todo lo que se ha hecho en la Sabiduría divina, ¿comenzó a ser en el tiempo?, ¿existía siempre, y no era cuando no existía? Y si esto es así, nunca será cuando ya no exista. Pues si comienza a ser en el tiempo, es preciso que se termine en el tiempo.

A. Lejos del corazón de los fieles el pensar que todo lo que se ha hecho en el Verbo de Dios no sea vida, vida sabia y eterna, sin ningún principio temporal y sin [907D] ningún término temporal. En efecto, también los cuerpos y toda criatura sensible son, en Él, vida sabia eterna, hasta tal punto que de modo inefable e incomprensible –pero creíble– toda criatura vive en Él y es vida. Y dado que fuera de Él nada existe, produjo a partir de sí mismo las criaturas como si fueran creadas externamente. En efecto, afirmamos que toda criatura se encuentra dentro de Él [908A] y fuera de Él bajo estos aspectos: se dice que dentro de Él están las causas de las cosas y las razones de ser por su semejanza y simplicidad; en cambio se dice que fuera de Él están los efectos de las causas y de las razones de ser debido a cierta desemejanza. Las criaturas varían, pues, por sus lugares y sus épocas; se distinguen por los géneros y especies, por sus propiedades y accidentes; y por esto se dice que están fuera de la simplicidad de la Sabiduría divina, dado que fuera de ella nada existe, y en ella todas las cosas son vida simple y universal. En efecto, ¿qué habría en la Sabiduría de Dios que careciera de vida, dado que Ella es la vida verdadera e incluso más que vida, y nada hay en ella que no sea ella misma, o algo muy semejante a ella? Principalmente cuando Juan

---

143 *Génesis,* 1, 1.

144 *Salmos,* 103, 24.

el Teólogo dice[145]: "Todas las cosas han sido hechas por Él; sin Él nada se ha hecho. Lo que se ha hecho [908B] en Él era Vida"

N. Así pues, cada una de las criaturas es y vive en el Verbo, que es la Sabiduría de Dios; y no pueden perecer ninguna de las cosas que se encuentran en Él. Efectivamente, si lo que contiene siempre, permanece y vive inmutablemente, aún más, incluso es vida y vida eterna, todo lo que en Él está contenido necesariamente es, dura siempre, es vida y es vida eterna.

A. El dudar de ello es impío y propio de los muy necios, puesto que el testimonio de autoridad de toda la Historia divina y todos los teólogos manifiestan que cada una de las criaturas se encuentran eternamente en el Verbo de Dios. Y San Agustín[146], en el libro XVI, capítulo XII del *De civitate Dei* da a conocer clara y brevemente su opinión, al disertar sobre que Dios no sólo fue siempre Creador de todas las criaturas sino que también fue su Dueño, y que así como nunca dejó de ser su Creador, [908C] así nunca ha dejado de ser su Dueño; dice así: "Por esta causa, si el Señor Dios fue siempre el Dueño, siempre tuvo a la criatura sirviéndole bajo su dominio, pero no engendrada de Él mismo sino hecha de la nada. Y tampoco coeterna a Él. Sin duda, Dios era antes que ella, aunque no estando ningún tiempo sin ella, precediéndola sin transcurrir un espacio, pero permaneciendo perpetuamente. Ahora bien, si yo intentara responder a quienes intentan saber cómo Dios ha sido siempre Creador, siempre Dueño, o cómo, si la criatura que le sirve no existió siempre, o cómo ha sido creada y si existió siempre cómo no es más bien coeterna al Creador, temo que se me juzgue muy fácilmente afirmando que lo que sé no sé cómo enseñarlo".

Como si el citado Padre de la Iglesia hablara refutando menos la eternidad de las criaturas capaces de ella que la tardanza: si afirmara lo que sé con toda seguridad, [908D] esto es, que Dios ha sido siempre Creador y Dueño de la criatura, y con esto que la criatura, sirviéndole siempre, nunca faltó como puesta en su lugar de criatura –pues si la criatura como servidora no existió siempre se sigue que ni el Creador ni el Dueño de la criatura nunca hubo existido; pero, puesto que el Creador y Señor hubo existido desde siempre, [909A] se sigue necesariamente que la criatura existió siempre como servidora y creada; pues para el Creador de todos los seres, no es un accidente haber creado todo lo que creó, sino que Él transciende y sobresale por encima de todos los seres que creó por su sola perpetuidad–, "temo (sugiriéndolo irónicamente) que quizá sea juzgado al afirmar que lo que sé no sé cómo enseñarlo". Sin duda alguna y con toda evidencia, entiendo que siempre existieron de modo inseparable la criatura y su Creador, el Dueño y

---

145 *San Juan,* 1, 3 4.

146 San Agustín, *De civitate Dei*, XII, xvi, 3 (CCSL 48, p. 372, 92 101; PL 41, 365).

el servidor. No que la criatura sea coeterna a su Creador, ni que la servidora sea coeterna a su Dueño. Ciertamente, el Creador precede por su eternidad a la criatura y el Dueño a la servidora, pero no en el tiempo, por este motivo: porque el Creador y Dueño es principio de la criatura y de la sirviente. El Creador y Dueño es ἄναρχος –esto es, carente de principio–. Decimos ahora, por otro lado, que el Creador y el Dueño [909B] es el único y solo Dios, esto es, la suma y Santa Trinidad, una sola esencia en tres sustancias. Respecto a estas cuestiones, cuando se piensa de modo esencial en la Trinidad, se cree que el Padre solo es ἄναρχος. En efecto, el Hijo y el Espíritu Santo no son ἄναρχοι, ya que tienen principio: el Padre. Pues el Hijo ha sido engendrado por Él, y el Espíritu Santo procede de Él.

N. En mi opinión, tú piensas que las causas primordiales han sido creadas solamente en Dios, y que han servido a su Señor, pero no sus efectos, de los que creemos que este mundo sensible está compuesto.

A. No pienso de otro modo. Ciertamente, pienso que las causas de los seres han sido siempre creadas, pero sus efectos, definidos por los intervalos de los lugares y de los tiempos, han brotado de ellas hacia este mundo, aún proceden y continuarán procediendo.

N. Se debe considerar que esta opinión [909C] ni se aleja de la fe católica, ni de la verdadera comprensión. Así pues, ¿qué? ¿Piensas que solamente las causas de las cosas han sido eternas y sus efectos temporales, y por ello que las causas solas permanecerán siempre, en tanto que los efectos perecerán?

A. Acostumbraba a pensar de esta manera. Pero una vez que he empezado a recorrer en tu compañía la senda de la presente disputación, la agudeza de la razón y la consecuencia como inevitable de los hechos comienza a llevarme a conceder que no sólo las causas, sino también las procesiones, a las que habías denominado efectos, permanecerán perpetuamente, pero salvando este principio: que las procesiones no permanecerán en sí mismas, sino que regresarán a sus causas.

N. Observo que titubeas todavía sobre esta cuestión. [909D]

A. No puedo negarlo. Efectivamente, la razón verdadera me obliga a cambiar estas opiniones que yo, por mí mismo, pensaba sobre este asunto; en cambio, los aspectos desconocidos que intentas introducir aún no me están aclarados con nitidez.

N. Dime, por favor, ¿qué ves con claridad y nitidez, y de qué dudas seriamente, o qué comienzas a entender en parte, y en cuáles otras la oscuridad y la sutileza escapa de la agudeza de tu mente?

A. La mirada de mi mente en ningún momento padece confusión sobre las causas eternamente creadas y de su permanencia actual, ni de su perma-

nencia futura para siempre. [910A] Ciertamente, veo eso con claridad y sin niebla alguna, guiado, sobre todo, por esta razón: porque no sólo creo que las causas han sido creadas en la Sabiduría de Dios, sino que también lo entiendo sin dudarlo. Pues nadie dudará que exista siempre todo lo que subsiste en la Sabiduría de Dios como creado, a no ser el impío o el necio. En cambio, sobre los efectos, a los que tú has llamado así siguiendo a los sabios en vez de llamarlos procesiones de las causas, delibero desde hace tiempo si van a permanecer y a durar como sus causas, o perecerán con el mundo, de modo que no van a volver a sus causas y salvarse con ellas sino que quedarán reducidos a la nada de la que han sido creados, hasta su inexistencia absoluta posterior.

N. Llamamos ahora efectos de las causas a todo el mundo sensible con todas sus partes de las que consta. Pues es opinión indudable que el mundo inteligible [910B] nunca perecerá, puesto que en él no hay nada sometido a corrupción. Evidentemente, él subsiste siempre, como también las causas de las que es efecto –me refiero a las esencias celestes–, aunque el beato Dionisio Areopagita afirma que algunas virtudes angélicas ascenderán a una contemplación divina más elevada de la que ahora se encuentran cuando Dios sea todo en todas las cosas[147].

A. Aún dudo sobre los efectos de las causas invisibles –me refiero al mundo sensible–, reflexionando profundamente por qué motivo se dice que perecerá y durará. Pues es evidente que estos dos extremos, perecer y perdurar son incompatibles entre sí. En efecto, ¿cómo perece lo que perdura o perdura lo que perece?

N. ¿Acaso no has confesado hace unos instantes que habías sido convencido totalmente por una razón tal que de ningún modo dudabas de la eternidad [910C] de las causas, puesto que habían sido creadas en el Verbo de Dios? En efecto, no puede perecer todo lo que contiene el Verbo siempre viviente y en el que todas las cosas son siempre vida, sin ser sometidas a corrupción alguna.

A. A esa conclusión he llegado justamente, hasta tal punto que antes afirmaría mi no existencia que desconocer esas verdades, al leer al Apóstol, cuando escribe[148]: "Y en Él vivimos, nos movemos y somos". En efecto, si no soy en Él, no soy de ningún modo; y si desconozco esto estoy perdido a causa de la muerte de la insensatez y de la ignorancia.

---

147 *I Carta a los Corintios,* 15, 28.

148 *Hechos de los Apóstoles*, 17, 28.

N. Así pues, dime, ¿el Verbo de Dios, en el que subsisten eternamente las causas de todos los seres, se hace presente a los efectos de las causas –esto es, al mundo visible– o no se hace presente?

A. Quien negase esto es ajeno completamente a toda religión verdadera[149], en la que se da culto a un solo Dios y se predica la encarnación del Verbo de Dios. [910D] En efecto, dice la Teología: "Y el Verbo se hizo carne"[150], esto es, el Verbo se hizo hombre[151]. Asímismo, el Verbo encarnado, al hablar de sí mismo dice[152]: "He salido del Padre y vine al mundo, y de nuevo abandono el mundo y me voy al Padre". Como si dijera abiertamente: Yo, que soy igual al Padre según la Divinidad, de una sola e idéntica [911A] esencia, de la que también Él mismo es existente, salí de Él, esto es, me anonadé a mi mismo[153], tomando la forma de siervo, esto es, me he hecho carne y recibí la naturaleza humana entera. "Y de nuevo abandono el mundo y me dirijo al Padre"[154], esto es, abandono la forma servil y la naturaleza humana entera, a saber, el cuerpo, el alma y el entendimiento y, en general, todo lo que he tomado de la criatura –que consta de una existencia sensible e inteligible–, y volviéndome más allá de todo el mundo, convertido en mi Divinidad, quedando salvada la razón de las naturalezas por las que subsiste, me elevo por encima de todas las cosas que son y que no son. Así pues, salió del Padre, vino al mundo, tomó la naturaleza humana en la que subsiste todo el mundo. Pues en el mundo no hay nada que no esté comprendido en la naturaleza humana [911B]. Y de nuevo abandonó el mundo y se dirigió al Padre, esto es, abandonó la naturaleza humana que había recibido, se sublimó por encima de todas las cosas sensibles e inteligibles, por encima de todas las Virtudes celestes, sobre todo lo que se dice y se comprende, uniéndose a su Divinidad por la que es igual al Padre. Pues, aunque salvó a toda la naturaleza humana que recibió entera y la salvó en sí mismo y en todo el género humano, sin duda a algunos los salvó restituyéndolos al prístino estado de la naturaleza, a otros deificándolos con su excelencia más allá de la naturaleza, pero en ninguno, a no ser en Él solo, la humanidad fue unida a la Divinidad en unidad de sustancia y transmutada la humanidad en Deidad, trasciende a todos los seres. Él, como cabeza de la Iglesia, se reservó para sí mismo no solamente que su humanidad [911C] fuera partícipe de la Divini-

---

149 San Agustín, *De vera religione*, I, 1 (CCSL 32, p. 187; PL 34, 121 122).

150 *San Juan,* 1, 14.

151 [Puso el término carne por el hombre entero: según el modo de hablar por el que el todo es significado por la parte].

152 *San Juan,* 16, 28.

153 *Carta a los Filipenses,* 2, 7.

154 *San Juan,* 16, 28.

dad, sino ser Él mismo la Divinidad después de ascender al Padre. A una altura tal no asciende nadie, ni ascenderá a no ser Él. Esto es lo que abiertamente dice en otro pasaje[155]: "Nadie asciende al cielo, a no ser quien desciende del cielo: el Hijo del Hombre que está en el cielo". Como si manifiestamente dijera: nadie asciende al Padre, a no ser quien desciende del Padre. Y en tanto que se separa del Padre, no abandona al Padre. En efecto, Él siempre está en el Padre, puesto que el Padre está en Él inseparablemente y Él siempre está en el Padre. Dice[156]: "Yo y el Padre somos una sola cosa". Y a esta unidad con el Padre, Él solo sobrellevó a su humanidad, sin embargo a los demás seres a los que deifica por la sola participación de su Divinidad, a cada uno lo estableció después de Él según la altura de la propia contemplación, ordenándolos en sí mismo –como en una casa– a todos los cuales [911D] los eligió[157] para que se hicieran conformes a Él.

N. Así pues, Dios, el Verbo de Dios, en el que todas las cosas han sido creadas causalmente y subsisten según su Divinidad, descendió a los efectos de las causas –que en Él subsisten–, esto es, descendió a este mundo sensible, tomando la naturaleza humana en la que está contenida toda la creación visible e invisible.

A. Sin duda alguna, la fe católica está totalmente de acuerdo en esto. En efecto, el mismísimo Verbo de Dios se hizo hombre y, después de haber resucitado de entre los muertos, ilustrando a sus discípulos, [912A] les dijo[158]: "Predicad el evangelio a toda criatura". No ordenó que su evangelio se predicara a los animales irracionales o a todas las criaturas carentes de pensamiento, sino al hombre solo, en el que está contenida toda criatura creada.

N. Así pues, toda criatura está en el hombre.

A. Eso debe ser confesado indudablemente.

N. Por tanto, confiesas que el Verbo de Dios, en el Cual, por el Cual y para el Cual han sido creadas todas las realidades según su Divinidad, ha descendido a los efectos de las causas según su humanidad.

A. Lo confieso muy firmemente.

N. ¿Por qué descendió?

A. Dímelo, te lo ruego.

---

155 *San Juan,* 3, 13.

156 *San Juan,* 10, 30.

157 *Carta a los Romanos,* 8, 29.

158 *San Marcos*, 16, 15.

N. En mi opinión, descendió solamente por esta causa: Para salvar con su humanidad los efectos de las causas que Él posee eterna e inmutablemente según su Divinidad, y [912B] para hacer volver dichos efectos a sus causas, de modo que en ellas, como también las propias causas, sean salvados mediante una inefable unificación[159].

A. Así pues, el mundo entero ha sido hasta ahora particularmente restablecido en el Verbo Unigénito de Dios, encarnado, hecho humano; sin embargo, en el fin del mundo, será restaurado de forma general y universal en Él mismo. Pues lo que Él perfeccionó de forma particular en sí mismo, lo perfeccionará de modo general y universal en todos, y no sólo me refiero a todos los hombres, sino a toda la creación sensible [912C]. En verdad, el Verbo de Dios, cuando tomó la naturaleza humana, no omitió ninguna sustancia creada que Él no haya recibido en su naturaleza humana. Así pues, al asumir la naturaleza humana, asumió a la creación entera. Y por ello, si salvó y restableció a la naturaleza humana que asumió, evidentemente restableció a toda la creación visible e invisible.

*[La encarnación del Verbo benefició no menos a los ángeles que a los hombres]*

Por ello, creemos no al azar y así lo entendemos, que la Encarnación del Verbo de Dios no sirvió de provecho menos a los ángeles que a los hombres. Fue útil a los hombres para su redención y el restablecimiento de su naturaleza; fue útil a los ángeles para conocerlo. Sin duda alguna, el Verbo era incomprensible para toda criatura visible e invisible, esto es, intelectual y racional, que es lo mismo que decir a los ángeles y [912D] a los hombres, antes de que se encarnase, puesto que estaba alejado y separado por encima de todo lo que es y no es, por encima de todo lo que se dice y se comprende. Ahora bien, una vez encarnado, descendiendo en cierto modo en una admirable, inefable y múltiple teofanía sin fin, procedió y llegó al conocimiento de la naturaleza angélica y humana; y Él, por encima de todas las cosas, desconocido de todos, asumió la naturaleza de estos en la que fuera reconocido, aunando el mundo sensible e inteligible en Él mismo con incomprensible armonía; y la luz inaccesible proporcionó acceso a toda [913A] criatura intelectual y racional. De ahí que suceda que la Iglesia universal no cesa de cantar en el cielo y en la tierra con voz inteligible y sensi-

---

159 [Como si claramente dijera: si la Sabiduría divina no hubiera descendido a los efectos de las causas que viven eternamente en ella, la razón de ser de las causas perecería. En efecto, si perecieran los efectos de las causas, no perecería ninguna causa, al igual que si perecieran las causas, no permanecerían los efectos. Pues en razón de los relativos, los efectos y las causas nacen simultáneamente y perecen a la vez, o permanecen siempre juntos].

ble los himnos angélicos[160]: "gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad".

Y con esto se ha de concluir brevemente. En Él, todas las cosas visibles e invisibles –esto es, el mundo sensible e inteligible– han sido reparadas y restablecidas en una unidad inefable[161], ahora en la esperanza, en el futuro en la realidad; ahora en la fe, en el futuro en la visión; ahora como argumento, en el futuro en la experiencia; hecho ya en el hombre al que tomó particularmente, en el futuro se cumplirá y terminará universalmente en todas las cosas. Así pues, que nadie estime en poco que el Verbo de Dios se ha hecho hombre y que solamente ha salvado la naturaleza humana, [913B] sino que crea con firmeza, y entienda con claridad que en la encarnación del Hijo de Dios, cada una de las criaturas se ha salvado en el cielo y en la tierra. Y al decir cada una de las criaturas, me refiero al cuerpo, al movimiento vital y al sentido; y por encima de estos, a la razón y al entendimiento. Fuera de estos, ¿piensas que hay alguna naturaleza, exceptuado Dios?

N. Ninguna. Pues no se encuentra ninguna otra clasificación de la criatura entera. En efecto, si la hay, o es entendimiento conocido o desconocido, o es razón, o sentido, o vida nutritiva que aumenta los cuerpos, o será el propio cuerpo. Y el Verbo de Dios encarnado recibió todas estas cosas.

A. Entonces, ¿qué diremos? ¿Acaso los irracionales, incluso los árboles, las hierbas y todas las partes de este mundo, desde lo más elevado hasta los seres más ínfimos, han sido reparadas en el Verbo encarnado de Dios?

N. Me asombro de que tantas veces repitas las mismas cosas [913C]. ¿Acaso el Verbo, al asumir ser hombre, no recibió a toda criatura visible e invisible e salvó a todo lo que recibió en el hombre? Si recibió a toda la creación al asumir la naturaleza humana, evidentemente salvó a cada una de las criaturas y las salvará para siempre.

*[Sobre que las masas corpóreas no resucitarán]*

A. Así pues, las masas corpóreas, extendidas en los espacios locales, compuestas de múltiples y diversas partes, y además también las especies visibles en las que están contenidas las propias masas para que no salgan de sus límites, resucitarán en la resurrección general de los hombres, y por esto, si las partes mismas resucitan en las masas, formas y especies con las que el mundo visible se adorna y se compone, se sigue que el mundo entero no perecerá sino que tornará a un estado idéntico. En efecto, si las partes van a ser restablecidas, ¿por qué no el todo? [913D]

---

160 *San Lucas,* 2, 14.

161 San Agustín, *In Johannis epistulam ad Parthos*, IV, 2 (PL 35, 2006).

N. No afirmamos que las masas y las especies de los cuerpos visibles y sensibles resucitarán, sino que –como con frecuencia acordamos entre nosotros– volverán a sus causas y a sus razones de ser, las cuales han sido creadas en el hombre, en la resurrección del hombre juntamente con el hombre y en el hombre; y se dirá que todos los animales son animales en sus causas y razones de ser, más que en los efectos corpóreos y sensibles. En efecto, subsisten allí donde son verdaderamente animales. De modo semejante [914A] se debe entender de todas las cosas sensibles, bien sean celestes, bien sean terrenas. Todas las cosas que varían según lo lugares y los tiempos y que caen bajo los sentidos corpóreos no deben ser entendidas como las propias realidades sustanciales y verdaderamente existentes, sino como unas imágenes transitorias de las propias realidades verdaderamente existentes y sus resultados. El ejemplo de esta afirmación es la voz y su eco, llamado por los griegos ἰχώ, o los cuerpos y sus sombras que resultan formadas en el aire puro, o que aparecen en las aguas o en cualquier otra realidad donde suelen aparecer. Y se prueba que todas esas cosas no son realidades, sino falsas imágenes de las realidades. Así pues, de la misma manera que el eco y las sombras, o proyecciones de los cuerpos, no tienen en sí mismas subsistencia, dado que no son sustancia, así también estos cuerpos sensibles son como imágenes de las realidades subsistentes [914B] y no son capaces de subsistir por sí mismas. En efecto, los cuerpos humanos que ahora se extienden localmente, que son susceptibles de crecimiento y disminución, que se mueven, y también la especie de esos cuerpos, ya sea la general de la que participan todos los cuerpos humanos, o la particular por la que es delimitada la cantidad de cada uno de los cuerpos, no se encontrarán en la resurrección, sino que la razón natural enseña que tanto dichos cuerpos como su especie pasarán a una naturaleza espiritual que no conoce ser circunscrita en lugares y tiempos, ni siquiera por especies propias que son tomadas de la cantidad y de la cualidad. Ahora bien, afirmamos esto, sin mencionar las opiniones de quienes analizan de un modo absolutamente distinto la resurrección de los cuerpos. Efectivamente, afirman que los cuerpos humanos se encontrarán en su misma cantidad y en su especie en la cual murió cada uno, [914C] y piensan que los dos sexos –me refiero al masculino y femenino– seguirán siendo diferentes. De los cuales hablaremos próximamente.

*[Del regreso de los animales a sus causas. Ὤν y οὐσία se llaman esencia]*

Ahora bien, de las palabras de San Dionisio Areopagita[162] en el capítulo VI del *De divinis nominibus*, al disertar de la vida divina, podemos argumentar sin dudar que los animales –por la razón expuesta– se encontrarán

[162] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VI, 1 (ed. B. Suchla, pp. 190 191; PG 3, 856AC; PL 122, 1151CD).

de nuevo en sus causas. Se expresa en estos términos: "La vida de los ángeles inmortales, y la inmortalidad del movimiento angélico, existe y subsiste siempre, no sólo emanando de ella –esto es, de la vida divina– y por ella, sino por el Mismo que es imperecedero. Por lo que se dice que no sólo viven siempre, sino que también son inmortales, pero no son inmortales, puesto que no tienen el ser de modo inmortal y viven eternamente por sí mismos, sino que lo tienen por una causa vivífica, autora y mantenedora de la vida entera. Y de la misma manera que decimos que está en el ὄντε –esto lo decimos al tratar de la esencia, pues ὄν, al igual que οὐσία significa esencia en griego– por su propio ser es causal, así también decimos de nuevo que está allí –en la vida– porque la vida divina es vida esencialmente, es vida vital y sustancial; y es toda vida y movimiento vital procedente de la propia vida que se encuentra por encima de toda vida y por [914D] encima de todo principio de toda vida. De la vida divina, no solamente las almas tienen lo imperecedero, sino también todos los animales y todas las semillas tienen el vivir según la más perfecta armonía en el alma. Y eliminada ésta [915A] –vida general de la que participan las vidas particulares y singulares–, por así decirlo, falta toda la vida en la tierra, y superada de nuevo la deficiencia por debilidad para participar de ella, de nuevo llegan a ser seres animados".

*[Que cualquier vida no puede vivificar un cuerpo corruptible]*

En estas palabras del citado Teólogo, entendemos que no se realizará la resurrección de los animales irracionales, o el restablecimiento de las realidades que carecen de sentido a sus primigenias especies y cantidades con las que este mundo está lleno, sino que entendemos que el retorno será a sus causas de las que proceden y en las que subsisten. En efecto, el citado Teólogo no dijo que la vida divina era solamente causa de la vida angélica y humana –esto es, de la vida intelectual y racional– sino de toda la vida universalmente. Por otra parte, toda vida, o es racional –como ampliamente se expuso en los libros anteriores–, o irracional, o nutritiva [915B] y aumentativa de los cuerpos; esto es, o angélica, o humana, o animal, o la vida de los seres que carecen de sentido como son los árboles, las hierbas y las demás cosas semejantes, en las que sólo actúa un movimiento vital. Y por esto la expresión divina habla no de la sola vida humana, sino de todas las clases de vida citadas, ni sólo de los cuerpos humanos, sino de todos los cuerpos que anima el hálito de vida[163]: "Si les quitas el hálito, morirán y volverán a su polvo". Pues ninguna vida, sea racional o animal o nutritiva, puede vivificar y administrar por largo tiempo –por no decir siempre– los cuerpos corruptibles y mortales. Por eso los abandona. Y una vez que la vida los abandona, los cuerpos mueren y se convertirán en polvo. Y eso es lo que dice: "Y una

163 *Salmos,* 103, 29.

vez que fallan -esto es, los animales y las semillas– [915C] por enfermedad no podrán participar de la vida". En efecto, no pueden participar siempre de la vida, debido a la debilidad y fragilidad de los cuerpos corruptibles y terrenos. Corresponde al Creador de todo la operación natural de la vida en los cuerpos, sea gobernándolos, sea abandonándolos. Por eso dice[164]: "Quitas el hálito de estos". No que Dios elimine el espíritu de ningún cuerpo, sino que permite que los espíritus gravados por los cuerpos corruptibles se aparten de ellos temporalmente, para volver de nuevo a los mismos con un movimiento natural, convertidos a la incorruptibilidad y espiritualidad. Pues les es congénito en este mundo el no poder abandonarlo completamente, pero una vez finalizado el mundo recibirán el hálito vital, cuando lo que gobierna y es gobernado en sus causas en una admirable armonía serán una unidad inseparable. [915D] Por eso la Escritura dice[165]: "Enviarás a tu espíritu y serán creados". Como si dijera: enviarás al espíritu vital, que has creado, esto es, permitirás que sea enviado y que regrese a los cuerpos que abandonó temporalmente, deseando volver por un apetito natural. "Y renovarás la faz de la tierra"[166], esto es, unidos inseparablemente los cuerpos a sus especies vitales, restablecerás la integridad de la naturaleza que [916A] se significa místicamente con la palabra tierra.

*[Sobre el retorno a la naturaleza humana de los seres irracionales y de los que carecen de sentido]*

Y si a alguno le parece increíble y contra la razón natural que las cosas irracionales y carentes de sentido hagan su tránsito a la naturaleza humana, en primer término y con atención observará que las partes inferiores de la naturaleza humana –me refiero al sentido corpóreo, a la vida nutritiva y al propio cuerpo– son muy semejantes a las condiciones de los cuerpos irracionales y de los seres que carecen de sentido, y además, de los cuerpos terrenos. Ahora bien, si esto es así, ¿qué hay de particular o increíble si los semejantes pasan a sus semejantes, para que de muchas cosas semejantes se produzca una sola cosa semejante a ellas, pero de modo que los semejantes inferiores pasen a los superiores con los que existen las semejanzas? En efecto, la razón natural no nos permite pensar que los seres superiores se cambien a sus inferiores, pero los inferiores ansían naturalmente los superiores y desean unirse a ellos. Obsérvese [916B] también que las pasiones de la criatura irracional –que después de la caida y alejamiento del hombre de la dignidad de la imagen divina la naturaleza humana las había introducido en ella como una parte del pecado y a las que antes de la caída no las tenía natu-

---

164 *Salmos,* 103, 29.

165 *Salmos,* 103, 30.

166 *Salmos,* 103, 30.

ralmente introducidas– pueden ser convertidas en virtudes naturales en los hombres que son perfectos. Llamo pasiones[167] al placer y a la tristeza, a la concupiscencia y al temor y los vicios que nacen de estas, a las que no hay duda que pueden convertirse en virtudes. "Verbigracia[168], sin duda la concupiscencia produce un movimiento desiderativo del apetito intelectual de las cosas divinas; el placer efectúa una inocua alegría de la operación nutritiva del ánimo; el temor efectúa una honrosa preocupación de castigo futuro en los pecados; y la tristeza produce una penitencia correctora de los males presentes". Por consiguiente, si las pasiones a las que la naturaleza racional [916C] había conducido hacia sí misma desde lo irracional, pueden transmutarse en virtudes naturales del alma, ¿por qué va a ser increíble que la irracionalidad se transforme en la elevación de la racionalidad? En efecto, también la soberbia[169], que se presentaba como la causa principal de toda malicia, se convierte en el amor de la excelencia celeste y en desprecio de la debilidad terrena en los hombres de bien, ya que el Apóstol dice[170]: "Pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra". "Y brevemente hay que decir" que no hay ningún vicio que no pueda transformarse en virtud en los sabios[171], actuando en ellos la gracia divina. Y así, de la maldad suele hacerse bondad, pero de la bondad en ningún momento se origina la malicia. Evidentemente, la fuerza de la bondad elimina en ella a su contraria, en cambio el desdoro de la malicia no puede desdibujar la belleza de la bondad. Así pues, si afirmamos que los vicios [916D] se mueven hacia las virtudes, aunque sean mutuamente contrarios, ¿por qué vamos a negar que las naturalezas inferiores se transformen en naturalezas superiores en una unión admirable, no siendo incompatibles entre sí de ningún modo? Y sobre este punto, ya es suficiente lo dicho.

A. Claramente suficiente.

*[Sobre la resurrección]*

N. Pero, dado que hemos expuesto a modo de introducción el testimonio del beato Epifanio sobre el hecho de que la resurrección de los cuerpos se

---

[167] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, iii, 22 34; v, 15 21 (CCSL 48, pp. 417, 420; PL 41, 406, 408 409). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1778 1789 (CCSG 18, p. 105; PG 91, 1196D 1197A)

[168] Máximo el Confesor, *Quaestiones in Thalasium*, I, 18 23 en latín, 20 26 en griego (CCSG 7, pp. 46 47).

[169] San Agustín, *In Johannis Evangelium tractatus*, XXV, xvi, 1 2 (CCSL 36, p. 256; PL 35, 1604).

[170] *Carta a los Colosenses,* 3, 2.

[171] Máximo el Confesor, *Quaestiones ad Thalassium*, I, 23, 23 en latín, 26 en griego (CCSG 7, pp. 46 47).

efectuará por una potencia natural, cooperando la gracia divina [917A] a través de la encarnación del Salvador del mundo, considero necesario que por la misma razón expongamos la opinión del también gran teólogo Gregorio.

*[La naturaleza humana siempre busca a Dios por un movimiento natural y nunca encontrará lo que busca porque es infinito]*

A. Es necesario. Pues así se ha prometido, y es evidente que lo que se puso en boca de los dos testigos idóneos[172] es irrebatible.

N. Así pues, en el vigésimo segundo capítulo del sermón[173] *De imagine*, al explicar que la resurrección no se espera tanto por la predicación de la Escritura cuanto por la propia necesidad de la naturaleza, dice: "Ahora bien, la malicia no es tan fuerte que venza a la virtud. En efecto, la irreflexión –quiero decir insensatez– de nuestra naturaleza no es mejor ni más singular –esto es, más simple– que la Sabiduría de Dios. Pues no es posible que lo susceptible de cambio de nuestra naturaleza sea más poderoso y más simple [917B] que lo que se encuentra obrando en el bien de la misma manera. Y la actuación divina, en verdad, siempre y en todas partes es inmutable, sin embargo lo susceptible de cambio de nuestra naturaleza no permanece fijo en el mal. En efecto, lo que siempre está en continuo movimiento, si en verdad procediera hacia el bien debido a la excelencia de la realidad que hay que buscar, nunca se alejará de Éste que está arriba en su camino. Pues nada encontrará el término de lo buscado, ni nada de lo que comienza estabilizará el movimiento alguna vez, ni hallará el momento para lo que es contrario. Ahora bien, cuando haya recorrido el camino de la malicia y haya llegado a la cima más alta del mal, entonces, dado que siempre se movió con ímpetu, al no encontrar nada estable en la naturaleza, una vez que recorrió el espacio que hay en la maldad, necesariamente orienta el movimiento hacia el bien. [917C] Pues en tanto que la maldad no progresa hasta el infinito sino que está comprendida en unos límites necesarios, consecuentemente la sucesión del bien recibirá el fin de la maldad. Y así –como se ha dicho– siempre el móvil de nuestra naturaleza de nuevo volverá a recorrer el buen camino, cuando desde el recuerdo de las primeras desgracias es retenido para estar de nuevo en aquellos bienes que son rectos. Por consiguiente, ¿no haremos de nuevo el recorrido en los bienes, puesto que la naturaleza de la malicia está circunscrita por unos límites necesarios? En efecto, de la misma manera que quienes entienden de los espacios etéreos afirman que todo el mundo está lleno de luz, y que las tinieblas como sombra se producen por la interposi-

---

[172] Ver *Deuteronomio*, 19, 15; *San Mateo*, 18, 16; *San Juan*, 8, 17; *II Carta a los Corintios*, 13, 1.

[173] Gregorio de Nisa, *De imagine*, 21 (PG 44, 201A-204A).

ción de un cuerpo terreno –pero yo considero que esto acaece por la figura del cuerpo esferiforme, terminando el rayo solar la figura de un cono, y pienso que el sol supera de muchas maneras por su grandeza a la tierra, [918A] envolviéndola por todas las partes con sus rayos en su movimiento circular, uniendo en el vértice del cono las junturas de la luz, de modo que según la materia, si a uno se le concediera la posibilidad de atravesar la dimensión por la que se extiende la sombra, se encontraría totalmente en la luz libre de tinieblas–, así también juzgo que conviene entender lo mismo acerca de nosotros, puesto que, habiendo atravesado el final de la malicia después de haber estado en la cima de la sombra del pecado, de nuevo tornaremos a la luz según una multiplicación infinita, siendo tanta la abundante naturaleza de los bienes cuanta fue la cantidad de la maldad. Por consiguiente, una vez más el Paraíso, una vez más «todo» aquel árbol que es también árbol de la vida, y una vez más la gracia de la imagen y la dignidad del principio".

Observa cuán clara y razonablemente y sin titubeos afirma, en primer término, que la malicia no puede ser perpetua, sino que por necesidad de las realidades [918B] llegará a un término fijo y en un momento determinado dejará de ser. Efectivamente, si la bondad divina que actúa siempre no sólo en los buenos, sino también en los malos, es eterna e infinita, su contrario necesariamente no será eterno ni infinito; si fuera de otro modo no sería lo contrario, ni lo opuesto por la parte contraria. En efecto, las cosas eternas, aunque discrepen por la cualidad, convienen entre ellas por la sola igualdad de la eternidad. Así es: la piedad y el rigor divinos no son concordes en la cualidad cuando uno castiga los delitos y la otra los perdona; pero ambas son eternas. Ahora bien, la malicia se opone completamente a la bondad divina. Así pues, la malicia recibirá su cumplimiento y no permanecerá en ninguna naturaleza, puesto que la bondad divina actuará y aparecerá en todas las cosas. Y por esto [918C] el citado autor afirma que nuestra naturaleza no está anclada en el mal, ni estará detenida siempre en la maldad, sino que tornará al bien una vez acabado todo el mal. En efecto, de la misma manera que la sombra de la tierra, a la que llaman noche, no se extiende por los espacios infinitos en el aire y en el éter, sino que –como dicen los físicos– se extiende en una cantidad de ciento veintiséis mil estadios, puesto que los rayos solares difundidos en torno a la tierra la limitan por todas las partes y la reducen a una forma puntiaguda en forma de cono hasta que desaparece enteramente, así también la malicia que, cual sombra de nuestros pecados, ocupa nuestra naturaleza será limitada y totalmente abolida por la abundancia de la bondad sobrenatural y eterna, cuando los movimientos irracionales del alma humana se conviertan en los efectos razonables de la verdad.

*[Definición de la maldad]*

Después San Gregorio afirma categóricamente que nuestra [919A] naturaleza está siempre en movimiento –cosa en la que están de acuerdo casi todos los divinos filósofos–. Y que nuestra naturaleza no desea otra cosa sino el sumo Bien por el que comienza a moverse como principio, y hacia él acelera su movimiento como fin. Ciertamente, toda la criatura racional, que con propiedad se entiende que subsiste en los hombres, busca siempre a su Dios, por el que ha sido creada y al que se dirige para contemplarlo, incluso en sus pecados y en sus diversas sinuosidades. Sin duda la naturaleza racional nunca desea el mal. Sin embargo, en muchos se equivoca y es engañada, aprobando lo falso como verdadero –cosa que es propia del error– y no empezando el camino recto hacia el bien supremo que busca siempre. Por otra parte, el mismo movimiento perverso es llamado no de forma inconveniente con el término de maldad. [919B] En efecto, "la maldad es el olvido de los bienes naturales por parte del alma intelectual"[174], y la malicia es también[175] "un defecto de la operación hacia el fin de las potencias innatas de la naturaleza y un movimiento irracional de todas las potencias naturales debido a un juicio engañoso que tiende a otra cosa diferente a su fin. Y llamo fin a la Causa de estos seres que existen, Causa que todas los seres desean naturalmente". Por consiguiente, el movimiento irracional –que es la causa y la plenitud del mal entero y de la maldad–, una vez que es limitado y totalmente exterminado por la amplitud de la bondad, elevada la naturaleza humana hacia lo alto, se moverá racionalmente de acuerdo con las potencias naturales innatas en ella, deseando siempre su Causa, volviendo al Paraíso –me refiero a las delicias de las potencias naturalmente innatas a ella, que había perdido al pecar–, deseando ardientemente [919C] el alimento del árbol de la vida –esto es, la contemplación del Verbo de Dios–, y apresurándose a recibir la dignidad de la imagen divina –conforme a la cual había sido hecha–.

Ahora bien, dado que lo que busca y desea, cuando se mueve rectamente o no, es infinito e incomprensible a toda criatura, necesariamente ese infinito es buscado siempre y la naturaleza humana se mueve siempre por esto que busca, y de modo admirable en cierto modo encuentra lo que busca, y en cierto modo no lo encuentra porque no puede ser encontrado. Lo encuentra mediante las teofanías y no lo encuentra mediante la contemplación de la naturaleza divina en sí misma. Llamo teofanías a las imágenes de las realida-

---

[174] Máximo el Confesor, *Quaestiones ad Thalassium*, Prólogo, 48 49 en latín, 52 53 en griego (CCSG 7, pp. 10 11).

[175] Máximo el Confesor, *Quaestiones ad Thalassium*, Introducción, 193 198 en latín, 217 223 en griego (CCSG 7, pp. 28 31).

des visibles e invisibles, por cuyo orden y belleza se conoce que Dios existe y se encuentra no su esencia[176] sino sólo su existencia, puesto que la naturaleza de Dios ni es descrita, ni es comprendida. [919D] Y esto mismo lo expresa el salmista[177]: "Buscad al Señor y confortaos, buscad siempre su rostro". Y este es el camino espiritual que tiende al infinito, el camino que emprenden las almas puras y perfectas[178] al buscar a su Dios. También las Virtudes celestes buscan siempre a su Dios[179], al que desean contemplar siempre. Es la niebla [920A] de la que habla Dionisio Areopagita[180], al escribir a Doroteo: "La calígine divina es la luz inaccesible[181] en la que se dice que habita Dios en tanto que existe y se mantiene de modo invisible, debido a la claridad supereminente y a la sobreexcelencia inaccesible de la emanación superesencial de las luces. En esa luz inaccesible llega a encontrarse todo hombre digno de conocer y ver a Dios, cuando él no ve ni conoce verdaderamente la luz en la que ha sido hecho por encima de la visión y del conocimiento, conociendo la sola niebla, puesto que se encuentra después de todas las cosas sensibles e inteligibles; y viéndolo esto proféticamente[182]: «Sobre manera admirable es para mi tanta ciencia, tan sublime es, que no podré acercarme a ella». Por consiguiente, se dice que el divino Pablo conoció a Dios, conociéndolo por encima de todo entendimiento existente. Por esta causa dice también el Apóstol[183] que sus caminos son inescrutables y sus juicios son insondables[184] [920B] e inenarrables son sus donaciones y su paz supera todo entendimiento[185], de forma que se encuentra por encima de todo entendimiento, puesto que es la causa de todas las cosas y la existencia causal de todas ellas".

El mismo[186] dice en la Epístola al monje Gayo: "Las tinieblas son oscuras en medio de la luz y son más oscuras en medio de mucha luz. Ocultan la

---

176 Dionisio Areopagita, *De mystica theologi*a, 5 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 149, 3; PG 3, 1045D; PL 122, 1176A).

177 *Salmos,* 104, 4.

178 San Agustín, *De quantitate animae*, XIV, 24 (CSEL 89, p. 161, 15 18; PL 32, 1049).

179 *I San Pedro*, 1, 12.

180 Dionisio Areopagita, *Epistula V* (ed. G. Heil / A. M. Ritter, pp. 162 163; PG 3, 1073A 1076A; PL 122, 1178CD).

181 *I Timoteo*, 6, 16.

182 *Salmos,* 138, 6.

183 *Carta a los Romanos,* 11, 33.

184 *II Carta a los Corintios,* 9, 15.

185 *Carta a los Filipenses,* 4, 7.

186 Dionisio Areopagita, *Epistula I* (ed. G. Heil / A. M. Ritter, pp. 156 157; PG 3, 1065A; PL 122, 1177AB).

ignorancia de la ciencia y más, la ignorancia de mucha ciencia. En efecto, recibiendo las tinieblas supereminentemente, pero no según la privación, reconoce de verdad lo que es la luz, puesto que ésta se oculta a los que las tienen[187], y verdaderamente la ciencia, respecto a Dios, es ignorancia y sus tinieblas superpuestas están rodeadas por toda la luz y esconden todo conocimiento. Y si uno, al ver a Dios, conoció lo que ha visto, no lo contempló a Él sino a alguna cosa de las existentes y de las conocidas que proceden de Él. Ahora bien, el que está colocado por encima del alma y de la esencia no es conocido ni visto universalmente; se encuentra de un modo superesencial y es conocido por encima del alma. El propio conocimiento de Él se encuentra por encima de todas las cosas conocidas, en cuanto que ese conocimiento que se tiene de Él es más bien una perfectísima ignorancia". Ni pasó por alto este aspecto el Evangelista cuando dice[188]: "Nadie ha visto a Dios nunca". Y como dice San Ambrosio[189]: [920D] como nunca fue visible, así nunca lo será. Y, ¿qué dice la misma Verdad? "Nadie conoce al Padre, sino el Hijo, ni al Hijo, sino el Padre"[190].

Ahora bien, si la humanidad del Verbo de Dios, al igual que su Divinidad, es incomprensible a toda criatura y supera todo entendimiento, después que fue asumida a la Divinidad del Verbo y se hizo juntamente con ella una sola sustancia sin confusión alguna de ambas naturalezas –a saber, la divina [921A] y la humana–, de las que se cree que se compone el solo Cristo, Señor y Salvador nuestro, y así es entendido por quienes participan de la fe ortodoxa, o si está circunscrita dentro de los términos de la totalidad creada como cognoscible a la naturaleza racional e intelectual –esto es, si esa humanidad está entre los individuos que pueden ser conocidos–, que quien quiera y como quiera emita su opinión. Yo, por mi parte, sin titubear sigo los pasos de quienes, no sin razón, afirman que la humanidad de nuestro Señor Jesucristo, unida a su Divinidad, se encuentra de tal modo que, salvada la distinción de las naturalezas, la humanidad es una sola cosa en la Divinidad y con la Divinidad, puesto que es una sola sustancia, y, por decirlo de una manera más usada, la humanidad de Cristo y su Divinidad son una sola persona. Y

---

187 Incluso quienes poseen la incomprensible luz desconocen qué es lo que tienen, siendo testigo el Evangelista: "Y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron" (*San Juan,* 1, 5). Por eso, la luz divina es llamada una y otra vez con el nombre de tinieblas: porque es incomprensible. De modo semejante también la facultad gnóstica [920C] de los que la contemplan es llamada frecuentemente con el nombre de tinieblas: porque esa facultad es reflejada por la luz.

188 *San Juan,* 1, 18.

189 San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam,* I, 25 (CCSL 14, p. 19).

190 *San Mateo,* 11, 27.

de la misma manera que su Divinidad supera todo entendimiento, así también su humanidad que se encuentra por encima [921B] de la totalidad de la criatura visible e invisible, por encima de todos los lugares y los tiempos, sobre toda circunscripción y definición, sobre todos los cielos, sobre todas la Virtudes y Potestades, por encima de todo lo que se nombra y se entiende, por encima de todo lo que existe, después de Dios, dicha humanidad es exaltada, y ha sido constituida superesencial, incomprensible e investigable a toda criatura. Esto mismo lo hemos enseñado en un texto anterior a esta obra.

*[Si toda la naturaleza humana fue liberada en Cristo y si será liberada]*

A. De la exaltación del Verbo encarnado con la carne que recibió de la Virgen, y de todo el hombre unido a Él en la unidad de sustancia de modo superesencial por encima de todas las cosas, de todo ello has hablado abundantemente y ha sido corroborado por los Santos Padres con sus testimonios de autoridad. Pero, puesto que muchos discuten muchas cuestiones, entre ellas la que vamos a plantear, yo estoy abatido en medio de la duda, preguntándome si toda la naturaleza humana que en parte yo había pensado que debía ser liberada en los elegidos, y que en parte era retenida para ser atormentada en los répobros [921C] en el fuego eterno, disueltos y totalmente rotos los vínculos de la propia malicia, como nos enseñan los razonamientos anteriores, ascenderá adonde ascendió el Principio de la misma –me refiero a la humanidad de Cristo–. Pues si toda entera va a ascender allí y, para decirlo con más claridad, va a retornar a Aquel que abandonó al pecar, si Él la recibe toda entera al redimirla, ¿qué diremos? ¿Acaso será lógico que no habrá ninguna muerte eterna de la miseria, ni se mantendrá ningún castigo para los impíos? ¿En qué, pues, será atormentada en estos toda la naturaleza humana, de la que son partícipes tanto los buenos como los malos, después de ser liberada no sólo de toda muerte y maldad sino también después de retornar al mismo Dios? ¿Dónde estará el ardor de las llamas del fuego eterno, al que el rigor [921D] del justísimo juez enviará a los malos, diciendo[191]: "Apartaos de mi, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles"? ¿Dónde estará el suplicio eterno al que irán los impíos, si no ha quedado ninguna parte de la naturaleza humana que sea sometida al suplicio eterno? Todo hombre malo lo es por la maldad. Pues una vez que la maldad ha sido eliminada, ¿qué hombre malo quedará? Y por esto, si la maldad perece, perecerá también el hombre malvado. Sin duda, si falta la causa, es necesario que falte su efecto [922A]. El mismo procedimiento racional hay respecto a la muerte y a la miseria. Efectivamente, si la muerte es absor-

191 *San Mateo,* 25, 41.

bida por la vida[192], y del mismo modo, la malicia lo es por la bondad y la desgracia por la felicidad, ¿quién será castigado en la muerte y en la miseria, cuando nadie habite fuera de la vida bienaventurada?

*[De los inconvenientes que siguen a quienes afirman que parte de la naturaleza humana ha de ser liberada en los bienaventurados y parte castigada en los malvados]*

Ahora bien, si alguno ha asegurado que parte de la naturaleza humana retornará a Dios, y que parte permanecerá siempre entre las penalidades, ¿cuántos inconvenientes que luchan con la verdadera razón acompañarán esta afirmación suya? Evidentemente se verá obligado a confesar que el Verbo Dios no ha asumido la naturaleza humana entera, sino una parte de ella, y por esto que no ha querido salvar, y de hecho no salvó a todo el género humano. Pero creer esto es absurdo. Del mismo modo, la verdadera razón y una clara investigación de las cosas pondrá en ridículo a quien divide la simplicidad de la naturaleza humana en partes y a quien enseña que está compuesta de muchas partes desemejantes [922B] o semejantes, siendo, como es, una y simple, y libre de toda composición, desemejanza y multiplicidad. Si fuera de otro modo, la naturaleza humana no estaría ya hecha a imagen de Dios, sino conforme a la multiforme variedad de los cuerpos mortales y corruptibles; pero pensar esto es necio, torpe y ajeno a la verdad. Además, si la naturaleza humana es la imagen y la semejanza de Dios, evidentemente toda ella está en sí misma a través de la totalidad; y toda se encuentra en cada una de las partes que participan de ella, no siendo susceptible de división o de partición alguna de su simplicidad uniforme, ni en sí misma ni en alguno, sea por la sola posibilidad de separar o dividir, sea por la acción y obra. En efecto, si la Divinidad es una e indivisa, a cuya imagen ha sido creada la humanidad, ésta necesariamente es también una e indivisa, y todos los hombres, [922C] sin excepción, son una sola cosa.

Y si alguno piensa que yo afirmo la simplicidad y la individualidad de la humanidad sin ser respaldado por ninguna garantía testimonial de los Santos Padres, escuche al divino Orígenes[193] en el libro tercero en su comentario a la Espístola a los Romanos: "Yo he dicho: sois Dioses e hijos del Altísimo"[194] y añadió *todos*. Este añadido ha unido a todo el género humano bajo este título. Finalmente, en los versículos siguientes dice[195]: "Pero vosotros moriréis como hombres". De ahí también aquello que está escrito[196]: "Se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, y se dolió en su corazón, y

---

192 *I Carta a los Corintios,* 15, 54.

193 Orígenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, III, 1 (PG 14, 925C 926A).

194 *Salmos,* 81, 6.

195 *Salmos,* 81, 7.

196 *Génesis,* 6, 6 7.

dijo: voy a eliminar al hombre que hice de sobre la faz de la tierra"; pienso que no sólo fue dicho por la ruina del diluvio sino que se ha vaticinado alguna cosa misteriosamente sobre el futuro, para que de este modo se entienda lo que está escrito[197]: "Voy a exterminar al hombre", por lo que también Dios, mediante [922D] el Profeta, dice: "Yo he disipado como nube tus pecados", para que se vea que, destruyéndolo en cuanto que es hombre, después de esta destrucción, lo hará Dios, cuando "Dios será todo en todas las cosas"[198].

Léase también al gran teólogo Gregorio, en el capítulo XVII de su sermón *De imagine*, al disertar sobre la humanidad, donde dice[199]: "¿Qué es lo que pensamos sobre estas cosas? Las palabras que dicen: "Hizo Dios al hombre"[200] muestran toda la humanidad con un significado ilimitado. [923A] Pues no sólo nombra ahora a Adán como criatura, como la Historia dice en los textos siguientes[201], sino que en esa cita bíblica se nombra al hombre creado universalmente, no a ninguna otra cosa. Así pues, ¿no somos inducidos a sospechar alguna cosa con esa denominación general de la naturaleza, puesto que en su primera creación toda la humanidad ha sido comprendida en la presciencia y en la facultad divinas? En efecto, hay que pensar que nada infinito de Dios existe en estas cosas que han sido hechas por Él, sino que la Sabiduría del Creador es el fin y la medida proporcionada de cada una de las cosas que existen. Así pues, de la misma manera que el hombre está limitado por la cantidad de su cuerpo y su medida es la extensión de la sustancia, dimensión que se termina en la superficie del cuerpo, así pienso que la plenitud entera de la humanidad de todos ha sido comprendida por Dios por su capacidad de previsión como en un solo cuerpo. Y esto nos lo enseñan las palabras que dicen [923B]: "Dios hizo al hombre, a imagen de Dios lo hizo"[202]. Pues la imagen de la naturaleza no se encuentra por gracia en una parte de la propia naturaleza o en alguno de los que son considerados que han sido hechos según la propia imagen, sino que su capacidad se extiende y llega por igual a todo el género humano. Ahora bien, el signo es éste: el alma se da de forma semejante a todos, puesto que todos tienen la capacidad de conocer y de tomar decisiones y tienen otras propiedades en las que la naturaleza divina es imagen en aquello que se ha creado según ella. Igualmente llevan la imagen divina en sí mismos, tanto el hombre mos-

---

197 *Isaías,* 44, 22.

198 *I Carta a los Corintios,* 15, 28.

199 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 16 (PG 44, 185AD)

200 *Génesis,* 1, 27.

201 *Génesis,* 2, 19.

202 *Génesis,* 1, 27.

trado en la primera creación del mundo, como el hombre que existirá después de la consumación de la totalidad. Además un solo hombre es todos y cada uno de ellos, puesto que en la potencia divina nada es pasado, nada es futuro, sino que lo que se contempla está contenido por igual en su operación presente comprensiva de la totalidad. [923C] Así pues, toda naturaleza, que va desde los primeros hasta los últimos, es una sola imagen del que verdaderamente existe; finalmente, en la constitución de su formación se ha puesto la misma imagen para el hombre y la mujer con la diferencia de género".

Además, si el Verbo de Dios asumió la humanidad, no asumió una parte –que es nada– sino que la asumió toda entera. Y si la asumió entera, evidentemente la restableció en sí mismo entera, puesto que en Él han sido restablecidas todas las cosas, y nada de la humanidad –a la que asumió entera– dejó sometida con ataduras a las penas perpetuas e indisolubles de la maldad –a la que sigue la calamidad de los tormentos–. Pues Dios no condena en nada lo que Él hizo, sino que castiga lo que no hizo. En efecto, no castiga ni castigará la naturaleza de los ángeles prevaricadores, sino que exterminará su malicia, su impiedad y su poder perjudicial, como [923D] extinguirá también los vicios de los hombres malvados que se adhieren a ellos. Y quizá de estos hay una condena eterna de su maldad y la abolición de su impiedad universal.

Así pues, afligido, estoy envuelto entre estos argumentos contradictorios entre sí, como en medio de las olas del océano que se agita violentamente y de los arrecifes contra los que chocan, fatigado después de prolongada e inextricable deliberación, y no encuentro ningún camino para salir. En efecto, –para que deduzca brevemente lo que se expuso antes con amplitud– si tengo que afirmar que la humanidad entera ha sido asumida por el Verbo de Dios y que por esto [924A] se ha de salvar en Él mediante la potencia natural cooperadora de la resurrección –que no permite que perezca ninguna naturaleza, ni que sea castigada perpetuamente–, ¿qué es lo que se va a atribuir a la condenación eterna? Parecerá que me opongo a los testimonios de autoridad de la Santa Escritura que advierte que habrá, sin duda, tormentos eternos para el diablo y sus miembros. Ahora bien, si yo enseñara que no toda la humanidad había sido asumida por Cristo, ni que toda se salvaría, ni que toda entera sería liberada por el poder natural de la resurrección, sino que en parte volvería a la dignidad de imagen divina, y en parte permanecería cautiva en la desgracia eterna, ¿acaso la verdadera razón, juntamente con autoridad divina, no me rebatiría con prontitud? Sin duda, la razón enseña muy claramente que nada diametralmente contrario a la bondad, a la vida y a la felicidad [924B] puede existir eternamente. En efecto, la bondad circunscribe y destruye completamente la malicia, y de modo semejante, la vida a la muerte, la felicidad a la miseria, la virtud a los vicios y a las causas de los

vicios y las demás propiedades de esta clase[203]. En este campo de batalla, como atrapado por uno y otro lado entre estos dardos, no sabiendo adónde dirigirme ni qué postura más conveniente tomar, me encuentro perplejo. Pues no es una decisión superficial el elegir una de estas dos opciones: o aniquilar y suprimir las penas eternas de los ángeles y de los hombres impíos, o que la bondad y la felicidad divinas, una vez eliminadas toda maldad y miseria, no reinarán en todas las partes en cada una de las criaturas.

N. Ten paciencia. Hará acto de presencia la luz de las mentes que ilumina las cosas escondidas entre las tinieblas[204], desatasca lo obstruido, revela lo desconocido, hace volver lo que ha huido, [924D] pone límites a lo no circunscrito, define lo indefinido, lleva las cosas ambiguas a una opinión hasta cierto punto segura. Y en primer término conviene examinar, sin duda, qué ha llegado a ser definido y a una definición inconcusa entre nosotros, y qué se presenta aún en un análisis dudoso, y qué se debe indagar de lo demás.

A. La razón no exige una búsqueda diferente de las naturalezas.

N. En tu especulación observo que muchas cosas están definidas y razonablemente halladas. Ahora bien, dado que –como tú confiesas personalmente– te parece que están puestas como en [925A] la ambigüedad, juzgo necesario volver a tratar estos problemas en los que da la sensación que titubeas, para que serenadas las turbulencias de las almas emitamos una opinión firme de estos temas que examinamos entre nosotros, para que no parezcamos por más tiempo ambiguos, no aclarando nada con nitidez.

A. Hágase así.

N. Nadie que conozca rectamente las naturalezas de las cosas duda que todo está contenido en la mente divina.

---

[203] El testimonio de autoridad divina exclama: "Muerte, yo seré tu muerte; infierno, yo seré tu azote" (*Oseas,* 13, 14). Del mismo modo: "El último enemigo, reducido a la nada, será la muerte" (*I Corintios,* 15, 26), esto es, el diablo, autor de la muerte, incluso con certeza, la propia muerte, cuyo nombre entre los griegos es del género masculino θάνατος. Así pues, está escrito: ἐχθρός θάνατος muerte enemiga. También en las visiones del profeta Daniel, el ángel dice: "Setenta semanas están prefijadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa para acabar las transgresiones y dar fin al pecado, para expiar la iniquidad y traer la justicia eterna" (*Daniel,* 9, 24); esto es, significando abreviadamente con el número místico de setenta semanas todo el tiempo: desde la primera llegada del Salvador hasta su segunda venida. Ciertamente, con el número siete se introduce el curso de esta vida, envuelto en las siete vueltas de los días. Este curso septenario es abreviado. Pues todos los tiempos son breves si los comparamos con la eternidad.

[204] *I Carta a los Corintios,* 4, 5.

A. Tener dudas respecto a este punto es ridículo, cuando todos los sabios están totalmente de acuerdo, al leer al Apóstol que dice[205]: "De Él, por Él y para Él son todas las cosas". Dionisio Areopagita[206], en el capítulo VII *De divinis nominibus*, dice: "Se dice que la sabiduría divina es principio, causa, sustancia, consumación, custodia y fuente de toda alma, de toda razón y de todo sentido", y así es. El beato Ambrosio[207], [925B] en la explicación a San Lucas citando al Apóstol[208] dice: "En Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles; Él es antes que todas las cosas, y todas subsisten en Él". La exposición y explicación de este tema, según las opiniones de los demás de los Santos Padres, es larga y no necesaria.

N. Por consiguiente, si todas las cosas subsisten en la mente divina, nada se realiza ni se termina fuera de su propio ser; nada hay por encima de Él, por debajo de Él o fuera de Él.

A. Exactamente.

N. Así pues, Él es todas las cosas[209].

A. Exactamente. Pues, ¿qué otra cosa son todas las realidades si no el conocimiento de las mismas en la mente divina, como dice San Dionisio[210] en el capítulo citado? "La mente divina contiene todas las realidades abarcando en sí misma el conocimiento pasado de todas ellas, en cuanto Causa de todas y como conocimiento en sí mismo de todas ellas, conociendo y presentando a los ángeles antes que los ángeles fueran creados y a todas las demás cosas desde dentro, y desde sí mismo, y, [925C] por así decirlo, conociendo y llevando a la esencia todas las cosas desde el principio. Y pienso que esto nos lo ofrece la expresión bíblica, cuando dice[211]: "Él, que conoce todas las cosas antes de ser engendradas". La mente divina no conoció aprendiendo las cosas existentes de las no existentes, sino que presentó y comprendió previamente a partir de Sí mismo y en Él mismo el conocimiento de todas las realidades, como causa y como conocimiento, contemplando a cada una no según su especie sino conociendo y conteniendo a todas en cuanto que ella las rodea como única causa, al igual que la luz conlleva en sí misma como

---

205 *Carta a los Romanos,* 11, 36.

206 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, 2 (ed. B. Suchla, p. 196, 1 3; PG 3, 868C; PL 122, 1154AB).

207 San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, II, 13 (CCSL 14, p. 36, 196 198).

208 *Carta a los Colosenses,* 1, 16 17.

209 San Agustín, *De ordine*, II, ix, 26 (CCSL 29, p. 122, 17 18; PL 32, 1007).

210 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, 2 (ed. B. Suchla, p. 196, 12; p. 197, 9; PG 3, 869AB; PL 122, 1154B 1155A).

211 *Daniel*, 13, 42.

causa la idea de las tinieblas, no viendo las tinieblas de otro modo más que por la luz. Así pues, la sabiduría divina, conociéndose a sí misma, conoce todas las realidades, conoce las cosas materiales de modo inmaterial, las cosas divididas de manera unitaria, y muchas de manera universal, puesto que las conoce y las presenta a todas ellas en Él solo. Ciertamente, si Dios otorga el ser a todas las cosas existentes [925D] como la única y sola causa, conoce todas las cosas como idéntica y única causa, de modo que las conoció como existentes por Él y subsistentes en Él; y no obtendrá el conocimiento de ellas procedente de las ya existentes, sino que Él será el donante generoso de cada una de ellas y de su conocimiento".

N. Así pues, la mente divina no conoce ningún mal, ni ninguna maldad. En efecto, si los conociera, hubieran existido sustancialmente y no carecerían de causa. Pero, en verdad, carecen de causa y por ello no se encuentran en el número de las naturalezas esencialmente creadas, y así tanto el mal como la maldad son ajenos al conocimiento divino.

A. La razón no permite que la verdad se entienda de otro modo[212]. [926A] En efecto, el conocimiento divino es la causa de las realidades existentes, y por ello, todo lo que conoce es preciso que llegue a existir en la naturaleza. Ahora bien, lo que no se encuentra en la naturaleza de las cosas no es posible de ningún modo que se encuentre en el conocimiento divino.

N. En consecuencia, Dios ignora a los impíos, sean ángeles u hombres y a todos los prevaricadores de la ley divina.

A. Dios conoce las sustancias de estos y todo lo que Él hizo en ellas y subsiste en Él; pero lo que acontece en la naturaleza recuperada por Él, con sus perversos movimientos, lo desconoce totalmente. En efecto, todo lo que no ha hecho es absolutamente ajeno a su conocimiento.

N. Creo que no dudas de la eternidad de la naturaleza divina y de todas las cosas que han sido creadas de Ella; y que, en verdad, ella sola es eterna y que todo lo eterno es eterno por la participación de su eternidad.

A. ¿Cómo voy a dudarlo, cuando [926B] la razón y la autoridad divina aprueba tales cosas? En efecto, si el único Dios es la causa y el fin de todas las cosas, se sigue que Él solo es particularmente eterno y que solamente es eterno todo lo que participa de Él. En efecto, ¿qué puede ser eterno, fuera de Él y de lo que ha sido hecho en Él y por Él?

N. ¿Acaso juzgas que la maldad y su séquito –me refiero a la muerte, a la miseria y a las penas de los diversos pecados– han sido hechas por Dios y

---

212 San Agustín, *Confessiones*, VII, iv, 6, 18 19; XIII, xxxviii, 53, 1 2 (CCSL 27, pp. 95, 272; PL 32, 736, 868).

son partícipes de la potencia divina? Pues lo que está escrito[213]: "Tú, Señor Dios, tienes el poder de la vida y de la muerte", pienso que se ha dicho no de la muerte por la que muere la humanidad al pecar y por la que la pena del pecado, en consecuencia, se disuelve por la corrupción, sino de la muerte de la que habla el salmista[214]: "Es cosa preciosa a los ojos de Dios la muerte de los justos"; esto es, es precioso el tránsito de las almas superpurificadas a la [926C] contemplación interior de la verdad –contemplación que es, en verdad, la felicidad verdadera y la eternidad–. Y esta es la muerte con la que mueren los que viven religiosamente, los que buscan piadosa y castamente a su Dios, aunque estén situados en esta vida mortal, los que ven como en un espejo y a modo de enigma lo que buscan, y los que volverán en el futuro a la prístina dignidad de la imagen divina para la que han sido creados; verán a Dios cara a cara –en la medida que a una criatura le es posible comprender y entender la causa incomprensible e ininteligible de la totalidad– elevados por encima de todas las cosas; cara a cara, esto es, la teofanía más cercana a Él, según dice el Apóstol[215]: "Ahora lo vemos por medio de un espejo y como enigmáticamente, pero entonces lo veremos cara a cara", llamando cara a una aparición comprensible para el entendimiento humano del poder divino, la cual [926D] no es vista directamente por ninguna criatura. Además, si la maldad, la muerte y la miseria de la naturaleza, creada por Dios, son incompatibles con Él y no han sido hechas en la causa de todas las cosas ni son partícipes de Él, admiro por qué razón reflexionas profundamente y dudas que la maldad y la muerte de los tormentos eternos van a permanecer eternamente en la humanidad a la que el Verbo de Dios liberó entera, después de haberla asumido en sí mismo, cuando la verdadera razón enseña que nada contrario a la bondad divina y a la vida, y a la felicidad puede ser coeterno. Evidentemente, la bondad divina [927A] destruirá la malicia, la vida eterna aniquilará la muerte y la felicidad anulará la miseria. Pues está escrito[216]: "Muerte, yo seré tu muerte; infierno, yo seré tu exterminio". A no ser que, quizá, dudes que el Señor Jesús, receptor y salvador de la naturaleza humana no la tomó y la salvó a toda ella entera, sino una sola parte, sea la cantidad que sea. Pero creer esto se rebate por los razonamientos anteriores.

A. Me veo ya atrapado por todas partes y no encuentro ninguna razón con la que yo pueda afirmar que la maldad, la muerte y la miseria van a vencer y a durar perpetuamente en la humanidad, bien sea en toda ella, bien sea en alguna parte suya, puesto que la humanidad ha sido universalmente

---

213 *Sabiduría,* 16, 13; *Eclesiástico,* 11, 14.

214 *Salmos,* 115, 5.

215 *I Carta a los Corintios,* 13, 12.

216 *Oseas,* 13, 14.

redimida y liberada en el Verbo de Dios, que la asumió a toda ella entera en la unidad de su sustancia. Y por esto, vencido por la fuerza sólida de un razonamiento recto, me veo obligado a confesar que toda [927B] la humanidad será liberada en todos los que participan de ella, que será también liberada de todos los vínculos de la maldad, de la muerte y de la miseria en el momento que vuelva a sus causas, las cuales subsisten en su Salvador. Sin embargo –asegurado ya de la humanidad– aún sigo reflexionando profundamente si la malicia será universalmente abolida en cada una de las criaturas, o en la humanidad sola. En efecto, estimo que las almas de los diablos nunca carecerán de la malicia, ni de toda la corte de vicios que la acompañan. Y por esto, aunque la maldad sea completamente abolida en la humanidad sola por un don de la gracia divina y por su poder natural cooperador, sin embargo sigo pensando que perseverará sin fin en la naturaleza de los demonios; y en ellos la maldad será coeterna a la bondad divina[217].

N. En mi opinión, aún no ves con claridad [927C] que Dios no castiga ninguna naturaleza que Él ha hecho, ni en la naturaleza humana ni en la de los demonios, sino que castiga lo que no ha hecho: los movimientos irracionales de la voluntad perversa. Y con el fin de que no dudes por más tiempo sobre este punto, escucha al beato Agustín[218] que en el libro undécimo del *Hexaemeron* dice: "Algunos piensan que el diablo no se ha desviado hacia la maldad por el libre albedrío de su voluntad, sino que ha sido creado en dicha maldad, pese a quien pese, por el supremo Señor Dios y verdadero Creador de todas las naturalezas, y presentan el testimonio del libro de Job[219], puesto que al hablar de él dejó escrito: "Esto es el inicio de la obra del Señor que Él hizo para ser burlado por sus ángeles". Y lo que el salmista[220] escribió [927D] está en consonancia con estas palabras: "Este Dragón que hiciste para burla suya", a no ser que aquí dijo "al que hiciste", pero no en el sentido del primer texto "esto es el inicio de la obra del Señor", como si el Señor, al inicio, lo hubiera hecho de manera que fuera malo, envidioso, seductor, absolutamente diablo, no depravado por su voluntad, sino creado así. Aunque intenten mostrar cómo esta opinión no es contraria a lo que está escrito "Dios hizo todas las cosas y he aquí que las hizo muy buenas"[221] –¿dónde se encuentra que el diablo no se ha corrompido por su propia voluntad, sino que ha sido hecho muy malo por el mismo Señor Dios?–; y

---

217 [Por lo que no será abolida en toda la naturaleza].

218 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, xx-xxi, 27-28 (CSEL 28, 1, p. 352, 18; p. 354, 2; PL 34, 439 440).

219 *Job*, 40, 14.

220 *Salmos,* 103, 26.

221 *Génesis,* 1, 31.

aunque intenten mostrar y no se afirme neciamente, [928A] o incluso con ignorancia, que no sólo por la primera creación sino también actualmente por las voluntades tan depravadas, sin embargo en conjunto se afirma que todas las cosas creadas, esto es, que toda criatura de modo absoluto es extremadamente buena; no que los buenos sean malos en ella, sino que con su malicia no hagan que el decoro y el orden de la totalidad se afee y se perturbe bajo el dominio de Dios administrador, bajo su poder y sabiduría; en efecto, a cada una de las voluntades, incluidas las malvadas, se les atribuyen unos límites ciertos y adecuados de poderes y la importancia de sus méritos, para que también la criatura sea bella justamente con esas cosas ordenadas convenientemente y de modo justo; sin embargo, dado que en cualquier persona se presenta y es verdad y manifiesto que es contrario a la propia justicia el que Dios condene en cualquiera, sin preceder mérito alguno, esto mismo que Él ha creado en Él, [928B] y dado que también se relata en el evangelio como cierta y evidente la condenación del diablo y de sus ángeles, en aquel pasaje que el Señor anticipó que diría a los que estén a su izquierda[222]: "Id al fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles", hay que creer que no se castigará con la pena del fuego eterno de ningún modo la naturaleza que Dios ha creado, sino la mala voluntad particular".

Sin embargo, el beato Ambrosio[223], al explicar a Lucas, enseña con toda claridad que la maldad de los demonios no es perpetua, al decir[224]: "El demonio comienza a rogar recibir permiso para introducirse en los puercos. Y, en primer término, debemos advertir la clemencia del Señor: no condena a nadie antes, sino que cada uno es el propio responsable de su pena. Los demonios no son enviados a los puercos, sino que ellos personalmente lo piden, puesto que no podían aguantar la claridad de la luz celeste, [928C] como no pueden aguantar los rayos del sol, quienes experimentan dolor físico en sus ojos y eligen la oscuridad, abandonando el resplandor. Huyen, pues, los demonios del resplandor de la luz eterna, y temen, antes del momento correspondiente, los tormentos que les son debidos, sin adivinar previamente el futuro sino recordando lo que ha sido profetizado. Efectivamente, Zacarías dijo[225]: "Y aquel día acaecerá que el Señor extirpará de la tierra los nombres de los ídolos, que no serán recordados, y hará desaparecer de la tierra el espíritu inmundo". Se nos enseña, pues, que no durarán siempre, para que su maldad no pueda ser perpetua. Así pues, ellos, temiendo el casti-

---

222 *San Mateo,* 25, 41.

223 San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam,* VI, 46 (CCSL 14, p. 190, 469; p. 191, 485).

224 *San Lucas,* 8, 32

225 *Zacarías,* 13, 2.

go, dicen[226]: "Has venido antes de tiempo, para atormentarnos". Ahora bien, los demonios, al desear aún seguir existiendo, apartándose ya de los hombres por los que son conocedores de la pena que han de sufrir, piden ser introducidos en los puercos". [928D]

*[Sobre la simplicidad y la unidad de los cuerpos después de la resurrección]*

Y para que no consideres que no sólo perecerá la malicia en el diablo, sino también en la sustancia[227] y para que no pienses que no en toda criatura racional, la muerte y su aguijón[228] –me refiero al pecado– [929A] y toda malicia perecerá, sino que en parte de la criatura serán aniquilados, y en parte permanecerán, escucha al gran Orígenes, investigador diligentísimo de estas cuestiones, cuando trata y habla de la consumación del mundo, en su libro Περί ἀρχων, esto es, del bien supremo al que toda naturaleza racional se precipita de modo que Dios es todo en todas las cosas –pues no existe otra consumación fuera de aquella en la que Dios está todo en todas las cosas–, se expresa así[229]: "Tratemos de averiguar cuáles son estas cosas que Dios será todo en todas ellas. Ciertamente, yo pienso que al decir que Dios es todo en todas las cosas[230], significa que Él es todo en cada una de ellas. Ahora bien, a través de cada uno, Él será todo de este modo: Todo lo que la mente racional, purificada de toda hez de los vicios, y totalmente limpia de toda nube de maldad, puede sentir, [929B] o conocer, o pensar, todo es Dios y en adelante no ve ninguna otra cosa sino a Dios, no posee cosa alguna sino a Dios: Dios es el modo y la medida de todo su movimiento. Así, Dios será todo. En adelante, no habrá separación entre el bien y el mal, puesto que en ninguna parte habrá mal. Todo será Dios para la mente junto a la que no yacerá el mal, ni deseará comer más del árbol de la ciencia del bien y del mal quien siempre se encuentra en el bien, y para quien todo es Dios. Por consiguiente, si de este modo el fin fue repuesto en el principio y el término de las cosas llamado a sus inicios, restablecerán aquel estado que tuvo la naturaleza racional entonces, esto es, en aquel momento en el que no necesitaba comer del árbol del saber el bien y el mal, de forma que, alejado todo sentido de malicia y purificado para lo puro y lo íntegro, Aquel solo, que es el único Dios bueno, llegará a ser todo para él, y Él es todo no en unos pocos o en

---

226 *San Lucas,* 4, 33 34.

227 [Llama, pues, sustancia, no a la naturaleza creada por Dios, sino a toda la consecuencia de su apostasía, esto es, a su propósito de soberbia, a su enemiga voluntad y a la inmundicia de su idolatría. Pues todo lo que es llamado el diablo subsiste en estas cosas y cosas semejantes, como subsistentes en sus miembros].

228 *I Carta a los Corintios,* 15, 56.

229 Orígenes, *De principiis*, III, vi, 2 5 (GCS 22, p. 283, 12; p. 287, 9; PG 11, 335C 388B).

230 *I Carta a los Corintios,* 15, 28.

muchos sino en todos, [929C] puesto que en ningún lugar habrá muerte, ni aguijón de la muerte, ni mal. Entonces, en verdad, Dios será todo en todo. Sin embargo, algunos piensan que esta perfección y felicidad de las naturalezas racionales permanece finalmente en este estado, tal como dijimos antes, esto es, que todas las cosas posean a Dios y Dios sea todo para ellas, a condición de que de ninguna manera la unión de las naturalezas corporales se aproxime a éstas. Si fuera de otro modo, estos autores estiman que la gloria de la felicidad suprema es impedida, si se introduce la mezcla de la sustancia material. Pero ahora, dado que encontramos que el Apóstol San Pablo[231] ha hecho mención del cuerpo espiritual, intentemos averiguar sobre este punto, sólo en la medida [929D] de lo posible, de qué modo debe opinarse partiendo de dicho Apóstol. Por consiguiente, en la medida en que nuestro sentido es capaz de apreciar, percibimos que hay una determinada cualidad del cuerpo espiritual, en el que no sólo es posible que habiten algunas almas santas y perfectas, sino también toda aquella criatura que será liberada de la esclavitud de la corrupción[232]. Y de este cuerpo dijo también el Apóstol esto[233]: "Tenemos una casa eterna en el cielo, no hecha por la mano del hombre"; esto va referido a las mansiones de los bienaventurados. De este texto podemos conjeturar de cuánta pureza, [930A] sutileza y gloria es la cualidad de aquel cuerpo si lo comparamos con estos cuerpos ahora presentes, que aunque sean cuerpos celestes y muy esplendorosos, sin embargo son producidos artificialmente y sensibles. En cambio, de aquel cuerpo se dice que es una casa no hecha por la mano del hombre, sino eterna en el cielo. Por lo tanto, dado que "las cosas sensibles son temporales, pero las inteligibles son eternas"[234], el cuerpo, que ni es visible ni está hecho por la mano del hombre sino que es eterno, sobresale con preferencia muy destacadamente de estos cuerpos que vemos o en la tierra o en el cielo, que pueden verse, que son hechos por la mano del hombre y que no son eternos. Y de esta comparación podemos conjeturar cuánto decoro, cuánto fulgor, y cuánto esplendor hay en el cuerpo espiritual y que es verdad aquello que de él se ha dicho: [930B] "Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman"[235]: no se debe dudar de que la naturaleza de este cuerpo nuestro, por la voluntad de Dios que la hizo tal, puede ser llevada por el Creador hasta aquella cualidad del cuerpo sutilísimo, purísimo, esplendorosísimo, en cuanto la situación de las cosas lo reclame y

---

231 *I Carta a los Corintios,* 15, 44.

232 *Carta a los Romanos,* 8, 21.

233 *II Carta a los Corintios,* 5, 1.

234 *II Carta a los Corintios,* 4, 18.

235 *I Carta a los Corintios,* 2, 9.

lo pida el mérito de la naturaleza racional. Finalmente, puesto que el mundo necesitó de la variedad y de la diversidad, mediante las diferentes formas y especies de las cosas se dispuso la materia u ofreció su servicio al Fundador, como a su dueño y Creador, para que de ella sacara las diversas formas de las realidades celestes y terrenas. Ahora bien, dado que las cosas comenzaron a apresurarse a ser todas una unidad, como el Padre es una sola cosa con el Hijo[236], [930C] consecuentemente se da a entender que, cuando todas las cosas son una sola, ya no tiene lugar la diversidad. Por esta causa también se dice que el último enemigo, el diablo, que es llamado muerte[237], es destruido, de modo que en adelante nada es triste donde no hay muerte, ni nada es diverso donde no hay enemigo. Con razón se debe entender que el peor enemigo es destruido, no para que perezca la sustancia de éste, que ha sido creada por Dios, sino para que perezca su propósito y su voluntad enemiga, que no procede de Dios sino del propio enemigo. Por consiguiente, será destruido no en su esencia, sino como enemigo y muerte, en cuanto que son ausencia de ser. Nada es imposible al Omnipotente, y nada es irremediable a su Hacedor. Por este motivo, pues, Dios hizo todas las cosas para que existiesen, y lo que ha sido hecho para existir no puede no ser. Por lo que, evidentemente, recibirán un cambio y variedad, de modo que [930D] a cambio de sus méritos obtendrán un estado mejor o peor. Ahora bien, las cosas que han sido hechas por Dios para ser y perdurar no pueden recibir una muerte sustancial". De este modo, lo que San Ambrosio había dejado en la ambigüedad, Orígenes lo aclara. En efecto, lo que Ambrosio dijo[238] "se nos instruye que los demonios no siempre durarán, con el fin de que la maldad no pueda ser perpetua", en esta expresión surge la duda de qué es lo que quiere decir: si la sustancia de los demonios perecerá juntamente con su malicia, o perecerá solamente la maldad [931A] por la que son denominados los demonios, quedando incorruptible su naturaleza. En cambio, Orígenes afirma indubitablemente que la sustancia creada por Dios en ellos permanecerá siempre, pero su perversa maldad buscada y hallada por su voluntad perecerá para siempre. Evidentemente, los nombres demonio, diablo, peor enemigo y muerte no son naturalezas, sino denominaciones de la voluntad depravada y perversa.

Así pues, has oído a San Agustín diciendo que Dios no castigará en el diablo lo que Él ha hecho, sino lo que Él no ha hecho. Has escuchado a Orígenes, afirmando que la sustancia del diablo no perecerá nunca sino so-

---

236 *San Juan,* 17, 21.

237 *I Carta a los Corintios,* 15, 26.

238 San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VI, 46 (CCSL 14, p. 191, 481 482).

lamente su maldad. Y para que conozcas estas cosas y las creas con más firmeza, lee al gran Dionisio Areopagita quien[239], en su libro *De divinis nominibus*, al hablar de que en la naturaleza de los demonios no existe el mal y que ésta [931B] no se corrompe de ninguna manera, ni puede ser debilitada, dice: "Ni los demonios[a] son malos por naturaleza: En efecto, si son malos por naturaleza, no existen procedentes del Bien, ni se encuentran entre las cosas existentes, ni a partir de las cosas buenas algo se convierte en malo por naturaleza, ni existen siempre como malos. Se sigue: ¿son malos para sí mismos o para los otros? Si son malos para sí mismos, ¿acaso se corrompen a sí mismos? Si son malos para los otros, ¿cómo los corrompen? ¿Corrompen la esencia de estos, su potencia o su operación? Si corrompen la esencia, no la corrompen según la naturaleza[b]. Pues no corrompen las cosas incorruptibles por naturaleza, sino las cosas que son susceptibles de corrupción. Se sigue que ni el mal las corrompe, en verdad. En cambio, nada se corrompe [931C] de las cosas existentes en cuanto a su esencia y naturaleza, sino que, por defecto del orden natural[c], de la armonía y de la medida, su razón de ser se debilita, aún manteniendo su permanencia de modo semejante[d]. Pero la debilidad no es perfecta. Pues si [932A] fuera perfecta, haría desaparecer la corrupción y su sujeto y ella misma sería la propia corrupción y la corrupción de sí misma. Así pues, no hay un mal de este género, sino que hay una deficiencia de bien. Lo que está totalmente exento de bien, no tendrá existencia entre las realidades existentes. La razón es idéntica en el caso de la corrupción de la potencia[e] y de la operación. Además, ¿cómo, procediendo de Dios, los demonios han llegado a hacerse malos? Pues el bien presenta y crea las cosas buenas. Alguien dirá: ciertamente son malos. Pero no en cuanto que son –pues proceden de lo óptimo y obtienen por la suerte una óptima esencia–, sino en cuanto que ellos, débiles –como dicen las expresiones–, no son capaces de guardar su propio principio. Dime, ¿en qué decimos que se corrompen los demonios, si no es en la cesación [932B] de los bienes divinos, en su relación y en su acción? Así pues, si los demonios son malos

---

[239] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 23 (ed. B. Suchla, pp. 170, 12 172, 11; PG 3, 724C 725C; PL 122, 1142A 1143A).

[a] Glosa: Dice esto porque los demonios han sido creados a partir del bien y subsisten naturalmente y se han alejado del bien abandonándolo.

[b] Glosa: Esto es, no corrompen ninguna naturaleza, porque ninguna naturaleza es receptiva del mal.

[c] Glosa: *Ordo verborum: Sed infirmatur ratio armoniae et commensurationis defectu naturalis ordinis.*

[d] Glosa: Esto es, mientras que su naturaleza permanece de modo semejante.

[e] Glosa: De la misma manera que la naturaleza no puede corromperse, así tampoco pueden recibir la corrupción ni la potencia ni la operación natural.

por naturaleza, son siempre malos. Sin duda, el mal es inestable. Así, si se mantienen siempre insistentemente del mismo modo, ¿son malos? Es propio de lo óptimo permanecer siempre lo mismo. Ahora bien, si no son siempre malos, no son por naturaleza sino que son deficiencias de ángeles buenos. Ahora bien, los demonios no están totalmente exentos de bien, en cuanto que son, viven y conocen, y hay en ellos ciertos movimientos de la concupiscencia. En cambio, se dice que son malos porque son débiles y deficientes en su operar natural. Por tanto, el mal de los demonios es su falsa conversión, la separación de sus semejantes, la informidad, la imperfección, la impotencia y, salvándoles la virtud su perfección, la debilidad, la huida y la caída. Así pues, [932C] ¿cuál es el mal de los demonios? El furor irracional, la concupiscencia loca, la desvergonzada fantasía. Pero estos vicios, aunque se encuentran en los demonios, no se encuentran totalmente ni en todos, ni son malos por naturaleza. Ciertamente, en otros animales no hay movimientos de esa índole, sino que su mal es la muerte y la corrupción. El modo de ser los salva y consigue que exista la naturaleza del animal que tiene estas cosas. La raza demoníaca no es un mal en cuanto a su naturaleza, sino en cuanto que no es. [933A] Todo el bien se les concedió sin cambio alguno, pero ellos, una vez que se les entregó el bien entero, cayeron. Y afirmamos que las donaciones angélicas que se les dieron nunca fueron perturbadas, y ellos no sólo son íntegros, sino también son muy ilustres, aunque no ven sus notables virtudes que participan del bien. Así pues, lo que son, lo son procedentes de lo mejor y ellos son los mejores; desean el bien y lo óptimo, puesto que desean el ser, el vivir y el entender de los existentes. Se dice que son malos por la privación, la fuga y la caída de las cosas óptimas que le son connaturales, en cuanto que éstas no son. Y deseando lo que no es, desean el mal".

Comprende la fuerza y el valor de estas palabras y de cuánta sutileza son. En primer término, resumiendo general y brevemente, diremos que los demonios no son malos por naturaleza: "ni los demonios –dice el Areopagita– son malos por naturaleza", [933B] y añade la razón: "En efecto, si son malos por naturaleza no han sido creados procedentes del Bien", esto es, de Dios quien Él solo es bueno por esencia. Sin duda, todo lo que ha sido creado por Él es bueno; pues el mal no puede llegar a existir a partir del bien. Ni son contados entre el número de las naturalezas existentes, "ni a partir de las cosas buenas algo se convierte en malo por naturaleza", esto es, ni de ángeles buenos se convirtieron por naturaleza en la maldad de una perversa voluntad. El citado autor suele emplear estos términos para los ángeles prevaricadores. "Se convierte", esto es, la mutación de la naturaleza de los buenos y la pérdida de la sabiduría. "Y existen siempre como malos": ni existen siempre como malos –la negación se toma de las frases que preceden–. En efecto, lo que es malo por naturaleza no puede existir siempre. Sin duda, es

imposible que la naturaleza del mal y de la maldad sea eterna. La sustancia [933C] de los demonios, empero, nunca perecerá. Así pues, no son malos por naturaleza. A continuación, el Areopagita añade unos argumentos mediante interrogaciones, al preguntar: "Consecuencia, ¿son malos para sí mismos o para los demás?". Como si dijera: si son malos por naturaleza, necesariamente, o son malos para sí mismos o para los demás. Y, "si son malos para sí mismos, ¿se corrompen a sí mismos?" Evidentemente, se corrompen. Pero es imposible que suceda esto: ninguna naturaleza puede corromperse a sí misma. En efecto, la corrupción de sí misma de toda la naturaleza es un accidente. Y por esto, si la naturaleza de los demonios es mala, en sí misma no es mala, puesto que no tolera que ella en sí misma sea corrompida. El mal no es una corrupción del mal, sino la corrupción del bien. "Pero si" son malos por naturaleza "para los otros", los buenos, "¿cómo los corrompen?" ¿Acaso corrompen su esencia, su potencia, o su operación? Como si [933D] dijera: no pueden corromper a ninguna de estas tres propiedades. Estas tres propiedades –me refiero a la esencia, a la potencia y a la operación– son incorruptibles en todas las realidades, puesto que la naturaleza subsiste en las tres. Y esto es lo que sigue: "Si a la esencia, sin duda no es la esencia natural", en efecto, no es aquella esencia por la que la naturaleza subsiste. "Pues no corrompen las cosas incorruptibles –esto es, la esencia, la potencia y la operación– por naturaleza, sino que corrompen las cosas susceptibles de corrupción", esto es, las cosas que pueden ser corrompidas, como son los accidentes naturales; hago alusión a las cualidades, [934A] las cantidades y las demás propiedades que son susceptibles de aumento o disminución y que se entiende que se hallan en un determinado sujeto. Pero ni siquiera ellas son corrompidas por el mal. Pues que los accidentes de la sustancia aumenten o disminuyan no es ni un mal ni una corrupción, sino un cierto progreso y defecto de la capacidad de las sustancias. Por esto dice: "Ni esto es absolutamente, ni es totalmente el mal", esto es, ni las cosas susceptibles de corrupción son corrompidas por el mal, ni son en absoluto el mal. Pues en este pasaje una sola negación afecta a los dos miembros de la frase: "Ni esto es absolutamente y" ni "es totalmente el mal". En efecto, lo que no es, ¿qué podría corromper? Ciertamente, toda corrupción que se entiende que existe en la naturaleza de las cosas mortales, o es un defecto de perfección, o el tránsito de la materia de una especie a otra, o la transmutación de las cosas generales a las particulares y de las particulares a las generales. [934B] Y se entiende que todas estas propiedades de las cosas no son males, sino las cualidades y cantidades de las realidades mutables.

Sin embargo, las demás cuestiones de este capítulo transcrito del Areopagita son sencillas y no necesitan explicación. En efecto, enseña clarísimamente que ninguna de estas realidades que existen pueden ser corrompidas según la esencia y la naturaleza, y que el defecto del orden natural y la debi-

lidad de su conmensuración –y las cosas variables en estos dos aspectos no pueden permanecer siempre del mismo modo– son denominadas una y otra vez con el término de corrupción; y que esta corrupción no es el mal, sino una deficiencia del bien. Pues si fuera el mal no existiría en la naturaleza de las cosas. También enseña el Areopagita que los demonios son malos, no en cuanto que son o en su esencia –pues proceden de lo óptimo y son partícipes de una esencia óptima– sino que se dice que son malos en cuanto que no son. Y, ¿cuál es el mal [934C] de ellos? El Areopagita lo manifiesta claramente: su mal es su debilidad por la que no quieren conservar su principio –esto es, el bien supremo por el que existen–; su mal son todas las demás cosas expuestas ampliamente por el citado maestro sobre la miseria de los demonios y sobre la bondad de su naturaleza: que ninguna de las dádivas que recibieron en su creación de ángeles se ha transformado en ellos, ni que nada de ellas se les ha quitado, sino que la integridad y excelencia de su naturaleza permanece siempre, aunque no comprendan ni conozcan sus capacidades especulativas innatas que tienen para contemplar a su Creador, si quisieran; huyendo de la verdadera luz, desligándose de la capacidad contemplativa de los mejores ángeles que tienen su misma naturaleza, "deseando lo que no es"[240]. Y esto es [934D] todo lo que en ellos se llama mal y maldad.

Has visto que la naturaleza de los demonios es buena y creada por el Supremo Bien y que se dice que son malos no en cuanto a su esencia, sino en cuanto que no son. Y por esto se sigue por necesidad natural que solamente ha de permanecer en ellos lo que en ellos ha sido creado por el Sumo Dios, y eso de ningún modo debe ser castigado; en cambio ha de perecer en ellos lo que no proviene de Dios –esto es, su maldad–; y la malicia no puede llegar a ser perpetua ni coeterna a la bondad en ninguna criatura, sea humana o angélica. [935A] Sobre la muerte y la miseria hay que entender de manera semejante: de modo que se entiende que nada contrario a la Vida y a la Felicidad es coeterno a ellas. Además, si van a ser universalmente abolidas la maldad, la muerte y su aguijón[241] –el pecado–, toda la miseria y además también el peor enemigo –esto es, la nequicia diabólica– y la impiedad universal de la naturaleza de las cosas, ¿qué queda sino la sola criatura universal, purificada de toda hez de malicia e impiedad, libre y absolutamente alejada de toda muerte de corrupción? Y esta es la resurrección de toda criatura universal –que será liberada de la esclavitud– y la renovación de la tierra

---

[240] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 23 (ed. B. Suchla, p. 172, 10; PG 3, 725C; PL 122, 1143A).

[241] *I Carta a los Corintios,* 15, 56.

mística –esto es, de la naturaleza–, renovación de la que el Profeta dijo[242]: "Les quitas tu espíritu y se anonadarán y volverán a su polvo; [935B] enviarás tu espíritu y serán creados de nuevo y renovarás la faz de la tierra". También este Profeta dice que el Señor se alegra en sus obras[243]: "Desaparezcan de la tierra los pecadores y dejen de ser los impíos, de tal manera que no existan". ¿Cómo alguien va a ser llamado pecador a causa del pecado, si el pecado no existe? ¿O acaso va a existir el inicuo, destruida la iniquidad, según dice el Profeta, "no resucitarán los impíos en el juicio"[244]? Cuando la humanidad sea restablecida en su resurrección, será liberada de toda la impiedad, malicia y muerte. Y por esto no resucitarán ni los malvados ni los impíos. La naturaleza sola resucitará, la impiedad y la malicia perecerán con condenación eterna.

A. Entonces, ¿qué es aquel fuego eterno? ¿Cuál es el suplicio, el azufre ardiente, el estanque de fuego, el gusano que no muere y los demás tormentos que los textos divinos[245] afirman que están destinados para el diablo y todos [935C] sus secuaces[246]? Si según la Historia y según la propiedad de las realidades sensibles se piensa que existirán, estarán sensible y necesariamente en alguna parte del mundo sensible. Y si es así, este mundo, todo él, o una parte suya será reservada, en la que quienes sean condenados estarán perpetuamente condenados. Y por esto el mundo no se disolverá totalmente ni se consumará, esto es, no tornará a sus causas cuando "Dios sea todo en todas las cosas"[247]. En efecto, la consumación del mundo –como previamente hemos dicho– es ésta y no otra: que Dios sea todo en todas las cosas. Y lo que es más grave, ¿qué será castigado si de ninguna manera permanecerá ningún sujeto sustancial que pueda ser castigado? Además, si no todo el mundo ni universalmente toda criatura [935D] va a retornar a las causas eternas en las que subsiste, todo nuestro razonamiento será inútil y profundamente nulo.

N. Si así fuera, hemos trabajado en vano, y las opiniones de los Santos Padres que hemos expuesto serán objeto de burla, cosa que ni se nos debe ocurrir.

A. Así pues, ven en ayuda y da cuenta probable sobre las citadas clases de tormentos que la Historia divina, no mendaz, prometió.

---

242 *Salmos,* 103, 29 30.

243 *Salmos,* 103, 35.

244 *Salmos,* 1, 5.

245 *Apocalipsis*, 19, 20; 20, 9, 14, 15.

246 *San Marcos*, 9, 43, 45, 47.

247 *I Carta a los Corintios,* 15, 28.

N. Creemos que las diversas formas de los suplicios no [936A] acaecerán localmente en una parte o en el todo de la criatura visible y, para simplificar, creemos que no sucederán dentro de la totalidad de la naturaleza entera creada por Dios, y ni existen ahora, ni en lugar alguno, ni en ningún momento, sino que existen en los perversos movimientos de las voluntades malvadas y de las conciencias corrompidas y en la penitencia tardía; y en la infructuosa y omnímoda perversión de la capacidad perversa, ya provengan de la naturaleza humana o angélica. Se destruye lo que se extingue totalmente. Se extinguirá completamente toda capacidad de pecar, de hacer mal, de obrar impíamente. Eliminada de raíz la posibilidad de toda maldad, ¿acaso no quedará extinguida la sola ocasión? En efecto, de la misma manera que "la fe sin las obras está muerta"[248], así también el pecado [936B] está muerto sin la capacidad de pecar; la malicia, sin maleficio; la impiedad, sin el culto a los ídolos. Pues aunque en las voluntades perversas el apetito y la pasión de actuar perversamente siempre permanezca, puesto que no se permite que se termine lo que se desea y la llama de la pasión malvada no arde en nada sino en sí misma, ¿qué otra cosa queda, sino los fétidos cadáveres privados de todo movimiento vital –esto es, privados de toda capacidad y sustancia de los bienes naturales–? Quizá sean estos los más graves tormentos de los hombres y de los ángeles malvados: El deseo de obrar mal y la dificultad de terminar las acciones, tanto antes del juicio futuro como después.

Ambrosio, [936C] en la *Exposición a Lucas* manifiesta claramente que el diablo no será castigado en las cavernas materiales, ni en las cárceles corporales, con sus secuaces, sino que cada uno pagará y lavará sus penas dentro de los términos de su malvada voluntad; y Ambrosio hace esto al explicar el texto del evangelio[249]: "Atadlo de pies y manos y arrojadlo a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes". Dice Ambrosio[250]: "¿Cuáles son las tinieblas exteriores? ¿Acaso también van a soportar la cárcel y las canteras? Quienquiera que se encuentre fuera de las promesas de los mandamientos divinos, está en las tinieblas exteriores, dado que los mandamientos de Dios son la luz; todo el que está sin Cristo, se encuentra en las tinieblas, puesto que Cristo es la luz interior. Por consiguiente, ni hay el crujir de dientes corporales, ni hay ningún fuego perpetuo de llamas corporales, ni los gusanos son materiales. Ahora bien, dado que, de la misma manera que las fiebres y los gusanos nacen de una indigestión fuerte, así también si uno no desbarata sus pecados, [936D] sino que mezcla pecados con pecados, con-

---

248 *Santiago*, 2, 20.

249 *San Mateo,* 22, 13.

250 San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 204 206 (CCSL 14, pp. 285 286).

trae como una cierta indigestión de viejos y recientes delitos, será quemado por su propio fuego y será consumido por sus propios gusanos. De ahí que también Isaías diga[251]: "Caminad a la luz de vuestro fuego, y entre las saetas que habéis encendido". El fuego es aquel que genera la tristeza de los pecados. Hay gusanos por el hecho de que los pecados irracionales del alma hieren punzando profundamente la mente y el sentido, y algunos de esos pecados carcomen las entrañas de la conciencia, [937A] que, cual gusanos, nacen en cada uno, como en el cuerpo del pecador. Finalmente, el Señor manifestó esto mediante Isaías, cuando escribe[252]: "Verán los cadáveres de los hombres que se rebelaron contra mí, cuyo gusano nunca morirá, y cuyo fuego no se apagará". También el crujir de dientes ofrece el aspecto del que se indigna, puesto que el arrepentimiento llega tarde a uno, tarde comienza a lamentarse, tarde se irrita contra sí mismo por haber delinquido en obstinada desvergüenza". Así pues, mira qué lugares de tormentos describe el citado Teólogo.

¿Dónde se atormenta Judas, el traidor de nuestro Salvador?[253]. ¿Quizás en alguna otra parte, a no ser en su conciencia manchada con la que traicionó al Señor? ¿Qué pena sufre? Evidentemente, la tardía e inútil penitencia por la que continuamente y para siempre se quema. ¿Qué sufre el rico aquel en el infierno?[254]. ¿No es la necesidad de los espléndidos banquetes con los que se alimentaba en esta vida? [937B] ¿Con qué llama[255] se consume el muy despiadado rey Herodes, sino con el furor con el que ardió en cólera en la muerte de los inocentes? Son suficientes estos ejemplos sobre los movimientos depravados de las voluntades malvadas a los que atormenta en sí mismos la justísima venganza de los vicios y la cicatriz de las diversas pasiones. Cada uno de los que viven impíamente en medio de la sensualidad de los vicios con la que ardió en su carne, será atormentado como por una llama inextinguible.

Por otro lado, sobre el suplicio de las perversas voluntades diabólicas, ¿qué hay que conocer fuera de la represión eterna de dichas voluntades y la muerte eterna de su impiedad? Esta es la cadena[256] con la que nuestro Señor Jesucristo descendiendo al infierno ató al diablo, [937C] esto es, que el diablo no pueda echar a perder a quienes creen piadosamente y a la perfección en Él y a quienes guardan sus mandamientos; aunque antes del juicio el

---

251 *Isaías,* 50, 11.

252 *Isaías,* 66, 24.

253 *San Mateo,* 26, 14 25; *San Lucas,* 22, 47 48.

254 *San Lucas,* 16, 19 31.

255 *San Mateo,* 2, 1 18.

256 *Apocalipsis*, 20, 1 3.

propio diablo suplica que no sea castigado[257], sino que sea introducido en los puercos –esto es, en los hombres libidinosos en los cuales pueda ejercer aún su poder–; y aún será atado más fuertemente cuando después del juicio cada una de las criaturas sea liberada de su poder y completamente absuelta de la esclavitud, para volver a su principio –esto es, a Dios que es principio y fin de todas las cosas–, "cuando –como dice el beato Máximo[258]– el gobierno en torno a la generación y a la corrupción de todas las cosas visibles e invisibles reciba el fin, mediante la importantísima y común resurrección, que engendra al hombre para la inmortalidad, según una subsistencia inmutable; y con motivo del hombre, la naturaleza de las realidades visibles ha recibido el ser mediante la generación, y con el propio hombre recibirá, mediante la gracia, [937D] el no ser corrompido en su esencia". Así pues, para liberar de la esclavitud a la criatura visible, "el Verbo de Dios nace corporalmente hombre sin pecado de entre los hombres, por medio del hombre, y es bautizado en filiación espiritual, después de someterse voluntariamente al nacimiento por nosotros, Él, Dios según la esencia e Hijo de Dios según la naturaleza; todo ello con el fin de destruir el nacimiento a partir de los cuerpos. Nace corporalmente sin pecado y su naturaleza divina, en el bautismo en filiación espiritual, acepta someterse por nosotros al nacimiento [938A]. Adán, sin duda, al abandonar espontáneamente su nacimiento en el espíritu para su deificación, nació corporalmente para la corrupción. Pero el óptimo y el clemente, hecho hombre por nuestro pecado, lo condenó y Él solo, libre de pecado, se condenó a sí mismo por nosotros y se dignó nacer de los cuerpos con su nacimiento, en el que superó el poder de nuestra condenación y dispuso místicamente en su espíritu el nacimiento y librando en sí, por nosotros, los vínculos del nacimiento corpóreo, nos concedió con su nacimiento en el espíritu la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios en la carne y en la sangre, a todos los que[259] en su nombre creen"[260]. Y esta es la envidia con la que, sobre todo, es castigada en sí misma la iniquidad diabólica. En efecto, el diablo será atormentado al contemplar la importantísima y común resurrección de la sustancia humana y en ella la resurrección de todas las cosas visibles, resurrección a una inmortalidad inmutable [938B] y que escapa a su poder; y había decidido destruir totalmente esta sustancia, súbdita y cautiva suya y mantenerla sometida a penas perpetuas en una muerte eterna. Pues

---

257 *San Mateo,* 8, 29 31.

258 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVIII, 671 676 (CCSG 18, p. 210; PG 91, 1348D 1349A).

259 *San Juan,* 1, 12 13.

260 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXXVIII, 644 664 (CCSG 18, pp. 209 210; PG 91, 1348BD).

cuando la necesidad de nacer de los cuerpos y de retornar a la corrupción ha dejado de existir, ¿en qué residirá el poder del antiguo enemigo?

A. Considero que todas estas afirmaciones están sólidamente apoyadas en testimonios probables de autoridad y en razones. Pero –a mi parecer– aún queda por resolver una cuestión dificilísima: ¿en qué consistirán aquellos suplicios que habrá no sólo para el diablo, sino también para todos los impíos, de los que da testimonio la autoridad divina? Verbigracia –por citar algunos casos de los muchos que hay– el Señor en el evangelio promete que Él dirá estas palabras[261]: "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, que está preparado [938C] para el diablo y sus ángeles". En este texto muestra que el diablo y sus ángeles se quemarán en el fuego eterno. Y lo que está escrito en el Apocalipsis[262]: "El diablo que los seducía será arrojado en el estanque de fuego y azufre, donde están también las bestias y los pseudo profetas, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos". En este pasaje, con el término día entendemos la condena de los impíos, manifestada a los entendimientos puros angélicos y humanos, y con el tropo de noche entendemos la profundidad, desconocida para todos, del pensamiento divino.

Y observa que ahora no pregunto por la clase y el lugar de los suplicios. En efecto, en los textos anteriores, cuyo autor es Ambrosio, se dio por sentado que no habrá cosas corpóreas, ni locales, ni sensibles, ni temporales. Y no sin razón. En efecto, después de la consumación del mundo, no habrá ni cosas corpóreas, ni sensibles, ni lugares, [938D] ni tiempos, en los que se entienda que pueda haber tormentos. Pues todas estas cosas finalizarán con el mundo, cuando sea el fin: la espiritualidad de todos los cuerpos, la simplicidad de todos los lugares carentes de espacios, y la eternidad de todos los tiempos. Y por esto debemos entender la eternidad del fuego –del que el Señor dirá[263]: "apartaos de mí, malditos, al fuego eterno"; y en otro pasaje[264]: "Estos irán al suplicio eterno"; y asimismo en el *Apocalipsis*[265]: " Y serán atormentados día y noche, [939A] por los siglos de los siglos"–, no de la larga duración ni de las infinitas prolongaciones de los retornos temporales, sino del pensamiento y decisión irrevocable e inmutable del justísimo Juez. Idéntica es la noción de la eternidad de la vida bienaventurada, en la que no se comprenden espacios temporales, puesto que al permanecer en sí misma de modo inmutable por encima de todos los tiempos no está limitada por ningún principio ni fin. De ahí que todo lo que se dice eterno, se entien-

---

261 *San Mateo,* 25, 41.

262 *Apocalipsis*, 20, 9 10.

263 *San Mateo,* 25, 41.

264 *San Mateo,* 25, 46.

265 *Apocalipsis*, 20, 10.

de terminando solamente en Dios, de forma que no se piense que existe ninguna eternidad fuera de Él, quien solo es eterno, pues Él solo es la eternidad. En efecto, bien sea la severidad inquebrantable de sus juicios con la que permite que sea castigado en los impíos de modo irrevocable lo que Él no hizo, bien sea su gracia sobrenatural con la que, "a los que antes conoció, a estos los predestinó a ser conformes con la imagen [939B] de su Hijo"[266], los deifica y los eleva por encima de todas las cosas, es recibida con el nombre de eternidad, con la mirada recta de la razón; en efecto, nada es coeterno a Dios, ni es diametralmente contrario a Él. Evidentemente, Él solo es eterno mediante la gracia gratuita en estos que se encuentran en Él y viven felizmente en Él; en cambio es eterno mediante su severo juicio en estos que se encuentran fuera de Él –puesto que no son por Él, y por ello, aunque se diga que son, no son totalmente–.

Así pues, no pregunto ahora sobre la corporeidad, el lugar, o la temporalidad de los suplicios. En efecto, hay que entender que los suplicios de los impíos serán de modo espiritual. Sin embargo, aún intento saber en qué realidad debemos creer y entender que existirán estos suplicios. Pues no se debe pensar que carecen de sujeto. Los suplicios son, sin duda, accidentes. Ahora bien, si no hay ningún accidente [939C] a no ser en un sujeto, y todo sujeto es una realidad subsistente por sí, consecuentemente es necesario que los suplicios estarán en un sujeto subsistente por sí. Además, si todo lo que subsiste por sí ha sido hecho subsistente por la causa de todos los seres subsistentes –sin duda, todo lo que se ha creado subsistente por la causa de todos los seres, en realidad no es nada y no subsiste en el número de las realidades existentes–, se sigue que en una sustancia hecha subsistente por Dios, se constituya la calamidad de los suplicios. Ahora bien, si se concediera esto, inmediatamente se pondría en tela de juicio aquella razón que aprueba que la justicia divina no castiga en ninguna criatura que creó, lo que Él creó, puesto que todo lo que Él creó en todas las cosas hechas por Él, que es impasible e incorruptible, es evidentemente impasible e incorruptible, no sometido a pasiones [939D]. Llamo pasiones ahora no a las que se encuentran naturalmente en nosotros –como son los sentidos corpóreos–, sino las que son contra la naturaleza y versan en torno a la materia corruptible en esta vida todavía mortal, pero no pueden tocar ni corromper la trinidad de la naturaleza –constituida por la esencia, la potencia y la operación–, aunque sea evidente que desean atacarla. Estas pasiones de las que hablamos son la generación de los cuerpos a semejanza de los animales irracionales, los incrementos y [940A] las disminuciones de los cuerpos, y todas sus corrupciones, la última disgregación de la estructura corporal de todas las cosas, y

266 *Carta a los Romanos,* 8, 29.

también los movimientos irracionales del alma que nacen de la materia y giran en torno a ella. Todas estas pasiones no se han originado en la primera creación humana, sino que tienen su origen en su pecado original. Por lo que perecerán juntamente con la propia materia a la que afectan, cuando la primera creación de la propia humanidad sea liberada de todas estas pasiones y de otras semejantes, y sea purificada con el fuego espiritual de la gracia y de la bondad divinas. Y el profeta Isaías, prediciendo esto bajo la figura de Jerusalén, dijo[267]: "La santificaré en un fuego ardiente y devorará la materia como el heno", llamando fuego que atormenta con pena justísima no a los impíos, sino al que purifica las suciedades de la naturaleza con la [940B] gracia elementalísima. Pero si la justicia divina no permite que sea castigado en toda criatura lo que ha sido creado por el Sumo bien no solamente para que existiera sino también para que permaneciera siempre impasible e incorruptible a las pasiones contrarias, ¿cómo puede ser castigado o sometido a suplicio lo que se sabe que no se encuentra en absoluto en la naturaleza de las cosas? O, ¿cómo los tormentos de los impíos pueden carecer de sujeto natural al que atormentar?

N. El problema –como has dicho– es complicado y difícil de solucionar. En esta cuestión, pues, se nos presentan tres alternativas, y es preciso elegir una de las tres y debilitar las otras dos. Nos vemos obligados a confesar que, o lo que no existe en absoluto en la naturaleza de las cosas por sí sea castigado sin sujeto alguno –y es muy evidente que esta opción se opone a la razón; pues, ¿cómo se castiga lo que no subsiste [940C] en un sujeto?–; o un sujeto natural padece los suplicios –opción que tú ves que no es menos contraria, sino más, a la razón y a los testimonios de autoridad; pues todo lo que en la naturaleza de las cosas ha sido hecho subsistente por el sumo Bien, bien sea según su sustancia o según los accidentes, está prohibido por la sustancia divina y su próvida piedad que se castigue, con el fin de que no se encuentre nada triste y mísero en toda criatura–; o que sea castigado lo que no es, pero que se castiga en un sujeto que existe y es libre de toda pena. De estas tres opciones elige la que hay que seguir.

A. Elijo la tercera, si bien, con probabilidad puede ser también entendida como compuesta de las dos precedentes. En efecto, sin lugar a dudas, los argumentos expuestos previamente rebaten las dos primeras opciones: que sea atormentado lo que no existe y no se encuentra en la naturaleza de las cosas, o que un sujeto natural pague las penas [940D]. En cambio, que sea castigado un vicio que no es, pero en una cosa que es y es impasible puesto que no se permite que padezca penas, a mí me parece creíble y muy seme-

---

267 *Isaías,* 10, 17.

jante a la verdad, aunque aún es evidente que escapa a la mirada de mi mente si esta tercera opinión es cierta.

N. A la verdad le gusta salir al encuentro de los que la buscan pía y devotamente y descubrirse a sí misma y descubrir las cosas que huyen de presentarse a sus mentes. En fin, busquemos entre nosotros dos, avanzando con el paso razonado, y recíprocamente tú sígueme a mí cuando avance [941A] y yo te seguiré a ti cuando me precedas.

A. Abre tú la marcha.

N. Sobre el retorno de la humanidad y de todas las cosas que han sido creadas en ella y por ella, lo tratamos con ella y en ella en su principio. Nuestra exposición ahora no versa sobre la sustancia de los demonios que el creador de todas las cosas la hizo en ellos buena e incorruptible, sino que nuestra exposición versa sobre si la propia sustancia de los demonios, purificada, retornará a su principio que abandonaron al prevaricar, o huirá siempre despojada de la contemplación de la verdad por su perversidad. De tal sustancia sólo conocemos con claridad que no es castigada y que nunca será castigada; que la dignidad de su primera creación, antes de ensoberbecerse y de engañar al hombre, permanece siempre en ella inmutablemente sin menoscabo alguno, [941B] y permanecerá siempre; y que la impiedad que había arrastrado profundamente al ensoberbecerse perecerá, con el fin de que no pueda ser coeterna a la bondad divina. Pero de la salvación de dicha sustancia, o de su destrucción, o de su retorno a su causa, no tenemos como cierto el definir algo sobre estas cuestiones, puesto que no tenemos testimonios de autoridad seguros y ciertos ni de la Historia divina, ni de los Santos Padres que trataron de ella. Honramos esa oscuridad en silencio, no sea que quizás acaezca que, al intentar descubrir estas cuestiones que están fuera de nuestro alcance, caigamos en el error, más bien que ascender a la verdad. Por eso, debemos indagar lo que no está fuera de nosotros –me refiero a nuestra naturaleza–, siendo Dios nuestro guía.

A. Es conveniente que así sea. En efecto, no sólo no se nos prohíbe hacer esa investigación, sino que incluso se nos ordena, cuando Salomón dice[268]: "Si no te conocieras a ti misma, [941C] sigue las huellas del rebaño". Así es: no dista mucho de los animales brutos quien se desconoce a sí mismo y desconoce la naturaleza común del género humano. Del mismo modo Moisés[269]: "Préstate atención a ti mismo y lee, como en un libro, la historia de las operaciones del alma". Efectivamente, si no queremos conocernos y analizarnos a nosotros mismos, evidentemente no deseamos retornar a lo que está

---

[268] *Cantar de los Cantares*, 1, 7.

[269] *Deuteronomio*, 4, 9; 8, 11; 11, 16; 12, 13; 12, 19; 15, 9. Cfr. Gregorio de Nisa, *De imagine*, 29 (PG 44, 237D).

por encima de nosotros, esto es, nuestra causa. Y con ello yaceremos en la camilla de la materia carnal y en la muerte de la ignorancia. Sin duda, no hay otro camino para contemplar de manera pura el prototipo principal y su imagen, y su semejanza –esto es, entre Dios y la humanidad–. Los griegos, al observar este orden de cosas, la llamaron ἀντροπίαν, humanidad, [941D] esto es, ἀνωτρόπην –conversión hacia arriba–, o ἀνωθεροῦσα ὀπίαν –esto es, que mantiene la mirada hacia arriba–. Sin duda, la humanidad ha sido creada para contemplar a su Creador, sin la interposición de ninguna otra criatura.

N. ¡Ea, pues! Dime, por favor, ¿piensas que la humanidad –ninguna criatura se interpone entre ella y su Creador– subsiste como una naturaleza sola, simple, inseparable, carente de división en sí misma?

A. No pienso de otro modo. De otra forma, la imagen no es la imagen de Éste que es Uno, unidad inseparable y [942A] una sola esencia en tres sustancias, a cuya imagen se entiende que es también la trinidad de la humanidad[270], que es el ser, el querer y el saber, como explica San Agustín en el libro de sus Confesiones. Por su parte, el beato Dionisio Areopagita[271] enseña que la misma trinidad de la humanidad la forman la esencia, la potencia y la operación. Estos dos autores sólo están en desacuerdo en la significación de los vocablos y no en todos. Los dos nombran el ser, pero uno dice querer, y el otro potencia. Y de acuerdo con el análisis de las cosas, ni en esto discrepan entre ellos. Efectivamente, ninguna potencia de la humanidad es más natural y más sustancial que el bien querer. Del mismo modo, San Agustín dice saber y el beato Dionisio dice operación. Ahora bien, ¿cuál es la operación de la naturaleza racional fuera de conocerse a sí misma y a su Dios –en la medida que se concede que se le conozca, puesto que supera todo conocimiento–? Esta, pues, [942B] es nuestra operación natural que no está constituida fuera de nosotros, sino dentro de nosotros. Efectivamente, ¿qué deseamos conocer sino nuestra causa dentro de nosotros por la inefable providencia, y más allá de nosotros por su incomprensible potencia? Y, en mi opinión, hemos tratado suficientemente esta cuestión en los libros precedentes.

N. Hemos hablado suficientemente del tema, pero no te aflijas ni sientas vergüenza de repetir las mismas cosas para que queden más claras.

A. De ninguna manera.

---

[270] San Agustín, *Confessiones*, XIII, xi, 12 (CCSL 27, pp. 247 248; PL 32, 849 850).

[271] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XI, 2 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 41, 22; p. 42, 2; PG 3, 284D; PL 122, 1059D).

*[Sobre la alabanza de la humanidad]*

N. Así pues, la humanidad es simple y la naturaleza es múltiple hasta el infinito en sus propiedades, de la misma manera que también en sí misma su causa es simple y más que simple, y en las circunstancias concretas de las realidades creadas por ella es infinita y más que infinita. Su causa es la suma y sola bondad por esencia, [942C] a la que se asemeja muchísimo la humanidad. En efecto, como Aquella es en sí misma toda entera en todas las partes, así también ésta, puesto que es su imagen más semejante, es toda entera en todos lo que participan de ella y se prohíbe que la maldad, la estulticia o la ignorancia de nadie ni de nada penetre en la totalidad creada por ella, así también la humanidad se difunde en todos los hombres, y se encuentra toda entera en todos, toda entera en cada uno, ya sean buenos o malos. En efecto, la humanidad no es rechazada por la estulticia de nadie, no se detiene por la malicia de nadie, no se corrompe por el vicio de nadie, ni se mancha con las suciedades; es pura en todos: en los soberbios no se hincha, en los pusilánimes no languidece, no es mayor en los cuerpos mayores, ni es menor en los más pequeños, es igual en todos, al llegar a todos sus participantes por igual, no es en los buenos mejor que en los malos; ni en los cuerpos enteros no es más entera que en estos [942D] que pierden su integridad en un momento dado, o no la consiguen.

PARADIGMA. El rayo solar penetra las cosas limpias y las inmundas, permaneciendo limpio en todas ellas, y no siendo más puro en las cosas nítidas que en las sórdidas. Es incontaminado en todo lo que ilumina. El rayo solar brilla en las tinieblas y –cosa admirable de decir– no abandona a las tinieblas en sí mismas, cuando comprende dentro de sí las causas de las tinieblas, no sólo por causa de las sombras, sino también por causa de las ausencias. No hay tinieblas en la naturaleza de las cosas que no estén rodeadas por la luz. [943A] En efecto, si se encuentran en los cuerpos, aunque se extiendan muy lejos, sin embargo al fin son rodeadas por la luz solar. Si se encuentran en los espíritus cuyas tinieblas son la ignorancia de la verdad, estas tinieblas finalizan con la claridad de la sabiduría. De modo semejante, no hay ninguna ausencia que no reciba la causa de su nacimiento de esto de lo que es ausencia. Efectivamente, si la luz no ha precedido, no se seguirá su ausencia que son las tinieblas. Por esto las ausencias y las realidades de las que son ausencias son de un solo género: como la luz y las tinieblas, el sonido y el silencio, la forma y la informidad y las demás cosas de esta índole. Ahora bien, ¿quién puede mostrar la imagen de Dios con dignas alabanzas, o relacionarla con unas imágenes adecuadas? Y para que conozcas la igualdad de la humanidad en todos los hombres, observa la especie común de los cuerpos humanos. Ningún hombre es [943B] más humano que otro. En efecto, si sobreviene una deformidad, o diferencia en las formas, no acaece por la

naturaleza, sino que sucede o por la corrupción de la integridad corpórea, o por ciertos accidentes que sobrevienen extrínsecamente y añaden algunas diferencias a cada uno de los hombres, en tanto que la especie es una sola y general a todos, impresa uniformemente por la naturaleza. Un solo sentido dividido en cinco se encuentra generalmente en todos, aunque en muchos faltan órganos, me refiero a los ojos, al oído y a los demás instrumentos en los que opera el sentido exterior. ¿Qué voy a decir de la razón y del entendimiento? ¿Acaso no se encuentra generalmente en todos los hombres, aunque no todos los utilizan bien y rectamente? Ciertamente, muchos al abusar de los bienes naturales han encontrado las causas de su condenación eterna. Los indicios de la común unión de la naturaleza humana [943C] son semejantes y manifiestos en todos.

*[Qué castigos sufre y dónde]*

Al ser así las cosas, ¿quién de los que filosofan debidamente y de los que analizan correctamente las naturalezas de las cosas no va a manifestar continuamente que los movimientos irracionales de las voluntades perversas no puedan ser castigados en quienes participan de una naturaleza buena, razonable e impasible? Y de la misma manera que una mala voluntad no altera el bien natural, así también el tormento de una voluntad perversa no martiriza a su sujeto natural, al cual le sucede y del que depende. Evidentemente, como la propia naturaleza es libre y profundamente alejada de todo pecado, así también es libre y alejada de toda pena del pecado. Pues también los jueces de las causas seculares, en el caso de encontrar a los reos dignos de suplicios, buscan atormentar no la naturaleza sino su delito, y no por un deseo de venganza sino en orden a la corrección. [943D] Ahora bien, dado que los pecados no pueden ser castigados por sí mismos, separados del sujeto natural, por este motivo castigan el cuerpo al mismo tiempo que el pecado. Por otra parte, el Creador óptimo, el provisor piadosísimo, el vengador justísimo de los delitos en quienes lo desprecian o ignoran, castiga en la naturaleza que creó el pecado que no creó, librando del delito y separando lo que creó y castiga de modo inefable a lo impune en esto que Él creó y, para decirlo con más brevedad, permite que sea castigado [944A] lo que Él no creó. Pues los pecados no son naturales, sino voluntarios. En efecto, tanto en el hombre como en el ángel la causa de todo pecado es la voluntad perversa. Ahora bien, la causa de la voluntad perversa no se encuentra en los movimientos naturales de la criatura racional e intelectual. Ciertamente, el bien no puede ser causa del mal[272]; así pues, es incausada y carente de todo origen natural. De aquí se origina una cuestión admirable e inexplicable: ¿cómo la mala voluntad de

[272] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 30, 31, 35 (ed. B. Suchla, p. 175, 16; p. 177, 7 15; p. 180, 1 3; PG 3, 732A, 732CD, 736B; PL 122, 1144C, 1145BC, 1146CD).

los ángeles y de los hombres que prevarican es la causa eficaz de todo pecado y de toda pena de pecado, en tanto que dicha mala voluntad es incausada? Y si alguien[273] dijera que el inicio de todo pecado es la soberbia, observe que ésta no subsiste en la naturaleza de las cosas. Ni es una esencia, ni es una potencia, ni es una operación, ni ningún accidente natural. [944B] La soberbia es un defecto de una virtud interior y el deseo perverso de dominio, como está escrito[274]: "¿De qué se ensoberbece la tierra y la ceniza, porque arrojó sus intimidades en esta vida?". Y a la soberbia se la denomina inicio, no causa, puesto que es el primer paso y la fuente primordial del pecado "en el que todos pecaron"[275]. Y si la soberbia no es absolutamente nada, ¿qué sabio la ha constituido entre las causas, dado que no subsiste naturalmente en ninguna cosa? Así pues, se castiga el movimiento irracional de la voluntad perversa en la naturaleza racional; pero permaneciendo la propia naturaleza en todas las partes, en sí misma y en todos los que participan de ella, buena, salva, íntegra, ilesa, incontaminada, incorruptible, impasible, inmutable en su participación del bien; permaneciendo en todas las partes magnífica, gloriosísima en los elegidos, en los que es deificada, óptima en los réprobos a los que contiene para que [944D] la propiedad sustancial de ellos no sea reducida a la nada, esto es, para que ellos no sufran la destrucción y muerte de los bienes naturales que habían conllevado en su creación. La naturaleza goza de la contemplación de la verdad en quienes poseen la felicidad perfecta, se alegra de la distribución y participación de la sustancialidad en quienes pagan las penas de sus pecados; en todos es perfecta y semejante a su Creador. Llamada de nuevo por la gracia de su Redentor y Receptor, restablecida, retornará al prístino estado de su creación, purificada de todas las suciedades de los vicios por las que soporta externamente ser deformada y violada en esta carne mortal, como por una cierta lepra.

Con esta exposición se da a entender que en la naturaleza de las cosas, después de la consumación de este mundo, no quedará ninguna malicia, ninguna muerte que implique corrupción, ninguna miseria que afecte a la frágil materia aún en esta vida [944D]. Todas las realidades visibles e invisibles descansarán en sus causas. Ahora bien, la sola ilícita voluntad de los hombres y de los ángeles malvados, herida con el recuerdo y la conciencia de sus depravadas costumbres, será atormentada en sí misma cuando ya no encuentre nada de estas cosas que en esta vida había elegido para sí y había pensado que continuarían para ella. En efecto, "en esos días perecerán todos

---

[273] *Eclesiástico,* 10, 15.

[274] *Eclesiástico,* 10, 9 10.

[275] *Carta a los Romanos,* 5, 12.

sus planes"[276]. Afirma que perecerán sus planes, pero no las sustancias. Pero, ¿a qué planes se refiere? Evidentemente, a las vanas fantasías [945A] de todas las realidades sensibles –que desea ardientemente con amor insano en esta vida ; son las fantasías a las que las almas obcecadas por la malicia se arrastran con sus afectos irracionales. Quienes fingen esas fantasías serán muy semejantes a ellas. Sin duda, no encontrarán ninguna solidez de la verdad, sino que serán atormentados como por vanos sueños. Por esto Máximo[277], en el capítulo XVI *De ambiguis*, dice: "Quienes meditan sabiamente las palabras divinas llaman perdición, infierno, hijos de la perdición y cosas semejantes a quienes constituyen como subsistencia a aquello que no es para ellos según el estado de su ánimo o pensamiento, y así son en todo semejantes a sus fantasías". ¿Qué diré de San Agustín[278], cuando en la exposición del libro XII de su *Hexaemeron* dice que las almas, aún constituidas en esta carne mortal, no en otra parte sino en sus fantasías sufren ciertas alegrías vanas, o [945B] ciertas angustias inútiles, mientras que en la vida futura, después de recibir sus cuerpos, los justos se alegrarán con la contemplación total de la verdad, mientras que los impíos llorarán al soportar las imágenes vacías de las realidades sensibles, pero dejando la sustancia en ambos intacta e impune?

*[Las pasiones de los buenos y de los malos]*

Hay dos géneros de pasiones: uno, por el que los deificados son arrebatados al conocimiento purísimo de su Creador; el otro, por el que los impíos son sumergidos en la más profunda ignorancia y desconocimiento de la verdad. ¿Y qué hay de particular si los impíos, aún detenidos en su carne mortal y corruptible, padecen en esta vida mediante los sueños y después de ella padecen imaginariamente en el infierno, recibidos los cuerpos espirituales y desvelados como de un profundísimo sueño, padecen más expresamente mediante los suplicios, de modo que –como dice San Agustín– tienen verdaderas penas, [945C] pero falsas imágenes en penas no verdaderas; soportan verdadera tristeza, verdadero llanto y pavor, una penitencia tardía, y la llama de sus fantasías que los quema? En cambio, los justos se conservan en un estado contrario. En efecto, estos, una vez recibidos sus cuerpos y deificadas sus mentes, gozarán de verdadera felicidad en sus contemplaciones verdaderas, verdadero gozo, verdadera alegría, puesto que todo lo que reciben en esta vida mediante la fe, en el futuro lo examinarán atentamente mediante la visión. Y cada uno verá en sí mismo experimentalmente cuál es esa

---

[276] *Salmos,* 145, 4.

[277] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XVI, 4, 27 30 (CCSG 18, pp. 132, 133; PG 91, 1236D, 1237BC).

[278] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, xxxii, 60 61 (CSEL 28, 1, pp. 426 437; PL 34, 480 481).

visión. En efecto, la Verdad dice[279]: "En la casa de mi Padre hay muchas mansiones". Sin embargo, tanto justos como impíos tendrán fantasías como unos rostros expresos. Evidentemente, los justos tendrán siempre las imágenes de la contemplación divina –pues Dios será visto no por sí mismo, sino mediante ciertas apariciones suyas de acuerdo con la profundidad de la contemplación de cada uno de los santos; sin duda estas [945D] son las nubes de las que el Apóstol dice[280]: "Seremos arrebatados en las nubes al encuentro de Cristo", esto es, llama nubes a las diversas apariciones de las imágenes divinas, de acuerdo con la profundidad de la especulación de cada uno de los deificados–; en cambio los impíos tendrán siempre las fantasías y las diversas y falsas visiones de las realidades mortales de conformidad con los movimientos de sus perversas fantasías. Y de la misma manera que los deificados ascenderán mediante los innumerables grados de la contemplación divina, [946A] según está escrito[281]: "Los santos avanzarán de virtud en virtud –arrebatados en las nubes de la visión– y verán al Dios de dioses en Sion", esto es, no lo verán en sí mismo, sino mediante los espejos de la fantasía divina, así también, los alejados de Dios bajarán, mediante los diversos descensos de sus vicios a lo profundo de la ignorancia y de las tinieblas exteriores, donde "estará el llanto y el crujir de dientes"[282].

*[Sobre la semejanza de la naturaleza de los justos y de los impíos]*

Sin embargo, en ambos –me refiero a los santos y a los impíos– la naturaleza humana íntegra será sana y salva, incontaminada y libre de toda pasión contraria. Ambos tendrán una espiritualidad semejante en sus cuerpos una vez eliminada la animalidad; una semejante incorruptibilidad, quitada toda corrupción; la gloria será semejante cuando se elimine toda contumelia; semejante esencia, semejante eternidad. [946B] En la regeneración estos son los bienes generales y naturales de toda la humanidad y comunes a todos los que participan de ella. Estos son los bienes dados desde arriba, que descienden del Padre de las luces, difundidos generalmente en todas las naturalezas de cuya participación nadie está excluido, nadie está privado, puesto que nadie subsiste sin ellos. No se impide que estos bienes sean dados por los deméritos de nadie; preceden a todo mérito; emanan, con inexhausta efusión a través de todas las cosas universalmente y a todos, de la sola generosa plenitud de la bondad divina. En nadie aumentan, en nadie disminuyen, se encuentran por igual en buenos y en malos; no se alejan de nadie, permanecerán eterna y sustancialmente en todos, absueltos de toda corrupción y pasión

---

279 *San Juan,* 14, 2.

280 *I Tesalonicenses*, 4, 17

281 *Salmos,* 83, 8.

282 *San Mateo,* 22, 13.

contraria. Sin embargo, son de cualidades contrarias, [946C] me refiero a las voluntades buenas y malas, capaces de la virtud y de la ignominia. Por naturaleza y gracia se encuentran en los justos las buenas voluntades y las virtudes, en cambio los movimientos culpables de la depravada voluntad, que se llaman verdadera y propiamente cosas superfluas de la naturaleza, no le sobrevienen por ninguna causa natural o sobrenatural, y por ello los mantienen de modo impasible al mismo tiempo fuera y dentro de sí. En efecto, lo que no proviene de la naturaleza, o de de la gracia, es nada por privación, puesto que no es sustancia, ni es accidente natural, ni es la virtud natural cuadriforme con la que se adorna el alma racional[283] –me refiero a la prudencia, templanza, fortaleza y justicia–, ni la fuente de dos brazos de estas –esto es, la sabiduría y la mansedumbre que emanan de la caridad, y ninguna de las virtudes que emanan de estas [946D] (es evidente que tratar ahora de todas estas cosas sería prolongado y ajeno a nuestros propósitos)–, ni la excelencia sobrenatural de la inefable deificación más allá de toda criatura, excelencia que "ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni puede ascender a la mente del hombre"[284]. En efecto, esa excelencia de la deificación no se enumera entre todas las realidades, sino por encima de las realidades, ni está incluida en el límite de las potencias de la naturaleza creada.

Y no te admires que haya dicho que la naturaleza es capaz de cosas contrarias con las que ella no se altera en nada, ni se perturba la serenidad [947A] de su simplicidad: Toma el paradigma del aire por el que estamos rodeados, con el que aspirando y espirando mediante los pulmones[285], a modo de fuelles de herrero, proporcionan siempre el alimento del corazón y en ningún momento la naturaleza de los animales permite que cese. El aire lleva consigo las nubes blancas y negras, las primeras receptoras del rayo solar, las segundas lo rechazan. Las primeras reciben de lo alto la fúlgida tenuidad cercana a la pureza etérea por la que brillan; las segundas atraen por la parte de abajo la densidad tenebrosa semejante a las suciedades terrenas por la que rechazan la luz. Por otro lado, el propio aire custodia en todo la cualidad inmóvil de su sutileza y serenidad y no toma cuerpo en las nubes, ni se altera con las perturbaciones que soporta; es receptivo de la luz y de las tinieblas, en tanto que su [947B] naturaleza ni aumenta con la luz, ni disminuye con las tinieblas; recibe el calor y el frío, en tanto que su sustancia no soporta nada del calor ni del frío. Evidentemente[286], la magnitud de la masa o la di-

---

283 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XVII, 114 150 (CCSG 18, pp. 139 141; PG 91, 1248C 1249B).

284 *I Carta a los Corintios,* 2, 9.

285 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 30 (PG 44, 241A10 11 y 245C1 D1).

286 San Isidoro, *Etymologiae*, XIII, vii, 1 2.

mensión amplia que recibe de los vapores terrenos y acuáticos, calienta o enfría en él, amontona las nubes, se convierte y se mueve en vientos, se condensa en lluvias y tormentas, se espesa en nieves, en granizo y en otras formas, a las que, naciendo de los vapores citados –a los que los griegos llaman ἀτμίδας–, la simple y espiritual naturaleza del aire las contiene, descargan sobre las masas terrenas y húmedas. Sin embargo, el aire –como previamente hemos dicho– posee su pureza y espiritualidad incorruptible; ni es más puro ni más espiritual en la luz que en las tinieblas, ni penetra con más sutileza los cuerpos inferiores a él en su serenidad que [947C] en su perturbación. De ahí que el vocablo atribuido por los filósofos griegos le es condigno: pues recibe el nombre de aire[287], esto es, espíritu. Por esto los físicos lo llaman una y otra vez cuerpo simple y espiritual. Y esto es constatado por quienes ascienden a la cumbre del monte Olimpo, puesto que desde allí ninguna ἀτμίς –esto es, evaporación– puede elevarse de la tierra o desde el agua.

Y fue dispuesto, sin embargo, por la divina providencia que administra esto que la parte inferior –del aire– reciba los vapores para la utilidad y provecho de los animales mortales, que sin el hálito aéreo son incapaces de vivir. En efecto, si su simplicidad, sin alguna humedad y cierta materia interpuesta, no inflara los pulmones de los cuerpos mortales, de ningún modo ardería la naturaleza ígnea que se encuentra en los corazones, y con ello se enfriaría el cuerpo entero, [947D] abandonado por el ardor del calor mediante el cual el movimiento vital sirve y se cuida de los miembros mortales. Por tanto, para que la sutileza del aire, una vez que se le añaden los vapores, entre en los pulmones y produciendo un impulso más fuerte encienda el fuego del corazón, con este fin la parte inferior del aire difundida cerca de las tierras y de las aguas fue hecha capaz de humedad y de materia sin corrupción ni alteración, sin detrimento o aumento, o mutación o transmutación de su naturaleza simplicísima y purísima. Por este motivo, he dicho que el espíritu aéreo solo no es suficiente para encender el fuego del corazón [948A] o para alimentar otros cuerpos que carecen de sentido, sin mezclarse de una materia, puesto que el elemento ígneo y aéreo de por sí se mezclan recíprocamente, de manera que no producen ningún movimiento sensible debido a la excesiva sutilidad de su naturaleza, que siempre está en reposo y alejada de toda perturbación. Cuando esos dos elementos, el ígneo y el aéreo, se mezclan a elementos inferiores –me refiero a la tierra y al agua–, ejercen en su cualidad más material su fuerza y ponen de manifiesto sus movimientos con los que sirven a los cuerpos sensibles.

---

[287] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VII, xxi, 30, XII, vii, 18 (CSEL 28, 1, p. 219, 9; p. 389, 10; PL 34, 366, 460). San Isidoro, *Etymologiae*, XI, 1, 56.

*[Lo que castiga la conciencia en las fantasías de los malos]*

Hemos expuesto, pues, este paradigma para que nos demos cuenta, sin titubear, que la naturaleza humana en su regeneración será purísima, en tanto que no quedará en ella nada terreno, húmedo o pesado, convertida completamente en espíritu, [948B] será capaz de cualidades diversas, sin ningún cambio de su restauración a la situación primitiva, o sin ninguna pasión que le sea contraria. En efecto, de la misma manera que el aire, del que hemos tomado una cierta analogía de la humanidad, recibe en las esferas superiores los resplandores etéreos, y en cambio en las esferas inferiores recibe mezclas de tierra y agua, así también la humanidad –hecha a imagen de Dios, pero deslizándose con sus movimientos irracionales hacia el amor de las realidades sensibles y hacia los cuerpos corruptibles que la agravan miserablemente, hasta que sea llamada de nuevo a su antiguo estado en el tiempo de la regeneración– brillará con los rayos divinos que resplandecen en ella y por encima de ella en estos seres que serán deificados, mientras que se sostendrá por debajo de ella y fuera de ella el recuerdo, producto de la fantasía, de las realidades temporales y mortales con las que es infectada en esta vida, en los seres que serán privados de toda felicidad; [948C] no para que la humanidad pague y expíe en sí misma las penas, sino para que aquellas cosas que había atraído contra la voluntad de su Creador, sean condenadas fuera de ella y perezcan totalmente; me refiero a la maldad, a la impiedad y a los demás componentes de la nequicia, que aprovecharon la ocasión del pecado original justamente en las obras de la carne –esto es, del alma que vive carnalmente–. Y cuando se buscan estas cosas por sí mismas, son nada, puesto que ya se hallan en el número de las realidades que han sido reemplazadas por el Creador de todos los seres. Todas esas taras se deslizaron por la semejanza de los animales irracionales a la naturaleza racional, y por ello serán condenados completamente en ella para que no la dañen para siempre, aunque no hay que negar que permanecerán en las propias voluntades de los impíos los recuerdos de ellas con los que serán atormentadas. En efecto, una cosa es que toda maldad sea abolida en general completamente en toda la naturaleza humana, [948D] y otra cosa es que las fantasías se conserven siempre en la propia conciencia de estos a los que había viciado en esta vida, y sean castigados siempre de ese modo; como una cosa es que la misma naturaleza humana sea restablecida en su gracia que, al pecar, había perdido –esto es, la dignidad de la imagen divina–, y otra cosa es que, por encima de toda capacidad de la humanidad, sea deificada en los buenos méritos la conciencia propia de los elegidos con la que sirvieron en todas las cosas a su Dios, durante toda su vida, y de este modo siempre viven felizmente y son elevados por encima de todas las cosas [949A] que existen. Efectivamente, se encontrarán allí donde está Aquel al que amaron en esta vida y a quien desearon ver siempre.

*[Quíntuple consideración de la criatura racional]*

La consideración de la criatura racional se desenvuelve en cinco etapas. La primera consideración de la criatura racional se halla en aquella capacidad universal, común y sustancial por la que todos los hombres al mismo tiempo y por una sola vez participan de ella en su primera creación, ya sean buenos o malos. La segunda consideración tiene lugar en las procesiones de la criatura racional durante esta vida mortal mediante la generación de los cuerpos de cada uno de los hombres. La tercera acaece en el retorno general de la misma por sí misma al estado angélico que abandonó, al caer en este mundo sensible. La cuarta consideración se encuentra en quienes participan de ella y, viviendo en esta carne mortal, al buscarse a sí mismos, a su naturaleza común y, sobre todas las cosas, al buscar al Creador [949B] de todo, por el mérito de su voluntad propia y buena consiguieron retornar a la común integridad de su naturaleza y después, sobre todo por el don de la gracia divina, abandonando todas las cosas tras de sí, son llevados ante la presencia del mismo Dios. La quinta consideración es propia de quienes poseerán universalmente los bienes innatos de la naturaleza que son y serán otorgados a todos, sin exceptuar a nadie, por la generosidad divina; sin embargo no podrán llegar a los supremos bienes de la gracia divina, que han sido restablecidos y preparados para los justos solos, puesto que en esta vida no quisieron servir a Dios, enfrascados en el amor de las cosas temporales. Debido a este amor mundano en la otra vida, bien sea en las almas solas o bien recibidos los cuerpos, arderán, puesto que en ella no encontrarán estas cosas que aquí codiciaban ardiente e intemperantemente, [949C] sino que verán sus vanas y falsas fantasías. Y al querer comprender estas fantasías como realidades verdaderas, se desvanecerán a modo de sombras, puesto que no están apoyadas y sostenidas en una subsistencia natural. Será, pues, como está escrito: "vanidad de vanidades y todo vanidad"[288]. Serán las mismas fantasías de las que dice el salmista[289] –texto que también hemos presentado hace poco–: "En aquel día perecerán todas sus fantasías". Como si dijera: todas las fantasías que quienes se habían entregado a sus deseos carnales habían fijado como meta en esta vida sobre las cosas terrenas y sobre las almas temporales, todas ellas perecerán en aquel día –esto es, en la aparición de la verdad–, cuando, al resucitar en el espíritu, no encontrarán nada de dichas fantasías que habían imaginado cuando vivían en la carne. ¿Qué, pues, van a encontrar el pérfido judío, el arrogante israelita y el pagano sobrecargado de impiedad, [949D] sobre la falsa felicidad que la vana opinión les prometió en la vida futura? O, ¿cuánta tristeza, cuanto dolor, qué clase de llama de

---

288 *Eclesiastés*, 1, 2.

289 *Salmos*, 145, 4.

necesidad perpetua no los atormentará, cuando no encuentren nada de los deseos terrenos y de las delicias mortales que habían asumido con una vana esperanza, y nada permanecerá en ellos, fuera de una incomprensible sombra fugitiva de las cosas que habían creído que habría para ellos? Y al querer comprender esta sombra y al no poder, puesto que se identifica con la nada, pagarán las penas eternas. Y aunque no [950A] me refiero a quienes profesan la fe católica, consideran, sin embargo, que sus bienes habrán de ser carnales, locales, temporales y sensibles, y juzgan también de modo semejante sobre los suplicios del infierno.

En estos textos se da a entender que nada en la naturaleza de las cosas padecerá las penas fuera de las vanas fantasías de las almas impías en sí mismas y fuera de toda naturaleza, puesto que esas vanas fantasías no se encuentran en el número de las naturalezas; en efecto, han tomado su origen ocasional en la mala voluntad y en los deseos terrenales. Así es: de la misma manera que –lo que hemos dicho con frecuencia– la felicidad de los justos será elevada más allá de todas la potencias naturales mediante la gracia del Creador, así también el suplicio de los impíos se abatirá por debajo de toda la naturaleza mediante la justicia del propio Creador. Pues, ¿qué hay más bajo y más sumergido fuera de toda la naturaleza que la vanidad y las falsas imaginaciones [950B] de las realidades, que siempre perecerán? De aquí tiene su origen lo admirable e inexplicable –pero se prueba que así acaece y no de otro modo con la verdadera razón y con los testimonios de autoridad de la divina Escritura–, puesto que los justos son beatificados más allá de todos los bienes naturales, y, como por parte contraria, los impíos son castigados por debajo de esos mismos bienes naturales.

*[Sobre los bienes naturales]*

Y de la misma manera que la naturaleza, de la que participan los buenos y los malos, se constituye como en un término medio, de modo que ni aumenta con la felicidad de los buenos ni disminuye con la infelicidad de los malos, apoyada y contenida solamente en los bienes naturales, comprendiendo todas las sustancias, gobernando y dirigiendo todas sus cosas en todos los que de ella participan –evidentemente de ella proviene la forma general de todos los que la participan, de ella proviene la especie especialísima de cada uno y el número infinito de la pluralidad, [950C] de ella proceden las cantidades de los incrementos corporales a través de los lugares y de los tiempos (llamo ahora tiempos a los espacios por los que el cuerpo humano perfecto llega a su crecimiento, en cambio llamo lugares a las sedes de cada uno de los miembros del cuerpo), de ella también proceden los accidentes naturales de los cuerpos y de las almas–, así también la humanidad general de todos fue otorgada y establecida por su Creador entre los extremos que se oponen recíprocamente entre sí, de modo que en quienes son buenos esta

humanidad reciba de arriba, con la generosidad de la gracia, una inefable belleza más allá de sus potencias, en cambio en quienes son malos la misma humanidad no arrastra ni incorpora a ella ninguna deformidad procedente de lo inferior, puesto que lo prohíbe la justicia. Ciertamente, en ella la deformidad de nadie la hace deforme, ni la malicia la daña, ni el error la afecta. Su Creador [950D] adorna todo lo que en ella ha hecho y de ningún modo lo castiga; sin embargo todo lo que no hizo en ella, lo retiene en ella, lo deja en ella y no permite que llegue a ser impune. Ahora bien, el castigo se entiende de dos modos. En efecto, o los pecados son castigados con indulgencia en quienes retornan a su principio, o son perpetuamente castigados en quienes huyen siempre de su principio.

*[De qué modo la naturaleza contiene los seres que naturalmente no le son congénitos]*

Ahora bien, si me preguntas por qué razón estas cosas que no han sido hechas por Dios, se mantienen dentro de las que han sido hechas por Él; o si tratas de saber de qué modo estas cosas que se enumeran fuera [951A] de la naturaleza humana pueden ser castigadas dentro de ella, en primer lugar te responderé de acuerdo con la simplicidad de la fe católica: "¿Quién ha conocido el pensamiento del Señor, o quién fue su consejero?"[290], puesto que "sus caminos son insondables"[291] en todo momento. O, ¿cómo se analiza la naturaleza en las obras[292], en la providencia y en la bondad de Éste que supera toda razón y todo entendimiento, y se eleva por encima de todo lo que se dice y se entiende y se conoce? Y si exiges la razón de estas cuestiones, exige de modo semejante por qué razón todas las cosas han sido hechas de la nada, por qué motivo este mundo se disolverá y retornará a sus causas, por qué razón nuestros cuerpos mortales[293] no solamente pasarán a espirituales, sino también pasarán a nuestras almas, por qué razón nosotros que hemos sido compuestos de tres partes bastante semejantes [951B] –cuerpo, alma, y espíritu–, fermentaremos[294] en una indivisible espiritualidad a manera de una sola masa simple, y por esta razón los hombres mortales por naturaleza –pues todo lo que no ha recibido el ser de de sí mismo se llama mortal– se transmutarán en Dios inmortal mediante la gracia.

Y con el fin de que no parezca que nosotros hacemos un tránsito excesivamente prolongado, si me preguntas por qué razón lo que no existe según

---

290 *Carta a los Romanos,* 11, 34.

291 *Carta a los Romanos,* 11, 33.

292 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 4 (ed. B. Suchla, p. 115, 19; p. 116, 6; PG 3, 593AB; PL 122, 1116B).

293 Gregorio Nacianceno, *Orationes*, Orat. VII, 21 (PG 35781C 784A).

294 San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 191 194 (CCSL 14, pp. 281 282).

la naturaleza, sino que es expulsado fuera de la naturaleza, se mantiene y es castigado en la propia naturaleza, permaneciendo la misma naturaleza impune e ilesa de todas las pasiones contrarias, te preguntaré por qué motivo, quienes están contenidos dentro de los términos de la naturaleza, estarán en posesión de estos dones que rebasan, exceden y superan las potencias de la naturaleza, esto es, por qué razón los santos y sus naturalezas [951C] no rebasarán los límites y recibirán estos dones que existen más allá de la naturaleza –esto es, los dones de la gracia–. Pero si en estas búsquedas fracasan no sólo la razón y el entendimiento humano, sino también el angélico, tú sé paciente y concede un margen a la potencia divina e incomprensible, y hónrala en silencio, puesto que en el momento que se acerca uno a ella toda capacidad racional y todo entendimiento falla; y entre las demás cosas que superan la capacidad racional y la comprensión, concede con humildad que, teniendo como guía la providencia divina, puede acaecer que estas cosas que se encuentran fuera y contra la naturaleza son mantenidas por una potencia de la naturaleza y son castigadas dentro de ella, aunque la propia naturaleza persevere absolutamente incólume en sí misma.

*[Por qué fueron hechas todas las cosas]*

Y si dijeras: todos estos milagros inescrutables de la potencia divina, aunque a cada una de las criaturas racionales e inteligibles les sea imposible conocer [951D] cómo han sido hechos, sin embargo no escapan al conocimiento en todos sus aspectos, hasta el punto de no darse una explicación de por qué han sido hechos. Además, evidentemente –añades– todas las cosas han sido hechas de la nada, para demostrar y alabar la amplitud y generosidad de la bondad divina mediante lo que Ella hizo. ¿Acaso no enseña esto aquel salmo, cantado con espíritu profético, en el que se ordena que cada una de las criaturas alabe al Creador [952A] de todas las cosas[295]: "Alabad al Señor en los cielos", etc.? Y al final de dicho salmo, con una admirable visión de la teología, se da a entender que todas las cosas retornarán a la naturaleza espiritual. En efecto, concluye así[296]: "Cada uno de los espíritus alabe al Señor". Si la bondad divina, ella sola, quieta, sin operación alguna, perseverara dentro de sí misma, quizá no proporcionaría ocasión de ser alabada. Ahora bien, al difundirse a sí misma por todas las cosas visibles e invisibles, al existir toda ella en todas las cosas, al hacer tornar a la criatura racional e intelectual para que se conozca a sí misma, y al ofrecer las especies bellas innumerables de las demás realidades a la criatura racional e intelectual, como materia u objeto de su alabanza, Ella hizo todas las cosas, de modo que no haya criatura que no alabe al Bien supremo, bien sea por sí misma y en sí

295 *Salmos,* 148, 1.

296 *Salmos,* 150, 6.

misma, o bien [952B] mediante otro. Hay otro motivo por el que todas las cosas han sido hechas de la nada. El Bien supremo que, subsistente por sí mismo y en sí mismo, es el Bien, no debió abstenerse de la creación de los bienes que son bienes, no por sí mismos ni en sí mismos, sino que son bienes en Él y por Él. Y por este motivo[297] creó las cosas existentes de las no existentes, para no ser reprochado de envidia, retrayéndose de hacer subsistentes a estas cosas que Él pudo crearlas por Él mismo. Y si no hubiera hecho esto, si Él no hubiera creado, no sería dueño ni creador de las naturalezas, ni donante abundantísimo de sus bienes sin fallar en nada, ni justísimo juez de sus méritos y deméritos, ni providente de todo.

*[Por qué el mundo retornará a sus causas]*

Ahora bien, se dan las razones siguientes de por qué se disolverá este mundo y retornará a sus causas: todas las cosas[298] que proceden de la Causa de todo y [952C] de las causas primordiales constituidas en Ella, desean siempre retornar a su principio por su movimiento natural y fuera de ese principio suyo no pueden descansar. Otra razón: todas las realidades que emanan de la fuente de todo se envilecerían todavía más, incluso aún más, perecerían totalmente, si no pudieran retornar a su fuente, ni de hecho retornaran. Pero si se impidiera el retorno de las cosas visibles a sus causas invisibles, sería no sólo contrario al deseo muy natural de todas las cosas sino también nocivo. Ahora bien, nuestros cuerpos mortales pasarán no sólo a ser cuerpos espirituales, puesto que la necesidad natural obliga a que, de la misma manera que el alma racional, hecha a imagen de Dios cuya imagen y semejanza es, tornará a Él, así también el cuerpo, que ha sido hecho a imagen del alma y como una imagen de la imagen, volverá a su causa [952D] –que es el alma– y mediante ésta, como por una realidad intermedia, vuelva al mismo Dios –que es la Causa única de todas las realidades–, liberado el cuerpo de todo peso y corporeidad terrenos. Y de esta realidad descrita se deducen paradigmas muy manifiestos. En efecto, vemos que el líquido pasa a vapor, el vapor a llama, y por esto el líquido pasa a llama y la llama al alimento ígneo[299]. También los físicos muestran que el rayo solar atrae hacia sí y consume como si fueran alimentos las aguas del mar, [953A] de los ríos, de todos los estanques de aguas y de todos los humedales.

---

297 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 16 (PG 44, 184A).

298 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 4 (ed. B. Suchla, p. 148, 10 11; PG 3, 700A; PL 122, 1131A9 10).

299 San Ambrosio, *Exameron*, II, iii, 13 (PL 14, 163D). Interpretamos, según Jeauneau, *elementum* por *alimentum*, pág. 129, nota.

*[Adónde retorna. Cómo unificará nuestro ser compuesto en una unidad simple]*

El argumento de que nosotros –que en esta vida somos compuestos– seremos unificados en una unidad simple es el siguiente: convenía que la imagen de un solo Dios y de la suma Trinidad –que en sí misma es indivisible, simple y no compuesta– se tornara en una unidad y simplicidad indivisible. De otro modo, perdería la amplitud de su dignidad y deformaría la belleza, cosa que la clemencia divina no permite que suceda. En efecto, el ejemplo principal no permite que la imagen, semejante a Él, hecha por Él y según Él, se aleje siempre de Él por alguna deformidad, desemejanza [953B] o composición, y se mantenga alejada de su simplicidad. El argumento es idéntico sobre el retorno a Dios –el único inmortal– de los hombres mortales –llámense mortales de cualquiera de los modos: bien sea porque no subsisten ni por sí mismos ni en sí mismos, bien sea porque han sido absorbidos en la mortalidad por la pena del pecado original–. Pues no sería conveniente a la bondad del Creador inmortal que su imagen quedara estancada en la muerte eterna. Así, lo que había permitido –esto es, que su imagen se hiciera mortal y como tal muriera, por causa de su perversa voluntad, con la que no había querido obedecerle–, manifiesta más misericordia que venganza. Evidentemente, Él quiso corregirla, y una vez corregida, devolverla a sí mismo, pero no la quiso sin corregirla, expulsada siempre y alejada de Él hasta el infinito.

*[¿Por qué se permite el castigo dentro de la totalidad impasible?]*

Así pues, si intentas argumentar no sólo cómo han sido hechas [953C] sino también por qué han sido hechas, sin duda lo primero supera todo entendimiento, y lo segundo no se niega que en una cierta medida sea comprensible a las especulaciones teóricas, hasta el punto que se pueda dar alguna explicación sobre ello. Yo personalmente intentaré dar alguna explicación de la cuestión que nos ocupa. Así pues, por el motivo que vamos a señalar, el Creador y el ordenador de toda la universalidad creada ha permitido que se castigasen los movimientos irracionales de la voluntad perversa de los malvados, sean hombres, sean ángeles, dentro de la misma naturaleza, aún subsistiendo siempre separada y totalmente libre de todas las pasiones la misma –universalidad–, de modo que –como dice San Agustín[300]– la firme voluntad de los justos sea alabada y sea exaltada al relacionarla con la voluntad perversa de los impíos. Efectivamente –como dice el citado autor– el arte de la pintura mezcla el color negro con los demás colores para que, al relacionarlos con él, se compruebe la claridad de los otros colores[301], [953D] al ver el color oscuro. Pues lo que se estima deforme por sí mismo en una parte de la

---

300 San Agustín, *De libero arbitrio*, III, xiv, 41 (CCSL 29, pp. 299 300; PL 32, 1291).

301 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, xxiii, 28 31 (CCSL 48, p. 342; PL 41, 336).

universalidad, resulta bello en el conjunto, porque está bellamente ordenado y, además, llega a ser también causa de la belleza general [954A]. Y la sabiduría es digna de alabanza en comparación con la imbecilidad, y la ciencia lo es en comparación con la ignorancia, pues tanto la imbecilidad como la ignorancia acaecen por defecto y privación; y la vida es digna de alabanza en relación con la muerte por defecto, y la luz lo es en relación a las tinieblas por privación. Y –por decirlo de modo breve– todas las virtudes, por los vicios que le son opuestos, alcanzan no sólo la alabanza, sino que también no alcanzarían la alabanza si no se estableciese la comparación entre ellos. Por el mismo motivo, la felicidad de los justos encuentra gloria en los suplicios de los impíos y el gozo de la buena voluntad la encuentra en la tristeza de la voluntad perversa. Y –como el verdadero motivo[302] no se arredra en afirmarlo– todas las realidades que, consideradas parcialmente en la universalidad, son juzgadas como malas, deshonestas, vergonzosas, míseras, dignas de suplicio por quienes no pueden considerarlas todas en conjunto, al contemplar la totalidad, como la belleza total de un cuadro, ni son dignas de suplicio, ni míseras, ni vergonzosas, ni deshonestas, ni malvadas. Pues es bueno, bello y justo todo lo que está ordenado por la administración de la providencia divina. ¿Qué cosa hay mejor [954B] que establecer la relación entre la alabanza inefable de todas las cosas, tanto de la universalidad como del Creador de sus opuestos? ¿Qué cosa hay más justa que los buenos en su mérito obtengan el orden más sublime entre todas las cosas, y los malos por su demérito el orden más bajo? ¿Qué hay más honesto que la universalidad de todas las cosas se ordene de conformidad con las disposiciones propias de cada una de ellas?

Así pues, nadie de los que filosofan correctamente considera que la maldad o el malvado, que la impiedad o el impío, la miseria o lo mísero, la pena o lo castigado, el suplicio o lo sometido a suplicio, la ignominia o lo ignominioso, la deshonestidad o lo deshonesto, se encuentren en los bienes si no es por la buena, óptima, religiosísima, felicísima, incastigable, beatísima, pulquérrima y [954C] honestísima ordenación de toda la universalidad creada y ordenada por Éste, que es la suprema honestidad, la suma belleza, la suma felicidad, el supremo descanso, y el sumo bien de la suprema piedad. Una cosa es considerar cada una de las partes de la universalidad, y otra considerar el todo. De esto se concluye que lo que se considera que es contrario mirado parcialmente, en el todo no sólo no es contrario, sino que incluso se encuentra como un aumento de la belleza. Así pues, el infierno[303], que es

---

302 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, xviii, 18 21 (CCSL 48, p. 337; PL 41, 332).

303 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, xxxiv, 66 (CSEL 28, 1, p. 431, 12 14; PL 34, 483).

llamado por los griegos ἄδη –esto es, tristeza o privación de las delicias–, en tanto que se lo considera en sí mismo, es conocido como mal para los malvados, pero en tanto que está constituido y establecido en la bellísima ordenación de toda la universalidad resulta un bien para los buenos, puesto que no sólo se manifiesta en él la severidad del juez justísimo, sino que también se consigue la alabanza de la felicidad de los hombres y de los ángeles bienaventurados, y se acumula la belleza de la universalidad. [954D] Así pues, al no permitirse que esto suceda dentro de los términos de la naturaleza, ¿de dónde se adquiere su alabanza y se aumenta su belleza?

*[El dolor y la tristeza no son males]*

Por otro lado, se ha tratado por qué los latinos suelen significar los diferentes suplicios de los impíos con el vocablo de infierno, en opinión del vulgo, según explica San Agustín en el libro XII del *Hexaemeron*[304]. En efecto, los antiguos, al cifrar sus esperanzas en los mitos y al entregar las almas en los sepulcros, como pensaban que los cadáveres de los cuerpos eran enterrados en los sepulcros, así también pensaban que las almas permanecían en [955A] las mismas cuevas de los sepulcros. Llamaban, por ello, a ese lugar infierno, "como colocado bajo tierra". De ahí que creció la opinión falsa de que las almas estaban ocupando lugares bajo la tierra. Por su parte, los griegos, según su habitual costumbre, reflexionando con más agudeza y significándolo con una forma más expresiva llamaron al infierno ἄδην –como hemos dicho–, esto es, tristeza. En verdad, al examinar profundamente la naturaleza de las realidades visibles e invisibles, no dieron con un lugar para los suplicios, sino en la necesidad de la libidinosa voluntad de los hombres y ángeles depravados y en los defectos y privación de las cosas –a las que habían amado de forma intemperante–. Y de todas estas cosas se origina la tristeza con la que son atormentados los apetitos irracionales de las almas racionales, ya sea en esta vida, ya sea en la futura; al no poder encontrar, efectivamente, por necesidad lo que desean que les suceda, en cambio, por defecto y privación, [955B] cuando lo que habían considerado poseer con un amor ilícito y pernicioso se aleja absolutamente de ellos y no se les permite abusar de ello por más tiempo. Esto es todo lo que se llama pena y suplicio de las fantasías malvadas y de las pasiones irracionales, esto es, el dolor y la tristeza: con estas dos pasiones es castigada la conciencia de los impíos, dentro de sí misma. El dolor y la tristeza no son males, puesto que sobrevienen debido a la justísima administración de la divina providencia[305] a estas personas a las que atormentan; y dado que lo que en todas partes y en

---

[304] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, xxxiv, 66 (CSEL 28, 1, p. 431, 4 12; PL 34, 482 483).

[305] Cfr. San Agustín, *De vera religione*, (PL 34, 150).

todos no es un mal, esas dos pasiones no pueden llamarse malas. Efectivamente, la tristeza es buena en quienes lamentan sus pecados, como dice el Señor en el evangelio[306]: "Bienaventurados los que se lamentan y lloran, puesto que ellos personalmente serán consolados". De modo semejante, el dolor es bueno para quienes les parece lento y retardado el llegar a la felicidad que se les ha prometido. [955C] Por este género de dolor estaba afectado el Apóstol cuando clamaba[307]: "Ojalá me fundiese con Cristo y fuera una sola cosa con Él". ¿Qué diré de los dolores de quienes han sido hechos mártires por Cristo? Ahora bien, la tristeza y el dolor de las pasiones impías, ya sea en esta vida, ya sea en la otra, no son malos porque castigan los malos deseos. Efectivamente, la tristeza que se origina de la necesidad de las cosas temporales quema los apetitos imperfectos y quema cual una llama inextinguible. El dolor que se origina de la podredumbre de la concupiscencia libidinosa, cuando se elimina lo que es pasionalmente deseado muerde cual gusano que no muere. Hay otra explicación que manifiesta que la tristeza y el dolor de los impíos no son males. En efecto, la tristeza y el dolor son como una cierta materia de alabanza abundantísima de gozo eterno y eterna salvación de los que disfrutan quienes pasan a Dios.

Así pues –en mi opinión–, se ha averiguado [955D] la solución de la tercera cuestión que tú intentabas descubrir y que para ti era preferente a las otras dos planteadas: que no puede ser castigado en la naturaleza de las cosas, ni según su sustancia, ni según un accidente natural, ni absolutamente, lo que ha sido hecho por Dios en un sujeto natural y sustancial y creado por Él; y todo esto no es castigado por sí mismo, ni lo padece castigado en él. Por esta razón, se comprende rectamente lo que de verdad se cree: que Dios no castiga lo que Él ha hecho en ninguna naturaleza creada por Él, sino que castiga lo que Él no ha hecho.

A. Realmente se ha hallado la solución, [956A] aunque todavía no esté separada de toda niebla. Pues no veo claramente ni muy bien, sin ninguna sombra, de qué modo puede ser castigado lo que no es y no puede ser castigado lo que es. Creo yo que puede ser castigado más fácilmente lo que es que lo que no es.

N. He aquí que parece de nuevo que olvidas las razones anteriores y me temo que tú, a quien había considerado rescatado y liberado de las profundidades del tema que nos ocupa, te encuentras hundido y metido en él.

A. Es conveniente que no temas por ello. Ciertamente, de las cuestiones en las que estamos de acuerdo, unas las veo crarísimamente como la luz etérea con la agudeza de mi mente, pero otras las veo borrosamente y como

---

306 *San Mateo,* 5, 5.

307 *Carta a los Filipenses,* 1, 23.

una niebla en medio de nubecillas rasgadas y rotas. Por lo que no me avergüenzo, ni me lamento en volver a indagar [956B] hasta que vea con lucidez las cuestiones que aún no han sido totalmente claras a la mirada de mi mente.

N. Adelante, pues. Dime si todas las cosas que provienen de Aquel solo que verdaderamente es y es causa superesencial de toda esencia, han sido sacadas de no ser existentes a ser existentes, y si en la naturaleza de las cosas hay alguna que no haya sido hecha subsistente por Él.

A. ¿Por qué me preguntas por una cuestión conocida por todos los que filosofan correctamente y está definido sin ninguna duda? Pues todas las cosas provienen de Uno solo y no existe nada que no provenga de Él.

N. Por lo tanto, ¿piensas que todo lo que proviene de Él puede ser corrompido?

*[Ninguna naturaleza puede ser corrompida por el Creador, ni por ninguna criatura superior, inferior o igual]*

A. Yo no he dicho esto. Pues todo lo que Él llevó a la esencia, no lo llevó a la esencia para ser solamente sino para que fuera siempre, puesto que siempre estará causalmente en Él. Por otro lado, todo lo que es siempre es eterno y todo lo eterno es verdadero. Todo lo verdadero [956C] no puede ser objeto de corrupción por ninguna potencia. Así pues, nada hecho del único principio de todas las cosas es susceptible de su corrupción. Pues, ¿qué podría corromperlo? Ni es verdad ni verosímil[308] que sea corrompido por el Creador lo que Él decidió y estableció que existiera siempre. Y si ha sido creada una naturaleza mejor[309] que eso que Él ha establecido su existencia para siempre, es imposible que eso corrompa la naturaleza, puesto que un bien nunca puede ser causa de la corrupción de ningún bien. Pero si la criatura es inferior a ella, es difícil que lo inferior corrompa lo que es superior. Pero si es un bien igual a ella, ningún bien desea corromper a otro bien igual a él, al ser de idéntica potencia, operación y esencia. Por consiguiente, queda que una naturaleza ni quiere ni puede corromper a otra.

Hay también otra razón que indudablemente [956D] afirma que ninguna de estas cosas que han sido hechas por el único Dios Creador de todo no son susceptibles de corrupción ni de ser corrompidas. Pues si comenzaran a corromperse, se corromperían totalmente. Ciertamente, todo lo que empieza a padecer espera un doble fin de su corrupción: o se terminará con su corrupción hasta la no existencia y su corrupción se extinguirá con ella; pues consumado lo corruptible, es necesario que su corrupción perezca, cuando ya

---

308 Orígenes, *De principiis*, III, vi, 5 (PG 11, 338B).

309 San Agustín, *De libero arbitrio*, III, xiv, 39 (CCSL 29, p. 298; PL 32, 1290).

no encuentre materia que corromper. O la corrupción lleguará a un límite, [957A] de modo que en lo que corrompe permanece alguna cosa incorruptible que no puede corromperse, y encontrándose con ella la propia corrupción falla necesariamente, pues la corrupción, cuando no corrompe nada, se extingue en sí misma. Pero la razón verdadera rebate esta alternativa: En efecto, la naturaleza no puede corromperse hasta llegar completamente a su inexistencia ni llegar a ser reducida a la nada; sin duda, ha sido creada para existir siempre. Pero si empezara a corromperse y fuera llevada hasta el final, de modo que pereciera totalmente en su corrupción, evidentemente sería reducida a la nada. Y esto lo excluye absolutamente la capacidad de la esencia, creada por el sumo Bien. Así pues, ninguna naturaleza comienza a corromperse, ni contempla el momento de su destrucción. Pero si una cosa, hecha por Dios, comienza a corromperse y, sin embargo, queda en ella algo que es imposible que se corrompa [957B] y no puede recibir corrupción alguna, evidentemente esto mismo es lo que solo y entero fue hecho incorruptible por Dios; y eso no recibe la corrupción ni comienza a corromperse en ningún momento, ni en ningún lugar. Así pues, ninguna de estas cosas que han sido creadas por el Bien sumo reciben la corrupción o la posibilidad de ser corrompidas.

N. Veo que has recobrado tu sentido y das argumentos claros e indudables sobre estas cuestiones que te parecieron caliginosas. Así pues, sobre esta incorruptibilidad de las cosas creadas por Dios, una vez definida tu opinión, piensa si todo lo que no puede ser corrompido puede ser castigado.

*[¿Por qué todo lo que no puede corromperse puede ser castigado?]*

A. No intuyo por qué motivo puede acaecer eso. En efecto, me parece que todo lo que no puede ser corrompido no puede ser castigado, como juzgo que todo lo corruptible es punible. [957C] Ciertamente, ¿quién va a atreverse a negar que la corrupción es una cierta pena? En efecto, nos percatamos que nuestros cuerpos mortales son castigados cuando soportan el dolor[310] –dolor definido como la repentina corrupción de la salud–. Nadie duda tampoco que en cierto modo las almas son castigadas, retenidas aún en ellos, padeciendo conjuntamente, a pesar de que la razón enseña que la naturaleza simple del alma ni es corrompida, ni es castigada, ni es afectada por las pasiones corpóreas; sin embargo se dice que padece conjuntamente cuando se esfuerza en prestar auxilio al cuerpo que le es congénito[311] y que está estructurado juntamente con ella; y todo ello con el fin de que no se

---

[310] San Agustín, *Contra epistulam fundamenti manichaeorum*, 35 (CSEL 25, p. 239, 26; PL 42, 201).

[311] Cfr. Gregorio Nacianceno, *Orationes*, Orat. VII, 21 (PG 35 781C). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XVII, 167 (CCSG 18, p. 141; PG 91, 1249D).

destruya. Efectivamente, el alma siempre desea que el cuerpo, añadido a ella, forme una unidad, se mantenga como una sola cosa con ella, para que no se desvanezca y corrompa.

N. Luego, el alma, hecha a imagen de Dios, de la misma manera que nunca se corrompe por sí misma, tampoco nunca es castigada.

A. El argumento expuesto no enseña otra cosa. Efectivamente, si [957D] ninguna sustancia espiritual puede ser castigada en sí misma, ¿cuánto más aquella que ha sido creada a imagen de Dios?

N. ¿Qué diremos del cuerpo? ¿Tal vez es castigado porque se corrompe?

A. No afirmamos que sea castigado, sino que solamente siente su pena. Y por ello, si el sentir es propio del alma sola –cosa que se da a entender en los cadáveres–, el cuerpo solamente se corrompe pero no es castigado. En efecto, afirmamos que se corrompen los cuerpos de las realidades, pero no que sean castigados, porque carecen de todos los sentidos, como son los árboles, las piedras, las hierbas. Ahora bien, si el sentido exterior pertenece tanto al alma [958A] como al cuerpo, no se debe afirmar con insistencia que el cuerpo mortal y animal no pueda ser corrompido, ni castigado.

N. Así pues, es evidente que los cuerpos mortales, si son capaces de sentido, son corrompidos y castigados; pero si carecen de sentido, pueden ser sólo corrompidos.

A. Pienso que es así.

N. Así pues, Dios no ha hecho ninguno de los cuerpos mortales bien para que sólo se corrompan, bien para que se corrompan y sean castigados simultáneamente. Ciertamente, en los argumentos expuestos se concluyó definitivamente que lo que ha sido hecho por el sumo Bien no recibía ninguna corrupción y, en consecuencia, ninguna pena.

A. ¿Quién va a ser tan arrogante, si no es un necio, de afirmar que este mundo sensible de cuerpos visibles no ha sido hecho por Dios como un mundo sobremanera subsistente? [958B]

N. Entonces, ¿cómo se corrompen o son castigados sus cuerpos?

A. Decimos que la corrupción es de dos modos: uno es el que enseña que la unión de los elementos procede a la generación por medio de las especies visibles y, de nuevo, la descomposición de los cuerpos procede a la vuelta a los elementos universales –con los que los cuerpos visibles han sido acordados–; otro, por el que aprobamos que la esencia, la potencia y la operación de ninguna criatura pueden ser alteradas, afirmando que las voluntades de la criatura racional e intelectual son corrompidas por movimientos irracionales. Y, evidentemente, está claro que el primer modo indica más bien una trans-

fusión y una transmutación recíproca[312] de las realidades temporales y locales y sensibles que una corrupción; en efecto, todo lo ordenado por la divina providencia, introduce belleza en la totalidad, no corrupción. [958C] Pues en todas estas cosas se custodia tanto la integridad natural de las sustancias como la mutabilidad de las cualidades naturales. Y la plenitud de la criatura sensible se compone de estos dos modos. Y por esto la variedad de las realidades temporales mediante incrementos y descomposiciones de los incrementos se denomina abusivamente con el nombre de corrupción. Se entiende que el Apóstol[313] ha empleado esta forma de locución al analizar la fragilidad del cuerpo humano: "Lo corruptible se revista de incorrupción, y el ser mortal se revista de inmortalidad". Y en otro pasaje[314]: "Pues el cuerpo corruptible agrava al alma, y la morada terrenal oprime la mente pensativa". Con estas palabras significa no sólo la descomposición del cuerpo humano, aún frágil y mortal, en los elementos simples de los que se compone con sus cualidades recíprocamente concordantes, [958D] sino también el llamamiento de las mismas y la vuelta de las cualidades espirituales e incorruptibles, denominando con el término de corrupción la mutabilidad del cuerpo terreno. Pues no por esto son despreciadas estas realidades sensibles y temporales –como si fueran malas– por quienes desean las espirituales y eternas, sino porque son inestables y mortales y esperan con ansia el fin de la transmutación, y en comparación con las cosas estables e inmutables, que no esperan el fin de su mutación a una realidad mejor, piensan que son como despreciables, profundamente abandonables y que deben ser pospuestas. [959A]

Ahora bien, el segundo modo no se encuentra dentro de la naturaleza en las mezclas de las realidades mutables, sino en las perturbaciones de las propias voluntades que se hallan fuera de la naturaleza, puesto que este modo considera las corrupciones que no subsisten por Dios, y que hay que llamarlas verdaderamente vicios de la voluntad perversa. Además, se ha de juzgar que los cuerpos de este mundo no se corrompen, sino que se mezclan a sí mismos con movimiento y variedad naturales, y por esto también hay que pensar que no son castigados. Ciertamente, de ningún modo las pasiones naturales han de recibir el nombre de penas de acuerdo con la propiedad de las cosas. Y si alguien dijera que las mezclas de los cuerpos sensibles en sí mismos se originan por la generación y la disolución debido al pecado de la naturaleza humana, y que por esto pueden ser denominados verdaderamente corrupciones, observe [959B] que el orden y belleza de toda criatura visible

---

312 San Agustín, *De vera religione*, XLI, 6 8 (CCSL 32, p. 237; PL 34, 156).

313 *I Carta a los Corintios,* 15, 53.

314 *Sabiduría,* 9, 15.

sólo subsisten en los cambios de las cosas a través de los espacios y los tiempos, y que dichos cambios y las variedades presentan las causas procedentes no de otra parte sino de la divina providencia y de su administración, y que han sido creados más para instrucción de la naturaleza humana y para la vuelta a su Creador más que para castigo del pecado. Pues con este medio de medicina espiritual, quiso Dios hacer volver a su imagen, hacia sí misma y hacia Él, de modo que, fatigada y ejercitada en el tedio de las realidades mutables, deseara contemplar la estabilidad de las cosas inmutables y eternas y ardientemente tendiera hacia las especies inmutables de la verdad, en cuya belleza reposara sin cambio.

De este modo se deduce –lo que también [959C] se concluyó y quedó definido en muchos pasajes de la presente disputación– que ninguna otra sede puede encontrarse para las corrupciones y las penas o castigos, fuera de los movimientos perversos e ilícitos de la propia voluntad de la criatura racional e intelectual; y estos movimientos no reciben las ocasiones ni de Dios ni de la naturaleza creada. Son, pues, esos movimientos incausados, puesto que, cuando son buscados en sí mismos, sólo se encuentran en ellos la privación y el defecto de la voluntad natural y lícita.

N. Así pues, la razón no permite que pueda ser castigado todo lo que no puede corromperse. Por otra parte, todo lo que ha sido creado de la única causa de todo, es preciso que sea incorruptible. Luego todo lo que ha sido creado de la única causa de todo es imposible que padezca penas. Por tanto, si como atestigua la divina autoridad[315], que de ningún modo [959D] engaña ni se engaña, los suplicios de los impíos han de existir, se sigue que, en algo que ha sido creado por Dios, y que por ello se dice no de forma exagerada que existe y se concluye con probabilidad que es impasible, establezcas las corrupcciones, las penas y los suplicios y vuelvas decidido a aquello de lo que parecías dudar y que afirmes sin vacilar que algo que no tiene ser sólo puede ser castigado en lo que sí lo tiene, es decir, la perversa voluntad –que no es algo sustancial– en las fantasías de las realidades sensibles. Y no hay que entender que éstas –las fantasías– no [960A] son completamente, dado que se expresan en la memoria a partir de las formas naturales. Ahora bien, lo que es, es necesario que sea totalmente impasible, mientras que por su potencia soporte lo que es castigado y permita que sea castigado. Y por esto se predica con toda verdad de la justicia divina que no permite que en ninguna criatura que Él hizo sea castigado lo que Él hizo, sino lo que Él no hizo.

A. Sobre este punto se ha hablado bastante y con abundancia.

---

315 *San Mateo,* 25, 46.

N. Ciertamente, lo suficiente, si ves claramente que es así y sin ningún titubeo observas que no es de otra manera.

A. Lo veo claramente y, alejada toda sombra, comprendo que la totalidad de la criatura, creada por Dios, es impunible y alejada de toda corrupción.

N. Volvamos, pues, a nuestro propósito, esto es, al retorno de la totalidad creada a sus causas.

*[Por qué, una vez destruidas las causas esto es, la malicia y la impiedad– serán perpetuos los castigos de ellas]*

A. Pienso que antes se debe considerar [960B] por qué razón los suplicios serán eternos, no habiendo ninguna malicia que sea coeterna a la bondad, cuando perezca toda impiedad para que no sea coeterna con el culto divino, cuando toda nequicia sea abolida de la naturaleza de las cosas para que no sea contraria y enemiga de las leyes divinas, y finalmente –cosa que exige la verdadera razón– cuando, faltando la maldad, no haya ninguno malo. Pues el malo lo es por la maldad. Pereciendo la impiedad, el impío no existe. Si la iniquidad es abolida, ¿qué inicuo quedará? Ningún sabio ignora que perecerán la malicia, la impiedad y la iniquidad, al considerar que la malicia no puede existir, a no ser cuando encuentra a quien dañar. Así pues, en el futuro, cuando "Dios será todo en todas las cosas"[316], y cuando "toda la creación será liberada de su esclavitud"[317], ¿a quién va a dañar la malicia? A nadie. Por la misma razón, se entiende también [960C] que la impiedad perecerá. Exactamente, ¿cómo habrá impiedad y hombres impíos cuando se extermine totalmente el culto a los falsos Dioses y cuando sea conocido el único Dios por todos los elegidos y los réprobos en todas las cosas? ¿Cómo perdurará la iniquidad, cuando nadie pueda prevaricar de las leyes divinas? La divina Escritura manifiesta esto con toda claridad, al decir[318]: "Desaparezcan de la tierra los pecadores y dejen de existir los inicuos". Pues hay que creer que no desaparecerá su sustancia, sino el pecado y la impiedad. Y porque lo que el beato Jerónimo[319] introdujo en la exposición de Ezequiel por el profeta Isaías sobre la purificación universal de toda la naturaleza humana en la figura de Jerusalén[320]: "la santificaré en medio del fuego ardiente, y devoraré la materia cual heno", entendemos la materia [960D] en este lugar en un doble sentido. O se significa la materia informe que ha sido hecha de la nada y de la que se compone la estructura de este mundo sensi-

316 *I Carta a los Corintios,* 15, 28.

317 *Carta a los Romanos,* 8, 21.

318 *Salmos,* 103, 35.

319 San Jerónimo, *Commentarii in Ezechielem*, III, x (CCSL 75, pp. 111 112; PL 25, 92AB).

320 *Isaías,* 10, 17.

ble con la diversidad de las formas que le ha sido añadida. Y esta materia arderá como el heno, cuando la propia naturaleza, hecha a imagen de Dios, sea santificada –esto es, purificada– hasta el punto que no permanezca en ella nada material ni temporal, ni terreno, ni visible, ni transitorio, ni mutable, puesto que se convertirá totalmente en una estabilidad y uniformidad espiritual. O el Profeta, con el término de materia, quiso significar los momentos favorables de todos los vicios y de las malas [961A] acciones –esto es, la maldad, la impiedad y la iniquidad–. Por consiguiente, ¿cómo serán los suplicios cuando no quede nada digno de suplicio en la naturaleza de las cosas?

N. En los textos anteriores, se ha hablado suficientemente de estas cuestiones y, en mi opinión, se ha definido correctamente; por ello, dado que tú lo exiges, se han de sacar brevemente las conclusiones. En efecto, eliminada toda controversia entre nosotros, la justísima sentencia del juicio divino había cesado toda maldad y los malos, toda impiedad y los impíos, toda iniquidad y los inicuos, para que no dañen constantemente la integridad de las naturalezas, como para que ciertas suciedades sean purificadas y totalmente eliminadas de la naturaleza de las cosas –y esto no sólo es confirmado por los testimonios de autoridad de los Santos Padres y de la divina Escritura, sino también por las investigaciones [961B] de un razonamiento recto–, sin embargo, que los pensamientos de los hombres en las falsas fantasías de las realidades temporales permanecerán siempre en las almas de quienes sólo recibirán la integridad de la naturaleza, pero no serán cambiados para la gloria y que tales pensamientos arderán como en una llama inextinguible por una penitencia tardía sobre las cosas que habían deseado ilícita y desordenadamente en esta vida.

Además, no me parece que hayan puesto un ejemplo adecuado quienes, al querer enseñar que la naturaleza racional permanecerá siempre y siempre arderá en las llamas de los suplicios, afirman que permanece siempre y siempre arde cual incombustible guijarro, de modo que su sustancia, su cantidad y su cualidad, no disminuyen[321] de ninguna manera, ni se corrompen, mientras que la llama en él no se extingue. En efecto, podrían servirse más razonablemente de esta semejanza [961C] para persuadir que los bienes naturales de la naturaleza racional no sólo permanecerán siempre sin detrimento alguno, sino que también refulgirán, como en medio de la llama inextinguible de la gracia divina, en la gloria de la bienaventuranza eterna, en aquellos que, purificados y santificados, recibirán la deificación más allá de todos los bienes naturales, de modo que en ellos permanece perpetua-

---

[321] San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, v, 20 22; vii, 26 28 (CCSL 48, pp. 765, 769; PL 41, 715, 718 719).

mente la belleza natural y brilla sobre todas las cosas la claridad de la deificación. Así pues –según opino– distingues entre estas cosas que perecerán totalmente y las que son atribuidas a los suplicios eternos.

*[Por qué razón si las fantasías son falsas serán coeternas a la verdad]*

A. Lo distingo. Pues veo que los vicios y las ocasiones de los vicios serán aniquilados completamente de la naturaleza de las cosas, en cambio las fantasías de las realidades temporales, por las que son seducidas las almas imperfectas constituidas en la carne, permanecerán entregadas a los fuegos eternos de los suplicios, [961D] para que en ellos sean castigadas las pasiones depravadas de los hombres depravados. Pero todavía me sirve de obstáculo una cuestión no pequeña: si nada es coeterno a la bondad, a la felicidad y a las demás propiedades divinas que se predican de Dios, ¿por qué se opone como coeterna a la Verdad alguna propiedad, esto es, lo falso y la falsedad? Pues si no me engaño, como la falsedad se opone a la verdad, así lo falso se opone a lo verdadero. Luego, si toda fantasía es falsa [962A] y por esto también es falsedad, ¿quién va a afirmar que la fantasía no es contraria a la verdad? Ahora bien, si la fantasía de las realidades temporales es entregada a los suplicios eternos, evidentemente, las fantasías serán eternas y se opondrán perpetuamente a la verdad.

N. No se te presentaría esa duda sin razón, si antes, iluminado por el rayo clarísimo de la misma verdad –de la que tratamos–, conocieras con toda seguridad que lo falso y la fantasía poseen el mismo ser sin ninguna diferencia. Pero ahora, dado que hay una gran diferencia entre lo falso y la fantasía, queda que lo que se dice propiamente falso sólo se oponga a la verdad, en cambio la fantasía no es contraria a la verdad.

A. Por favor, explica cuál es la diferencia entre lo falso [962B] y la fantasía.

N. Se distinguen por sus definiciones. En efecto, es falso lo que intenta ser lo que no es. Pues desea que sea visto de una manera distinta de lo que es, ya que la propia realidad de lo que se predica no es del modo como se predica. Y en este género se han configurado algunas fábulas[322], como el vuelo de Dédalo. Esta fábula ni es verdadera ni verosímil, sino que es una opinión completamente falsa que engaña a los necios[323]. Por eso se dice que es falso, porque engaña y equivoca la opinión de quienes son engañados al aprobar las cosas falsas como verdaderas[324], lo cual es propio del error. Esto es lo que se llama verdaderamente falso, aunque con frecuencia en las pro-

---

322 San Agustín, *Soliloquia*, II, xi, 20 (CSEL 89, pp. 71 72; PL 32, 894).

323 Dédalo nunca voló; se cuenta que navegó de Creta a Eubea.

324 San Agustín, *Enchiridion*, V (17), 23 24 (CCSL 46, p. 57; PL 40, 239).

posiciones dialécticas las negaciones son denominadas una y otra vez con el nombre de falsas, y a menudo también las afirmaciones: ciertamente, negaciones [962C] como "todo hombre no es animal" es falsa, en cambio las afirmaciones como "todo hombre es justo" también es falsa.

En cambio, la fantasía[325] es una imagen y una aparición de una especie visible o invisible, impresa en la memoria. En efecto, cuando ninguna realidad corpórea o incorpórea es visible por sí misma aún a los ojos mortales, la naturaleza de las cosas ha establecido que se expresen las imágenes de las realidades sensibles en el sentido exterior, en cambio las realidades inteligibles en el sentido interior. Y después, como de dos fuentes –me refiero a las imágenes sensibles e inteligibles– confluyen dos ríos en la memoria: y un río lleva su curso desde las cosas inferiores a través del sentido corpóreo, en cambio el otro río hace su recorrido a través de este sentido que es propio del alma sola. Y todo lo que de ellos se fija en la memoria se denomina propiamente fantasía [962D] –esto es, aparición–, como hemos dicho antes. Ciertamente, la fantasía, etimológicamente, proviene del verbo griego φαίνω, que en latín es *appareo*, aparecer. Así pues, ¿por qué motivo la fantasía se va a oponer a la verdad cuando la propia verdad invisible por sí misma sale al encuentro de quienes la buscan en sus fantasías y se manifiesta de un modo inefable? Y cuando toda fantasía es una cierta [963A] imagen de las realidades naturales impresa en el alma, ¿por qué se juzgaría contraria a la verdad lo que procede de la naturaleza, cuando ninguna naturaleza se opone a la verdad en razón de contrariedad? Y esto lo aprueba la verdadera razón que garantiza con toda firmeza que ninguna fantasía puede ser expresada en los sentidos o en la memoria sobre una cosa que no está contenida dentro del número de las naturalezas. Sin duda, todo lo que carece de sustancia, de forma y de cualidad, es imposible que de ello se formen imágenes o apariciones, y consecuentemente, ninguna fantasía. Sin lugar a dudas, las fantasías que se representan de cuerpos falsos y fingidos de los espíritus inmundos en los sentidos de los hombres a los que engañan han de llamarse propiamente sombras, pero no fantasías.

A. Así pues, la fantasía es un bien, ya que es la representación de las cosas naturales. [963B]

N. No puedo negarlo. Efectivamente, no se puede negar que es un bien todo lo que se origina de causas naturales.

A. Luego, te ves obligado a confesar que el bien no puede ser castigado. Pero has afirmado que las fantasías de las cosas temporales serían entregadas a los suplicios eternos.

---

[325] San Isidoro, *De differentiis verborum*, I, 216 (PL 83, 32BC).

N. De ningún modo he dicho eso. Efectivamente, no he dicho que las mismas fantasías serían atormentadas con suplicios, sino que los movimientos irracionales de las voluntades perversas serían sometidos a los suplicios eternos en ellas. Pues hemos reflexionado con atención que solamente hay posibilidad de castigo si se realiza el castigo en un bien que existe.

A. Recuerdas –según opino– tu razonamiento anterior en el que llegaste a la conclusión sin ninguna duda que las fantasías de las cosas temporales, fijadas en las almas, no eran absolutamente nada, sea en esta vida, o después en la otra. En ellas se castigaban las perversas voluntades, puesto que, al considerarse que podían ser comprendidas [963C] en algo, huyen de los que desean comprenderlas y se desvanecen.

N. Lo recuerdo. Y no me arrepiento de haber dicho tales cosas, puesto que afirmé que las fantasías no eran en absoluto un bien sustancial, y he probado que estaban inherentes a los bienes sustanciales y, sin duda, se originaban de éstos. Y en ellas se disponen tanto los suplicios de los impíos, como los premios de los justos, sin embargo no he dudado en afirmar que son buenas en todas las partes, puesto que también será administrada la felicidad de los beatos, constituida en la contemplación de la verdad, en las fantasías a las que los teólogos llaman teofanías para diferenciarlas de las otras fantasías. En efecto, Él personalmente es siempre invisible y Él será "el único inmortal y quien habita una luz inaccesible"[326].

Ahora bien, ningún sabio debe dudar que lo falso y la falsedad no se opondrán eternamente [963D] a lo verdadero y a la verdad, ni que son eternos. En efecto, ¿quién, al examinar el estado de la vida futura con razonamientos rectos, va a afirmar que habrá falsedad cuando la verdad aparezca en todos y en todas las cosas y se elimine todo lo falso, no sólo de la naturaleza de las cosas sino también del juicio de toda criatura racional e intelectual, cuando nadie engañe y nadie sea engañado, en el momento en el que las cosas retornen a sus causas en las que ninguna otra cosa se considerará fuera de [964A] lo verdadero y de la verdad, en la medida en que a cada uno de los elegidos se les permitirá contemplarla de acuerdo con la sublimidad de su entrega? Pues aunque no aparecerá a los justos y a los injustos del mismo modo, sino en grados ascendentes y descendentes de las visiones divinas, múltiples hasta el infinito, sin embargo aparecerá a todos cuando en todos los injustos, una vez castigada y destruida la injusticia, la propia naturaleza quedará purificada y sin mancha, para retornar a los mismos grados de los que había caído al pecar. Y el tiempo restante es para disipar las dudas sobre el retorno.

---

326 *I Timoteo*, 6, 16.

A. Es, evidentemente, el momento de hablar del retorno. Pero quisiera conocer antes –puesto que me preocupa mucho– cómo la universalidad de todas las naturalezas, si ha de retornar a Dios, soportará que dentro de ella estén contenidos los suplicios. Pues no es creíble que en Dios se encuentre el suplicio. [964B]

N. Dime, por favor: todo lo que insistentemente es llamado con el nombre de infierno y de suplicios, ¿existe o no existe?

A. Me veo cercado por doquier. Efectivamente, si dijera *existe*, inmediatamente dirás: ¿por qué te parece extraño, si lo que se encuentra en Éste del cual provienen todas las cosas retornará entre las demás cosas que existen? Pero si dijese *no existe*, responderás: ¿por qué enumeras entre todas las cosas que retornarán a Dios lo que no existe? Y de nuevo, si yo concediera que todo lo que se significa con el nombre de infierno está fuera de la totalidad, sin tardanza, me vería aprisionado, abandonado a todo argumento, y en contra de mi voluntad me vería obligado a confesar que no es extraño que no esté dentro del mismo Dios lo que no se encuentra dentro de estas cosas que se hallan en Dios. Y se burlará de mi razón que, sin titubear, afirma a los cuatro vientos que nada puede ser [964C] pensado ni conocido fuera de Dios y de la totalidad creada por Él. Pues todo lo que es y lo que no es, es comprendido por Dios y por la criatura. Por otra parte, si yo dijera *dentro*, me veré forzado a confesar que no sólo lo que es sino también lo que no es, ya sea por la excelencia más allá de todo entendimiento, o por la privación de estas cosas que se encuentran por debajo de todo lo que se entiende que es, creemos y comprendemos que es administrado por la divina potencia, fuera de la cual todo lo que es y todo lo que no es no puede salir. En efecto, todas las cosas que se colocan fuera del orden de los bienaventurados no pueden evadirse de las leyes divinas, dentro de las cuales está contenido todo. Y las cosas que descienden [964D] de los órdenes superiores se ven obligadas a caer en los órdenes inferiores y a detenerse en ellos. Por otro lado, todo orden, ya sea el más alto o el más bajo o el intermedio, no sólo ha sido establecido por Dios sino que también está custodiado dentro de Él, fuera del Cual no hay nada y dentro del Cual está comprendido todo lo que es y todo lo que no es, de modo admirable e inefable.

Por consiguiente, ya afirme que el infierno existe –lo que está atestiguado en la divina Escritura–, o bien afirme que no existe en la naturaleza de las cosas, no podré negar [965A] que está contenido dentro de las realidades que han de retornar a Dios y que es abarcado por Quien todo lo abarca, y fuera de Él nada puede ni pensarse, ni creerse, ni conocerse. Principalmente, cuando conozco, sin discusión, que las tinieblas están contenidas dentro de la luz, el silencio dentro del sonido, la sombra dentro del cuerpo, y las demás cosas que constituyen sus causas en estas cosas con las que tienen su corres-

pondencia en el polo opuesto. Pues ya haya ausencia de las cosas, o defectos y privaciones, u oposiciones y contrarios, de ningún modo pueden entenderse ni ser, sin estas cosas sin las que son sus contrarios las ausencias, defectos, privaciones y oposiciones. Por otra parte, digo que son por esta razón por la que se dice que son, no sólo las cosas sustanciales y naturales, sino también las cosas que les corresponden a estas cosas sustanciales y naturales por la parte contraria. En efecto, no hay ningún vicio [965B] que no esté contenido en la definición de virtud a la que intenta oponerse diametralmente.

N. Me alegro sobremanera cuanto tú, ileso y de ningún modo retenido, te has evadido con la fuerza de tu especulación de las redes que tú mismo tendiste. Y –si no me equivoco– comprendes que no sólo lo que ha sido creado por Dios sino también todo lo que ha urdido el movimiento irracional de la criatura racional e intelectual está contenido ahora dentro del orden de la divina providencia, y después del retorno de la criatura universal a sus causas y al mismísimo Dios estará entonces ordenado en Aquel, cuando se lleve a cabo la belleza más plena de toda la totalidad creada. Ni esto tiene nada de particular, cuando ninguna naturaleza puede castigar a otra naturaleza, ningún vicio puede corromper a la virtud –en la que está contenido–. Y no sólo esto, sino que [965C] la plenitud y la hermosura de todas las naturalezas se completarán con todas esas propiedades ordenadas dentro de las leyes divinas, y sin ninguna disonancia se modulará una acorde armonía de las realidades visibles e invisibles.

A. No te equivocas. En efecto, las redes que tendí –esto es, los problemas que planteé– han sido expuestas por mí para no estar por más tiempo apresado por ellas, sino que, liberado de ellas por la libre mirada de mi mente, vea con claridad que la unión de toda la naturaleza se lleva a cabo con elementos diversos y opuestos a ella, y advertido por los ritmos musicales en los que observo que ninguna otra cosa complace al alma y produce belleza, sino los intervalos racionales de las diversas voces que, reunidos entre sí recíprocamente, producen la dulzura de la cadencia y de la armonía musical. Y en esto, se da a entender una cosa admirable y apenas comprensible a la sola mirada de la mente. Pues no son [965D] los diversos sonidos –verbigracia, de los tubos del órgano o de las cuerdas de la lira, o de los orificios de la tibia– los que parecen ser percibidos en cierto modo por los sentidos en el número de las realidades y los que producen la suavidad armónica, sino que la producen las proporciones y las proporcionalidades de los sonidos, a las que percibe y discierne el sentido interior del alma sola unidas recíprocamente entre sí. Y se dice con razón que son estas proporciones y proporcionalidades de las voces sensibles y de los sonidos las que producen esa suavidad armónica, puesto que el sentido corpóreo no percibe nada de ellas y además son consideradas, más allá de todo [966A] sentido, por las miradas

agudísimas del alma racional por encima de la naturaleza de las cosas, y en tanto que se enumeran entre las cosas que no son, proporcionan y otorgan una concordia honestísima a las cosas que son. Quien escucha atentamente los sonidos, ya conozca lo que en ellos produce la dulzura y la belleza o no lo conozca, sin embargo en todas se encuentra el sentido interior al que no se le oculta la relación confirmada entre las cosas y su acorde unión.

En efecto, ¿quién puede conocer la virtuosidad del número seis –que se entiende como el fundamento de la entera armonía–? ¿Quién puede conocer la relación de este número seis en los compases de 2/3, 3/2 y 2/2 también dentro de las naturalezas de las cosas, cuando la universalidad de todas las realidades visibles e invisibles ha sido establecida en dicho número seis, como en un ejemplo prototipo? Por consiguiente, ¿qué tiene de particular si [966B] la armonía de toda criatura se compone de estas realidades que existen sustancialmente y con sus accidentes naturales, y de estas cosas que no son, bien sea por la excelencia, bien sea por defecto o privación, cuando tanto en las realidades que son como en las que no son no permanezca ninguna maldad ni mal que se resista a la bondad, ni exista torpeza alguna o deformidad que oponga resistencia a la belleza ni a la hermosura que retornarán a sus causas y a su Creador? Y por esto no me hace cambiar la opinión cuando oigo que habrá una bellísima armonía en los suplicios de las malas voluntades y en los premios de la voluntades buenas, puesto que los suplicios son buenos en tanto que sean justos y los premios son buenos en tanto que sean gratuitos más que concedidos a los buenos méritos; y no me hace cambiar de opinión cuando contemplo que los sonidos graves, agudos e intermedios producen recíprocamente entre ellos, en sus proporciones y proporcionalidades, [966C] una determinada sinfonía.

Y si alguno, ante esa actitud, pone la objeción de que las perversas voluntades de los hombres y de los ángeles malvados –a quienes se les deben los suplicios– son malas, y que por esto en el restablecimiento y en el retorno a las naturalezas el mal permanecerá siempre y que padecerá los suplicios, y si es así se sigue que la belleza de las naturalezas no va a estar en absoluto no afectada por la infamia de la maldad, a éste le responderé teniendo a Dios como guía y sirviéndome de un argumento verdadero: primero, dentro de la naturaleza de las cosas y fuera de ella no se encuentra ningún mal, como afirmó con múltiples argumentos Dionisio Areopagita[327] en su libro *De divinis nominibus*; pero exponer ahora esos argumentos parece prolongado y superfluo; segundo, los perversos movimientos de las voluntades perversas no son malos sino ilícitos. Efectivamente, [966D] ¿quién ha dicho

---

[327] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 18 35 (ed. B. Suchla, pp. 162 180; PG 3, 713D 736B; PL 122, 1137C 1146D).

que es un mal lo que ha procedido del libre albedrío de la criatura racional? Así es: si la libertad de la naturaleza racional creada a imagen de Dios ha sido otorgada por Dios –pues la imagen de Dios no ha debido ser detenida ni coaccionada por ley alguna[328]–, necesariamente todo lo que acaece por la propia libertad no puede ser llamado correctamente mal, ni maldad, hasta el punto que no se encierre en uno el mal y la maldad. Aunque la voluntad libre no le ha sido concedida a la criatura racional e intelectual para pecar mediante ella sino para que con ella sirva limpia y razonablemente a su Creador, sin embargo, [967A] a pesar de que haya sido arrastrada, cual cautiva, a las cosas ilícitas en sus movimientos irracionales, no se origina de ello el mal sino que se origina una cosa que debe ser corregida por la justicia divina y debe ser llamada de nuevo y atraída por la misericordia divina, si el arbitrio de la buena voluntad fuera obediente a las correcciones y a la enmienda. Ahora bien, si ese libre albedrío, contumaz e hinchado por la soberbia, ha querido perseverar en sus movimientos perversos, su impulso libidinoso será retenido con el fin de que no consiga lo que ilícitamente busca con el deseo. Y esto es todo lo que es el suplicio de la voluntad libre y perversa: ser impedida de sus movimientos ilícitos para que no pueda llegar al objetivo de su pasión.

Por otro lado, afirmo esto para que no parezca que me opongo al testimonio de autoridad de Dionisio Areopagita[329], quien no permite que se encuentre el mal ni que se conceda por ningún motivo, no solamente en alguna naturaleza o sustancia, sino ni siquiera en ningunas afecciones irracionales [967B] de la naturaleza racional. Pues en la criatura racional no existe ningún vicio que no sea un bien en la criatura irracional. Y por esto lo que no se encuentra prohibido en todas las partes sino en una, en ésta en la que está prohibido no conviene que se le dé el nombre de una cosa mala, sino ilícita. Y por exponer unos pocos ejemplos sobre estas manifestaciones, la soberbia –como dicen el beato Dionisio[330] y el teólogo Gregorio[331]– es un bien en un caballo, en cambio en el hombre es una cosa ilícita y no conveniente. La ferocidad en el león es un bien y sin ella no puede llamarse león –un león manso no es un león, una vez perdida su cualidad natural–, en cambio la ferocidad en la naturaleza racional es un vicio y una cosa prohibida o ilícita. La porquería es una propiedad de los puercos, ajena al hombre. Y cosas se-

---

328 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 16 (PG 44, 184B).

329 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 23 (ed. B. Suchla, p. 171, 17 19; PG 3, 725B; PL 122, 1142CD).

330 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XV, 8 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 57, 6 22; PG 3, 336D 337B; PL 122, 1068C 1069A).

331 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 18 (PG 44, 193BC).

mejantes que, cuando son consideradas en las bestias, son bienes naturales, en cambio en el hombre [967C] y en el ángel son vicios que luchan en contra de la naturaleza, pero en ninguno son males. En efecto –como hemos afirmado– lo que no es malo en el todo no puede llegar a ser malo en la parte, aunque sea evidente que es ilícito y que debe ser purificado y refrenado. Por consiguiente, no queda nada que haga mermar o deshonrar la plenitud y la belleza de la universalidad entera, bien sea aquí, cuando este mundo sensible aún recorre su curso, bien sea allá, cuando el propio mundo retorne a sus causas y permanezca en reposo en ellas.

Ahora bien, esta teoría, clara ahora para los pocos que son sabios de verdad, será manifiesta en el futuro a todos cuando, a través de todas las cosas y en todo, resplandezca la verdad que descubrirá los arcanos de todas las naturalezas, sin duda alguna y sin ninguna niebla. La propia verdad refulgirá a través de todas las cosas en el futuro no sólo para aquellos que viven justamente en esta vida y que buscan escrupulosamente la verdad, [967D] sino también para los injustos y los corrompidos por sus depravadas costumbres, al igual que para los que odian la verdadera luz y huyen de ella. Todos verán la gloria de Dios[332]. Ni es óbice lo que está escrito[333]: "Quítese de en medio al impío, para que no vea la gloria de Dios". La palabra de Dios puso "vea" por "goce", como si dijera: quítese de en medio el impío para que no goce de la gloria de Dios. Ciertamente, no sólo vemos que han sido incomodados por las pasiones de los ojos, para que no disfrute su luz, sino que también quieren huir de ella [968A] y desean esconderse en las tinieblas, no desconociendo qué es la luz ni cuánta utilidad hay para los que pueden verla, sino estableciendo que la causa de huir de la luz está en la debilidad de sus ojos. De ese mismo modo, también los impíos, detenidos en sus suplicios, considerarán como causa de su odio a la verdad a su impiedad, compungidos inútilmente con una penitencia tardía. Esto se da a entender a través del rico que padecía las penas, quien "en medio de los tormentos, levantando sus ojos, vio de lejos a Abraham y a Lázaro en su seno"[334]. Así pues, vio a Abraham y a Lázaro en la gloria de la contemplación divina, pero el rico Epulón fue privado de los placeres de la gloria, y arrepentido con una penitencia tardía pide a Abraham que envíe un mensaje a sus hermanos a los que había dejado en la tierra para que vivieran, no como él había vivido, [968B] y para que evitaran los lugares de tormento.

---

332 *Salmos,* 96, 6. *San Juan,* 11, 40.

333 *Isaías,* 26, 10.

334 *Lucas*, 16, 23.

*[Sobre el mal y el castigo]*

N. Por tanto, no te conmuevan los juicios muy necios y muy falsos de los pensamientos humanos y sus vanas opiniones, por las que piensan que la bondad, la belleza y la equidad de la universalidad se disminuyen y corrompen, a quienes les parecen malas y repugnantes, puesto que desconocen que nada malo ni repugnante ni injusto se encuentra en todas las cosas que están comprendidas dentro de la totalidad. Efectivamente, esta suma bondad, esta suma belleza y esta suma equidad, al disponer sabiamente todas las cosas, no permite ni permitirá que se haga en las cosas que son ni en las que no son. Y si alguno dijera[335]: "¿De dónde provienen y dónde están estas cosas que se dice que son malas, deshonestas e injustas"?, habría que responder: no provienen de otro lugar ni se encuentran en otra parte sino en la vanidad de las vanidades y en las falsas argumentaciones que [968C] fingen que es lo que absolutamente no es, que blasfeman y consideran que todo lo que se opone a sus afectos libidinosos, los prohíbe y refrena, es malo porque los daña a ellos. De ahí también sucede que atacan a la administración de la providencia divina, al afirmar que es un mal que el impulso de la libre voluntad sea obstaculizado en algo, o sea retraído o anulado, desconociendo que todo esto pertenece a la piísima clemencia de la divina bondad. Sin duda, es propio del óptimo y serenísimo Creador prever que el bien que ha hecho no perezca ni se desvanezca en sus propios y nocivos movimientos. El castigar lo que hizo se lo reprochan como un mal al Ordenador misericordiosísimo de todas las cosas, lanzando a todos los vientos: "Dios creó a muchos para castigarlos, ya que de este modo quería encontrar una salida [968D] a su ira"[336], sin darse cuenta que Dios no castiga en nada lo que hizo; sin embargo permite que sea castigado lo que Él no hizo. También imputan a Dios sus hechos repugnantes y vergonzosos. Dicen: si esto desagradara al Creador de todas las cosas, de ningún modo permitiría que sucediera en la naturaleza que creó. Pero por otra parte, permitió insertar mezcladamente en su criatura no sólo las propiedades bellas y honestas, sino también las deshonestas y repugnantes, con el fin de encontrar en ellas ocasiones de manifestar la justicia, ciertamente, para conceder premios a los que viven honrada y honestamente de acuerdo con las leyes divinas, [969A] en cambio para dar suplicios a los transgresores y a los contaminados con las manchas de la infamia y de la deshonestidad; a unos y a otros, sin embargo, de una manera justa, de acuerdo con el designio inevitable de sus predestinaciones. Y por esto, como dice el Apóstol[337], "¿quién puede resistir a su voluntad?". Y de este modo impu-

---

335 *Eclesiastés*, 1, 2.

336 Cfr. *Salmos*, 77, 50.

337 *Carta a los Romanos*, 9, 19.

tan las causas inmutables de su discurso a las predestinaciones divinas, no pudiendo ver, por culpa de su corazón obcecado y necio, la suma bondad y belleza, y, por decirlo de una manera más expresa, por no ver la inagotable fuente de su bondad, belleza y honestidad que nunca falta. Así como no es Autor o Predestinador de ningún mal o malicia, tampoco lo es de ninguna infamia o cosa infame, de nada deshonesto o deshonestidad. En efecto, todas estas cualidades han sido halladas como propias de las pasiones irracionales. Pues si brotaran [969B] de la predestinación divina permanecerían siempre en la naturaleza de las cosas. Sin duda, ¿quién ha dudado que todo lo dispuesto por la predestinación divina permanecerá siempre? Por otro lado, estas cualidades perecerán para siempre y serán universalmente abolidas de la naturaleza de las cosas. Luego, no han procedido de las causas eternas de la predestinación divina.

Idéntico ultraje existe sobre la equidad divina. En efecto, afirman que Dios no es ecuánime –por no decir que injusto–, puesto que –tal y como afirman– no distribuye por igual sus bienes: exalta a algunos, a otros los desprecia, a unos los deja pobres, a otros los engrandece como ricos, obceca a unos con la niebla de la necedad, ilumina a otros con la luz de la sabiduría, a unos los constituye señores, a otros esclavos, y las demás cosas [969C] en las que la variedad múltiple e infinita de la condición humana se echa de ver en esta vida aún mortal, no viendo que los bienes temporales y transitorios de esta vida no son verdaderamente bienes, puesto que no pueden permanecer siempre y engañan a sus amantes más de lo que le pueden servir de provecho. Las sombras son vanas y se distribuyen entre buenos y malos, puesto que son eliminadas de todos; sin embargo se dan a todos de modo ordenado y sin confusión. En efecto, no sólo las propiedades eternas y las que permanecerán perpetuamente, sino también las temporales y caducas son dispensadas con sus regulaciones determinadas en las que se constituye la armonía, tanto de las eternas como también de las temporales. Además, no lo tienen en cuenta porque el justísimo Creador de todo, el sapientísimo Ordenador, hace partícipe a cada uno según las leyes de su providencia, [969D] de las dádivas y donaciones de su generosísima bondad, y que en nada se equivoca. Ahora bien, los juicios de los mortales sobre la divina providencia y su administración son falsos, mientras desconocen qué se hace en esta república[338] de la totalidad de las cosas sensibles e inteligibles. Además, escapa a los muy necios entendimientos de estos que el justísimo y generoso donador de todos los bienes reparte por igual sus bienes naturales. Se otorgan, pues, del mismo modo, los bienes naturales a los hombres buenos y a los malos. Pero estos de

[338] San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, *Salmos,* 103, Sermo I, XIV, 4 (CCSL 40, p. 1488; PL 37, 1348).

ningún modo pueden aparecer en estas realidades sensibles y transitorias, [970A] sino que están aún ocultos en las íntimas profundidades de la naturaleza, cuando la verdad aparezca en todos y cuando perezcan las vanidades citadas y las falsas fantasías de los mortales sobre el Creador y la criatura, cuando "Dios sea todo en todo"[339], y cuando no se encuentre nada malo, infame, deshonesto, ni injusto en el orden y en la belleza de todas las cosas, y sea vaciado todo lo que ha sido urdido con las vanas opiniones de los mortales, y por esto desaparecerá absolutamente, puesto que no es nada.

*[El hombre espiritual juzga todo, pero él no es juzgado por nadie]*

¡Oh!, cuán felices son quienes, con las miradas de su mente, contemplan y contemplarán todas las cosas que siguen la estela de Dios, cuyo juicio no se engaña en nada, puesto que contemplan todas las cosas en la verdad, a los cuales nada les ofende ni les es hostil en la totalidad de la naturaleza. [970B] En efecto, no emiten juicios parciales, sino que juzgan sobre el todo, puesto que no están encerrados dentro de las partes del todo, ni dentro del mismo todo, sino que en la profundidad de su contemplación ascienden por encima del todo y de sus partes. Pues si estuvieran incluidos en el número de las partes del todo o en el propio todo, evidentemente no podrían emitir juicios con rectitud, ni sobre las partes, ni sobre el todo. Por lo que a éste que juzga rectamente de las partes y del todo, le es necesario, con el vigor y la pureza de su mente, trascender antes todas las partes y el todo de la universalidad creada, como dice el Apóstol[340]: "El hombre espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarlo". Pero, ¿hasta dónde asciende el hombre espiritual que emite juicio sobre todos y a él nadie puede juzgarlo, sino es Aquel solo que ha hecho todas las cosas? ¿No asciende hacia quien transciende todo, [970C] que todo lo abarca y en el Cual se encuentran todas las cosas? Así pues, asciende al mismo Dios, quien contempla, discierne y juzga simultáneamente la totalidad de la criatura y cuyo juicio no se equivoca, puesto que ve todas las cosas en la Verdad que ni engaña ni es engañada, puesto que la Verdad es lo que Él mismo es. Ciertamente, el hombre espiritual se adentra en las causas de las realidades sobre las que emite su juicio con la capacidad de su especulación interior. En efecto, discierne todas las cosas, no según las especies externas de las realidades sensibles, sino de acuerdo con las formas internas de éstas, de acuerdo con las ocasiones inmutables y con los ejemplos principales en los que se encuentran todas las realidades y son una sola cosa. Luego, el hombre espiritual juzga todas las cosas ahí donde todas las realidades son una sola cosa, donde viven y subsisten verdadera e inmutablemente y a donde han de retornar todas las cosas que han sido sacadas de sus causas

339 *I Carta a los Corintios,* 15, 28.

340 *I Carta a los Corintios,* 2, 15.

primordiales y fuera de las cuales [970D] no quedará nada sometido a las mutaciones temporales, ni incluido en sus circunscripciones locales, en el momento en que, una vez llegado el mundo a su fin, la totalidad de la naturaleza, por encima de todo lo local y temporal, retorne a sus causas en las que todas las realidades son una sola cosa. En efecto, es preciso que los lugares, los tiempos y todo lo que en ellos, aún en esta vida, está ordenado, se mueve y está circunscrito, retornen a sus razones eternas. Y a estas razones la *Historia divina*[341] las llama tiempos eternos. Efectivamente, ¿cómo van a permanecer los tiempos seculares, [971A] cuando nada será temporal? ¿Cómo los lugares, cuando no habrá nada local? Y esta es la razón que no permite que haya un lugar sensible y corporal para el infierno en la naturaleza de las cosas y aniquila las vanas opiniones de quienes afirman con sus fantasías falaces que el infierno está bajo la tierra, o en el seno de la tierra, desconociendo que la propia tierra bajo la cual ponen el infierno perecerá totalmente. Ahora bien, si la tierra va a perecer, evidentemente nada quedará bajo ella y en ella que sea digno de denominarse con el nombre de infierno. Y por esto no se da ningún lugar dentro de la criatura sensible y corporal para el infierno, ni se da un lugar para el fuego eterno en el que arderán los impíos, ni se da un lugar para los gusanos que nunca morirán.

*[Sobre los nombres del infierno]*

Todos estos nombres de los tormentos han sido puestos en la Santa Escritura de modo figurado, atestiguándolo San [971B] Ambrosio[342] y los vocablos griegos que –como hemos dicho previamente– informan con bastante claridad qué es lo que la divina Escritura manifiesta con el nombre de infierno. Se dice, pues, ἄδη, esto es –como se ha explicado poco antes–, sin delicias, o sin placeres, o desagrados. Del mismo modo se llama λύπη, cuyo significado es tristeza, aflicción, llanto. Suele llamarse también ἄχος, esto es, la dureza de la desesperación, que sumergió las pasiones malvadas, encubiertas y oprimidas, debido a la necesidad de los goces temporales, a las que habían deseado de forma intemperante en esta vida, como sumergidas en una profundísima vorágine y en las nieblas de las vanas fantasías de las realidades sensibles, holladas por el peso inmutable de la sentencia divina, e irrevocablemente despreciadas. Y [971C] entre los griegos todos estos términos con sus significados proclaman que el infierno con todos sus suplicios no es local, ni temporal, ni sensible, ni está establecido en ninguna parte de los cuatro elementos con los que se ha constituido el mundo, ni está constituido

---

[341] *Epístola a Tito*, 1, 2, según la versión antigua (*Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae...*, P. Sabatier (ed.), III, p. 895). Ver *Carta a los romanos*, 16, 25.

[342] San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 204 206 (CCSL 14, pp. 285 286).

en el todo, sino que es algo lúgubre, deplorable y duro por la desesperación, cárcel plena e inevitable, necesidad de todos los bienes en medio de visiones muy vanas y propias de la fantasía.

A. Se ha tratado suficientemente del infierno y de los tormentos. Pues se ha abogado excelentemente por afirmar que el infierno no se encuentra sustancialmente en la naturaleza de las realidades visibles e invisibles, puesto que ni es cuerpo ni es espíritu, sino que es la justísima condenación de la depravada e ilícita pasión de los que abusan del bien de la naturaleza –esto es, del arbitrio de su libre voluntad–, y se ha abogado también por afirmar que la propia [971D] condenación es buena, no sólo porque es justa –evidentemente, todo bien es justo–, sino también porque está abarcada y ordenada dentro de las leyes divinas, dentro de las cuales todo lo que es, es necesariamente bueno, justo y honesto. También son buenas las propias fantasías en las que se encontrará el infierno. En efecto, vemos también que las sombras de los cuerpos –que nadie duda que son vanas– nacen y son circundadas por doquier por el resplandor de la luz, sin introducir ignominia o [972A] deshonra en la belleza de la luz. Observa cuánto adorno y alabanza se consigue con las virtudes de las almas perfectas, en tanto que dentro de ellas rodean los vicios y los cercan, los someten a su dominio y les ponen freno y los ordenan mediante las leyes divinas, para que no hundan a las almas en lo más profundo de su maldad, esas almas a las que los vicios intentan corromper. Con frecuencia también las virtudes extinguen los vicios, con frecuencia los transforman en sí mismas, hasta el punto que también los vicios se convierten en virtudes. Y este razonamiento muestra que los vicios no son en absoluto malos, sino ilícitos. Pues si fueran malos, de ningún modo podrían transformarse en virtudes. Y las demás cosas semejantes que, aunque es evidente que surgen en contra de la naturaleza, de los movimientos perversos de la libre voluntad que utiliza impropiamente la naturaleza racional que espontáneamente se cautiva a sí misma, sin embargo [972B] no se les permite que perturben la organización de la totalidad, sino que más bien son obligadas a adornar esa organización y regulación, forzadas por las leyes eternas de la providencia divina y su decisión.

Y, siendo esto así, eliminada toda ambigüedad y deliberación, veo con más claridad que la luz que la plenitud de la totalidad creada volverá a sus causas y al mismo Dios en el que subsisten todas las cosas, y que las penas justísimas de las pasiones irracionales, inferidas o permitidas que sean inferidas por las sentencias y decisiones del juez justísimo, y definidas firmemente dentro de la misma plenitud, permanecerán perpetuamente, puesto que no sólo no se dañarán sino que proporcionarán ocasiones inefables de alabanza y de belleza al Creador. Por consiguiente, no actuará sin razón quien diga que las penas y los premios no están separados por espacios locales, sino por

la diversidad de las cualidades, de modo que [972C] las penas y premios estén simultáneamente juntos –puesto que el estado de la criatura entera está ordenado en estas dos situaciones–, y simultáneamente no lo estén, debido a sus diversos efectos.

*[Definición de los castigos. Definición de los premios]*

Los efectos de los pecados son el luto, los gemidos, las tristezas, la tardía penitencia, el ansia insaciable de la pasión que no encontrará reposo en nada, la podredumbre y el engusanamiento que brotan de los pecados, la densísima oscuridad de la ignorancia profunda en la que no se encontrará el conocimiento de las acciones verdaderas, ni de la propia verdad –esto es, la felicidad de gozar–: "atados los pies"[343], la dificultad de andar dentro de las leyes divinas; "atadas las manos", la dificultad de hacer buenos actos que deben ser llevados a cabo de acuerdo con las virtudes; y cosas semejantes a estas que es prolijo, largo e imposible de enumerar. Por otra parte, los efectos de los méritos [972D] son el gozo, la alegría, la paz, la beatitud, la felicidad, la gloria, la igualdad con los beatísimos ángeles, y –por abreviar– la θέωσις, esto es, la deificación en la que Dios preparará a quienes le aman las cosas que "ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha subido a la mente del hombre"[344]. Ahora bien, donde los efectos de las causas son contrarios recíprocamente entre sí, allí es necesario que las propias causas sean dispares.

Y si alguno dijera: ¿cómo cosas entre sí muy distantes pueden estar unidas al mismo tiempo y en un sola cosa?, [973A] vea que simultáneamente pueden estar contenidos en un solo e idéntico lugar y tiempo, en un gran palacio real y con diversos equipamientos, el cuerdo y el imbécil, el ciego y el que ve, el alegre y el triste, el seguro y el curioso, el rico y el necesitado, el castigado con azotes como el esclavo y el exaltado por los honores como el señor, el recluso como el reo, el absuelto de todos los vínculos como el inocente y el liberado de todo crimen, y así todos los demás casos. Y si esto es así, y casi por igual es claro y evidente a todos, ¿qué tiene de particular si creemos y entendemos que en una sola armonía de la totalidad restaurada y que retornará a sus causas, la criatura racional entera, por la gracia de su Redentor que la asumió toda entera, será sana y salva, pero que la lánguida [973B] imbecilidad de la voluntad perversa –que se había adherido externamente a la naturaleza– va a ser dispuesta en los órdenes que le convienen y padecerá las retribuciones adecuadas a sus obras? ¿Qué hay de particular si la propia naturaleza, no sólo sanada, sino también iluminada, goza de la luz eterna en su Reparador, pero, en cambio, la ceguera de las voluntades malvadas es cegada con las perpetuas tinieblas de la ausencia de las naturalezas del

---

[343] *San Mateo,* 22, 13.

[344] *I Carta a los Corintios,* 2, 9.

Reparador? ¿Qué extraño es si la naturaleza creada a imagen de Dios no sólo es sanada e iluminada, sino que también es conducida al Paraíso –los sabios interpretan este Paraíso como el lugar de las delicias espirituales–, mientras que la leprosidad que la había deformado a la propia naturaleza en los pruritos eternos es privada de todas las delicias? Y las demás cosas por las que se distingue la naturaleza y la culpa, el premio y el castigo, mientras que la naturaleza, completamente libre, [973C] mantiene de modo admirable e inefable las fantasías en las que la culpa paga lo que había delinquido.

N. Es claro que todas estas consideraciones son muy verosímiles y conseguidas con argumentaciones probables. Pero salen a nuestro encuentro quienes tratan las cuestiones espirituales carnalmente, diciendo: ¿en qué dañará a los paganos su impiedad con la que dan culto a sus ídolos, desconociendo al Dios verdadero? ¿En qué dañará a los judíos su perfidia, con la que afirman que el Verbo de Dios encarnado, nuestro Señor Jesucristo, no es consustancial, coeterno e igual a su Padre en todo, según su Divinidad? ¿En qué dañarán a los demás pueblos, cuya superstición y sus falsísimas maquinaciones rechazan la verdad, si en su vida futura toda la naturaleza será salvada, de modo que no queden ni el cuerpo, ni el alma, ni parte alguna natural para ser atormentada por las penas? [973D] Y a estos es muy difícil o imposible persuadirlos de que de ningún modo pertenece a la justicia de Dios, sino que es totalmente ajeno a ella, el castigar en todas las cosas que Él ha hecho lo que ha hecho, que lo suyo, en cambio, es castigar lo que Él no ha hecho, puesto que todas las cosas que se argumentan en contra de todos los malos y que se juzgan dignas de los suplicios eternos no han emanado ni brotado de la naturaleza, sino de los depravadísimos movimientos de la propia voluntad de cada uno de los malvados –y a esos movimientos la especulación de la naturaleza, que tiene la capacidad de distinguir entre las cosas, suele llamarlos vicios; y no sin razón, [974A] puesto que luchan contra las afecciones naturales–, y han brotado también del pecado original en el que todos los hombres han pecado universalmente[345], exceptuado el Redentor de la humanidad. Y esto se le atribuye a la naturaleza y se le llama por doquier pecado, no porque la propia naturaleza, hecha a imagen de Dios, lo haya cometido, sino porque el abuso irracional del bien racional de la propia voluntad –que ha sido concedida por Dios– y la conversión al amor de las realidades sensibles, han disimulado la propia belleza de la naturaleza, en la que ha sido hecha subsistente desde el principio de su creación, y han ocultado la propia dignidad.

Pues si refieres la culpa a la naturaleza, parecerá que la haces recaer sobre el Creador de la naturaleza. En efecto, si la causa de la culpa es atribuida a la

---

345 *Carta a los Romanos,* 5, 12.

naturaleza, el pecado de la naturaleza será necesariamente atribuido a la causa [974B] de la propia naturaleza, que es Dios. Ciertamente, la naturaleza, hecha a imagen de Dios, si recibe la causa de pecar en sí misma, no es completamente semejante a su prototipo principal. En efecto, de la misma manera que el ejemplo principal no subsiste como causa de ningún pecado o maldad, así también la naturaleza, hecha a su imagen y semejanza. Es muy ridículo decir que la naturaleza humana perdió antes la imagen y semejanza de su Creador y, a continuación, recibió las causas del pecado. Efectivamente, todo aquel que afirma esto, se ve obligado a preguntar y a buscar por qué pecado la naturaleza ha perdido la imagen y la semejanza de su Creador. Ciertamente, no la perdería si no pecara en algo. Además, si la naturaleza humana no ha perdido la imagen y la semejanza de su Creador –la imagen y la semejanza son enumeradas entre los bienes naturales y otorgados [974C]; por otro lado, los bienes naturales otorgados de ningún modo son quitados, ni en nada aumentan ni disminuyen, no solamente de la naturaleza humana sino tampoco de todas las naturalezas que han sido hechas por el Donante de todos los bienes y por Quien da la subsistencia a todo–, ¿quién, a no ser un loco, va a decir que los bienes naturales son susceptibles o receptivos de las causas del pecar, o que los pecados tienen su origen en los bienes naturales? Pues si es receptiva de esas causas, la belleza natural se corrompe en ellas, en ellas merma la dignidad, vacila la inmutabilidad, y se tambalea el orden. De lo que se concluye que ninguna naturaleza racional es capaz de las causas de la culpa, para que no se argumente su desemejanza con el Creador.

Pero con razón se pregunta: además, si la causa del pecado no se hace recaer en la naturaleza, ni mediante ella, se hace recaer en el Creador, puesto que todo lo que proviene de Él, no es receptivo de ningún pecado, ni de ninguna causa [974D] de pecar, ¿por qué no –puede decir alguno–, por la misma razón, ni hay que hacer recaer la ocasión de pecar sobre el libre albedrío, ni la causa de las culpas debe hacerse recaer sobre quien lo ha concedido a la naturaleza? Efectivamente, quien ha dado la naturaleza, también Él creó en ella el libre albedrío. Y de la misma manera que la naturaleza es un bien y un bien incorruptible, así también lo es el libre albedrío de la voluntad. Y por esto se sigue necesariamente que así como las causas de las culpas no están fijadas ni establecidas en la naturaleza, así tampoco lo están en el libre albedrío. [975A] Sin duda alguna, la causa del mal no debe estar establecida en ningún bien. Por lo tanto, si ningún pecado se origina de causas naturales, se ha de indagar de dónde toma la ocasión. Y si alguno responde –lo que es verdad y verosímil y se prueba con argumentos probables– que el pecado toma su origen de los movimientos irracionales de la naturaleza racional y del abuso del libre albedrío del bien, inmediatamente parecerá que el movimiento irracional constituye la ocasión en la naturaleza racional. Ciertamente se considerará de forma relativa proclamar que el movimiento

irracional es propio de la naturaleza racional, y por esto, que de la misma naturaleza procede la ocasión. Y si esto es así, se verá también obligado a confesar que las causas de los movimientos irracionales han procedido de Dios. En efecto, si toda causa natural de la naturaleza racional ha sido hecha subsistente en Dios, [975B] necesariamente todo lo que se hace caer sobre ella, se hace caer sobre su causa. Pero si, por el contrario, la verdadera razón sostiene enérgicamente que el movimiento irracional no se hace caer de modo relativo sobre la naturaleza racional, sino que, al contrario, se opone totalmente, así como lo racional se opone a lo irracional, queda por esclarecer el siguiente interrogante: ¿de dónde, pues, toma su origen el movimiento irracional en el que se constituye la causa del pecado? ¿En qué lugar –como ninguna otra cosa más verosímil– se encuentra si no es en el abuso de los bienes naturales, prohibido por las leyes divinas, lo que es propio de la pasión perversa e ilícita y del libre albedrío de cada uno que usa de mala manera del bien? Los ejemplos de este abuso son tan claros y numerosos que no hay nadie que no los pueda constatar copiosamente.

Pero [975C] se debe hacer notar[346] que nadie puede hacer mal uso de los bienes supremos de nuestra naturaleza. Ciertamente, la capacidad natural no permite que se abuse en nada de la esencia, de la potencia, ni de la operación, como tampoco permite abusar de la sabiduría, ni del entendimiento, ni de la razón, puesto que estos son los que poseen la sede principal de nuestra naturaleza. Se concede la facultad de usar bien o usar mal de los bienes intermedios de la naturaleza –como es el ingenio, el sentido corporal y el uso del propio cuerpo– y de los bienes últimos –como son los que han sido constituidos fuera de nosotros en los órdenes de las realidades sensibles–. En efecto, el ingenio es un bien natural y ha sido otorgado por Dios a los hombres para planear y encontrar las cosas útiles y honestas; sin embargo, la voluntad perversa abusa de él, buscando las ocasiones nocivas y perniciosas con las que engañar y perder a quienes desea hacerlo. El sentido de la vista –por silenciar los demás– [975D] es un bien natural y dado por Dios para recibir la luz corporal, de modo que mediante ella y en ella el alma racional distinga las formas, las especies y los individuos de las realidades sensibles y reciba de ello lo necesario para sus usos lícitos. Sin embargo, abusan de mala manera de este sentido quienes desean con apetito libidinoso la belleza de las formas visibles, como dice el Señor en el evangelio[347]: "Quien mirase a una mujer para desearla, ya ha fornicado en su corazón"; esto es, llama mujer de forma general a la belleza [976A] de toda criatura sensible. ¿Qué diré de los

---

[346] San Agustín, *De libero arbitrio*, II, xix, 50 53 (CCSL 29, pp. 271 272; PL 32, 1267-1269).

[347] *San Mateo,* 5, 28.

bienes sensibles últimos, esto es, los que están en el exterior? ¿Acaso no es más claro que la luz que los buenos los utilizan bien y los malos, mal? Ciertamente, ¿no es verdad que los buenos los utilizan para alabanza y servicio de todos los bienes del Donador, en cambio los malos los usan para poner en movimiento los impulsos de su perversa pasión?

*[La causa del abuso y del mal no es natural]*

Sin embargo, si alguno quiere encontrar las causas del abuso ilícito y perverso, búsquelas solícito. Yo, por mi parte, estoy totalmente seguro, observando, que nadie puede encontrarlas. En efecto, de la misma manera que el mal es incausado, y de ninguna manera se encuentra de dónde proviene, así también el abuso ilícito de los bienes naturales no se origina de ninguna causa natural. Hago esta afirmación siguiendo al beato Dionisio Areopagita[348] en su libro *De divinis nominibus* y al santo Aurelio Agustín[349] en sus libros *De libero arbitrio*. Sin duda alguna, [976B] es necio buscar las causas de las cosas que no están contenidas en ningún género, forma o especie, ni en el número de los bienes –los cuales han sido hechos y ordenados por el sumo Bien y por el Creador de todas las cosas–, puesto que lo que no ha sido hecho por Él, es totalmente incausado e insustancial. De ahí que me parece que consideran con más rectitud las propiedades de las cosas quienes afirman que las causas de los suplicios es el apetito libidinoso, pero no la mala voluntad, para que nadie piense que hay dos voluntades en una sola e idéntica naturaleza: una buena y otra mala, cuando en la humanidad se encuentra una sola voluntad, aunque con frecuencia se comprenda en el bien y con frecuencia en el mal. Por otra parte, el deseo no sólo está excluido de los bienes naturales, sino que también, en la divina Escritura, apenas o nunca se encuentra en el significado del bien. Efectivamente, también [976C] el primer hombre "en el que todos pecaron"[350] fue engañado y pecó debido al deseo de dominar y de ser exaltado por encima de todas las cosas, cuando fue persuadido por el diablo que le dijo[351]: "En el día en el que comáis de él –esto es, del árbol prohibido–, se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal". ¡Oh!, ¡cuánto deseo de soberbia había en aquel que, por su potencia, deseaba ser Dios! Por consiguiente, la impiedad de los paganos, la perfidia de los judíos, o las demás extravagancias fabulosas de otros pueblos, no brotaron de causas naturales sino de las pasiones libidinosas de sus vanas fantasías. Sin duda, todos los vicios que son contrarios a

---

348 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 30, 31, 35 (ed. B. Suchla, p. 175, 16; p. 177, 7-15; p. 180, 1 3; PG 3, 732A, 732CD, 736B; PL 122, 1144C, 1145BC, 1146CD).

349 San Agustín, *De libero arbitrio*, II, xx, 54 (CCSL, 29, pp. 272 273; PL 32, 1269 1270).

350 *Carta a los Romanos,* 5, 12.

351 *Génesis,* 3, 5.

las virtudes y que ansían corromper la naturaleza, suelen llamarse con el nombre de deseo inmoderado. Así pues, el deseo inmoderado de los impíos [976D] en su culto a los falso Dioses, el deseo de los pérfidos judíos en la negación de la verdad; el escarnio y la mofa de los otros pueblos en las extravagancias de sus fábulas –en las muy vanas fantasías de estas cosas que se imaginan que serán futuras–, queda para ser castigada en los suplicios cuando realmente nada encontrarán fuera de las sombras incomprensibles, permaneciendo la totalidad de los bienes naturales y de toda la naturaleza creada por Dios, y además, permaneciendo dicha totalidad plenísima y sin castigo.

Por lo demás, el castigo de todos los impíos [977A] será general –como a menudo hemos dicho–, y será: el dolor y la tristeza por la ausencia y pérdida de las cosas en las que se deleitaba en esta vida, y cuyas fantasías tendrán siempre como ante sus ojos, y, deseándolas ardientemente, no podrán apoderarse de ellas –puesto que son nada–, deseando tener consuelo en estas cosas que implican desesperación e inquietud. De ello se origina la penitencia tardía y una inútil petición de consuelo. Y esto está significado con las palabras del rico Epulón que pedía una gota de agua de la mano del pobre Lázaro y que decía[352]: "Me atormento en medio de esta llama". Sin duda, las palabras de petición de auxilio, la llama de la penitencia tardía de sus pecados, el agua de refrigerio, el dedo de la distribución de los méritos con el que se cree que, después de esta vida, los santos pueden prestar auxilio a quienes se encuentran en medio de los castigos, todo ello representa [977B] un prototipo. De este texto bíblico se da a entender que pueden pedir auxilio a los santos no sólo las almas que viven en la carne, sino también las que están despojadas de la carne, bien sea para que sean totalmente liberadas de las penas, o bien para que sean atormentadas todas ellas de modo más mitigado; sin embargo, piden en vano si en esta vida cayeron en lo más profundo de la maldad, esto es, si en ella no realizaron bien alguno con el que merezcan misericordia en la vida futura. Hay también otra forma de penas común para todos los impíos: la que se cuida de que todos los vicios perpetrados en esta vida, y en los que había perseverado hasta la separación del cuerpo y del alma sin penitencia alguna o con alguna ocasión de purificación después del cuerpo, se encuentra en las salvajes y horribles especies de bestias feroces hasta el cúmulo de los tormentos, de modo que las cosas que aquí en esta vida se presentan agradables a los que viven impíamente, [977C] en la otra vida aparecen terriblemente como un modo de castigar justísimo. En efecto, ¿qué hay más justo y más de acuerdo con la ordenación divina que de la misma manera que los injustos siguen ardientes con un amor ilícito

352 *San Lucas,* 16, 24.

estas cosas que hay en esta vida, así en la otra vida –la cual se significa más correctamente con el término de muerte eterna–, castigados, huyan aterrorizados con enorme pavor, sin poder evadirse, a pesar de todo? Todas estas peripecias y otras más, inefables e innumerables, acaecerán en las fantasías de las realidades sensibles. Por otra parte, las fantasías[353] están dispuestas de forma muy ordenada en los amplísimos campos de la memoria, bien sea aquí en esta vida, bien allí en la otra. El primer campo es el de las fantasías[354] que entran por su vista, el segundo el de las fantasías que entran por el oído, el tercero de las que entran por el olfato, el cuarto de las que entran por el gusto, el quinto de las que entran por el tacto; y entran en la ciudad del alma como a través [977D] de las cinco puertas.

*[Sobre las fantasías en las que se preparan los premios para los justos y los castigos para los injustos]*

Y hay dos formas de estas fantasías: una es la forma de estas fantasías en las que se preparan los premios para quienes en esta vida vivieron bien, pero no vivieron en el más alto grado de perfección; la otra se encuentra en estas fantasías en las que se dispensan los suplicios a los que viven mal. Ciertamente, los santos –quienes aún constituidos en la carne, superando con su virtud y conocimiento la carne, el mundo y a sí mismos, ascendieron hasta el propio Dios en la profundidad de su contemplación– no recibirán la gracia en las fantasías de las realidades sensibles, sino que recibirán el premio de su esfuerzo en [978A] las teofanías de las potencias divinas, y recibirán incluso la gracia de la deificación. Pues una cosa es permanecer dentro de los bienes de la naturaleza –cosa que se otorgará a todos en general por la liberalidad divina– y otra cosas es trascender toda la naturaleza y sus bienes, y llegar al propio Dios, lo que es propio de la gracia divina. "Donde está el cuerpo –esto es, la verdad–, allí se reunirán las águilas"[355], esto es, las almas que la contemplarán.

También la contemplación de quienes no rebasarán los términos de los bienes naturales es de dos formas. En efecto, de un modo se considera la contemplación en estos hombres que por el mérito de su buen comportamiento y de su sencilla inocencia, no sólo se evadirán de todas las penas, sino que también recibirán los premios de los que son dignos y que son conocidos por Dios solo, de forma que se hacen partícipes en cierto modo de la liberalidad divina que se derrama [978B] y que poseen los bienes naturales, pero no son deificados, y de otro modo se considera en quienes solamente se restaurará la integridad de la naturaleza, pero la maléfica y libidinosa intem-

---

353 San Agustín, *Confessiones*, X, viii, 12 (CCSL 27, p. 161, 2 3; PL 32, 784).

354 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 10 (PG 44, 152CD).

355 *San Mateo*, 24, 28.

perancia de su vida carnal será castigada con los suplicios eternos. Y estos suplicios, ordenados por las leyes divinas en la naturaleza –dentro de cuya capacidad son contenidos y comprendidos–, en ningún lugar ni en ningún momento la dañarán, ni dañarán su belleza, ni la afectarán en el todo, ni en una parte. Así pues, cada una recibirá los premios, o pagará sus culpas en su propia conciencia y dentro de sí misma; pero la naturaleza permanecerá libre en todos ellos. Hasta aquí se ha tratado de estas cuestiones. Ahora hay que volver a tratar del retorno de la criatura a su prístino estado, tema sobre el que versa principalmente la conversación.

A. Se debe volver a él, y el tiempo y la prolijidad [978C] de la disputación lo exigen. Temo que la múltiple e intrincada repetición de las mismas ideas origine fastidio en quienes la leerán.

N. La materia intrincada y las sinuosidades de temas muy difíciles exigen múltiple y complicado razonamiento. No faltarán lectores a los que les agrade más una insistente repetición de las mismas cuestiones que una demostración breve que avanza rápidamente sobre temas que escapan a menudo a la agudeza de la mente; dicha argumentación suele oscurecer las cuestiones introducidas más que aclararlas, y suele presentar anfibologías más que evitarlas.

A. Empieza por lo que quieras y como quieras, solamente te pido que resuelvas la cuestión –que versa sobre el retorno– sin entremezclar cuestiones incidentales. Sin duda, las cuestiones incidentales impiden poner fin a la disputación.

*[Sobre el regreso de la naturaleza humana]*

N. Hemos instruido del retorno universal de toda la criatura sensible a sus causas [978D] una vez llegado el fin del mundo. Y en este momento debemos informar de nuevo del retorno de la naturaleza humana, de modo especial. Así pues, toda la humanidad entera retornará al prístino estado en Aquel que la asumió toda entera: en el Verbo encarnado de Dios. Este retorno se considera de dos modos. Uno de ellos es el que enseña el restablecimiento de la naturaleza humana entera en Cristo; y el otro modo es el que no sólo contempla generalmente el restablecimiento, sino también el restablecimiento especial de quienes ascenderán [979A] hasta el propio Dios, consiguiendo la beatificación y la deificación. Pues una cosa es retornar al Edén, y otra cosa es comer del árbol de la vida. Hemos leído, sin duda, que el primer hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios[356], había sido puesto en el Edén, pero no leemos que haya comido del árbol de la vida. Evidentemente, preocupado en comer del árbol de la vida fue expulsado, o mejor, fue priva-

[356] *Génesis,* 1, 27; 2, 8.

do de disfrutar de la dulzura del árbol de la vida. Podría haber comido del árbol de la vida si hubiese querido obedecer los preceptos divinos. Sin embargo, él hubiera vivido felizmente también, antes de comer del árbol de la vida, si no hubiera pecado precipitadamente una vez que fue creado. En todas estas explicaciones se da a entender que nuestra naturaleza entera, que generalmente se significaba con el término de hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, retornará al Edén –esto es, a la prístina dignidad de su creación–; pero entre estas naturalezas [979B] solamente participarán del fruto del árbol de la vida los hombres que son dignos de la deificación. Por otra parte, el fruto del árbol de la vida –que es Cristo– es la vida beata, la paz eterna en la contemplación de la verdad, llamada propiamente deificación. Pues, como define San Agustín[357] "la vida beata es el goce de la verdad, que es Cristo". Y quizás esto es lo que dice el Apóstol[358]: "Ciertamente, todos resucitaremos, pero no todos seremos transformados". Pues, así, muchos autores, incluso todos, han traducido este pasaje del Apóstol del griego al latín, como si claramente dijera: todos nosotros que somos hombres sin excepción, resucitaremos en cuerpos espirituales y en la integridad de los bienes naturales y retornaremos a la antigüedad de nuestra primera creación, pero no todos seremos transformados en la gloria de la deificación, que supera a toda naturaleza [979C] y al propio Edén. Así pues, de la misma manera que una cosa es resucitar en general, y otra cosa es ser transformado en particular, así también una cosa es retornar al Edén y otra cosa es comer del árbol de la vida. Evidentemente, en la primera opción se significa el restablecimiento de la naturaleza, en el segundo se hace valer la deificación de los elegidos. Por otro lado, afirmo esto conociendo que este pasaje del Apóstol ha sido traducido de un modo distinto por otros. Pues algunos lo han interpretado así[359]: "Todos dormiremos, pero no todos seremos transformados". Algunos otros, entre los que se encuentra San Juan Crisóstomo[360], lo transcriben así: "Todos seremos transformados, pero no todos dormiremos". Pero –en mi opinión– las interpretaciones de estos diversos autores no corresponden al objeto de nuestra obra.

A. Desconozco la razón por la que no va a corresponder al objeto de nuestra obra. En efecto, quien analiza el retorno de la criatura sensible, ¿acaso no trata de la resurrección de los cuerpos?

---

357 San Agustín, *Confessiones*, X, xxiii, 33 (CCSL 27, p. 173, 10 11; PL 32, 793).

358 *I Carta a los Corintios,* 15, 51.

359 San Agustín, *De civitate Dei*, XX, xx (CCSL 48, p. 734, 50 51; PL 41, 689).

360 San Juan Crisostomo, *In epistolam primam ad Corinthios homiliae*, Homilia 42, 2 (PG 61, 364).

N. Evidentemente que lo trata. Pues no son cosas distintas [979D] el resucitar y el retornar[361]. En efecto, ¿qué otra cosa es la resurrección de entre los muertos más que el retorno al estado natural?

A. Así pues, expón brevemente y con rapidez qué pretenden las interpretaciones previamente expuestas, que has querido pasar por alto sin tocarlas en absoluto.

N. Quienes han interpretado: "Todos dormiremos, pero no todos seremos transformados", me parece que han entendido las palabras del Apóstol, como si dijese: todos moriremos –"¿quién es el hombre que vive y no ha de ver la muerte?"[362]–, [980A] "pero no todos seremos transformados". En efecto, quienes hayan muerto y mueren y morirán desde el inicio del mundo hasta el segundo advenimiento del Señor –esto es, hasta el fin de los tiempos–, no al instante y sin demora temporal, sino interpuestos los espacios temporales, esperan la resurreccción común de los cuerpos, excepto quienes resucitaron con Cristo. Ahora bien, aquellos a quienes el fin del mundo y el advenimiento del Señor encuentre viviendo en la carne, no sólo dormirán sino que también serán transformados. Sin duda, sin la interposición de ningún espacio temporal, dormirán a la vez que vigilarán –esto es, morirán y resucitarán, como el propio Apóstol[363] dice, "en un instante, en un abrir y cerrar de ojos"–, de modo que se realiza en ellos más una transformación que una muerte. En efecto, ¿como se va a entender muerte, cuando no se interpone ningún espacio entre la salida de esta vida y el tránsito a [980B] la otra? Por otro lado, quienes tradujeron: "Todos seremos transformados, pero no todos dormiremos", me parece que quieren significar que todos los hombres, en la resurrección futura, serán transformados de la vida presente a la vida futura, unos serán transformados interpuesta la muerte, otros sin su interposición, cuando –como dice el mismo Apóstol[364]– "lo corruptible –esto es, el cuerpo– se revestirá de incorrupción, el cuerpo mortal se revestirá de inmortalidad, y la muerte será absorbida por la victoria y esta muerte, como el enemigo más encarnizado, será destruido". "Pero no todos dormiremos"[365], esto es, no todos sufrirán la muerte de la carne antes de ser transformados de la vida temporal a la vida eterna. En efecto, a quienes la llegada del Hijo del hombre encuentre aún vivos en su carne, la muerte del cuerpo no los separará, ni sufrirán la separación del cuerpo y del alma, [980C] sino sólo que tendrán su transformación en un momento, en un abrir y cerrar de

---

361 Gregorio de Nisa, *De imagine*, 17 (PG 44, 188CD).

362 *Salmos,* 88, 49.

363 *I Carta a los Corintios,* 15, 52.

364 *I Carta a los Corintios,* 15, 53-54.

365 *I Carta a los Corintios,* 15, 26.

ojos, y por ello no dormirán, sino que vivirán siempre sin interponerse la muerte de la carne. Tanto San Agustín[366] como San Juan Crisóstomo[367] están totalmente de acuerdo con este sentido e interpretación. Es evidente que también aprueba esto la fe católica que, sin titubeos, cree que nuestro Señor Jesucristo vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos; a los vivos, a quienes el advenimiento del Juez los encontrará aún permaneciendo en sus cuerpos, y a los muertos, quienes ya han experimentado la disolución del alma y del cuerpo.

A. Luego, ¿no todos los que retornarán al Edén –esto es, a la prístina condición de la naturaleza humana– participarán del fruto del árbol de la vida?

N. Ciertamente, no todos sino sólo quienes hayan vencido al mundo y a la carne, como está escrito en el *Apocalipsis*[368]: "Al vencedor le daré [980D] de comer del árbol de la vida, que se encuentra en el Edén de mi Dios". Y –como se ha expuesto en los textos anteriores– la gracia y la naturaleza para retornar al Edén se otorga universalmente a todos los hombres, pero se concede la gracia sola a los únicos deificados para comer del árbol de la vida.

A. Así pues, ¿por qué la Escritura da testimonio de que el árbol de la vida se encuentra en medio del Edén, si no se les permite ni se les perdona comer de su fruto a todos los que han de retornar al Edén?

N. Fíjate que la divina Escritura no da simplemente testimonio [981A] de que el árbol de la vida está en el Edén, sino que más concreta y claramente dice que se encuentra "en medio del Edén"[369], de forma que con el término de Edén se entienda toda la naturaleza humana de la que son partícipes todos, tanto los buenos como los malos; en cambio con el significado de "el medio" se entienden las profundidades más íntimas y secretas de la misma naturaleza humana; y en esas profundidades está expresada la imagen y semejanza de Dios[370], donde está plantado el árbol de la vida –esto es, nuestro Señor Jesucristo–; y solamente se permite gozar de su contemplación a los más purificados por la fe y la acción, y a los más perfectos por la sabiduría y la comprensión de los misterios divinos. En mi opinión esto está prefigurado en la mística edificación del templo de Salomón[371]. Absolutamente

---

366 San Agustín, *De civitate Dei*, XX, xx (CCSL 48, pp. 733-736; PL 41, 687 690).

367 San Juan Crisóstomo, *In epistolam priman ad Corinthios homiliae*, Homilia 42, 2 (PG 61, 364 365).

368 *Apocalipsis*, 2, 7.

369 *Génesis,* 2, 9.

370 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, v, 9 (CSEL 28, 1, p. 237, 3 4; PL 34, 376).

371 *Carta a los Hebreos,* 9, 1 7.

todos, sin excluir a nadie, buenos, malos, circuncisos, incircuncisos, machos, hembras, todos los pueblos del mundo [981B] entero, para orar o para negociar, de donde quiera que allí confluyeran, tenían acceso a los pórticos exteriores, y allí se les permitía realizar enteramente sus actividades y profesiones. Pero solos los sacerdotes y los levitas entraban en el pórtico de los sacerdotes y en el pórtico de Salomón. Después, los sacerdotes, lavados y purificados en el agua del recipiente de bronce que se encontraba en el pórtico de Salomón, penetraban en el santo templo exterior, donde se encontraban los panes de la proposición y los candelabros. Pero a nadie se le permitía entrar más allá del velo, en el *sancta sanctorum*, donde estaba el arca, el altar del incienso, el propiciatorio y dos querubines, a no ser al Sumo Sacerdote. Y [981C] de nuevo se da a entender[372] que todos están contenidos dentro de los términos del Paraíso natural, como dentro del templo, y cada uno en su orden. Pero sólo los santificados en Cristo entrarán en sus interiores, quienes están en el Sumo Pontífice –esto es, Cristo–, y han sido hechos una sola cosa con Él y en Él, en el lugar donde está Cristo, que es significado mediante el altar, puesto que Él, al igual que el altar, sostiene todas las cosas con su solidez. Y no el solo altar, sino el altar del incienso; su olor –esto es, la alabanza y la gloria– llena todas las cosas. Personalmente, Él es el arca "en la que se encuentran escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia"[373]. Él es la vara con la que gobierna y mide todas las cosas, y el maná con el que da alimento a todos. Él es el propiciatorio, puesto que intercede siempre por nosotros junto al Padre, mostrando a Éste el sacrificio general y el precio del mundo, esto es, su propia humanidad que Él sacrificó y entregó para purificar y redimir a todo el género humano, [981D] sin exceptuar a nadie. En efecto, de la misma manera que no encontró a nadie sin haber recibido el pecado, así también a nadie deja sin redimirlo, y al redimirlo, lo salva y lo santifica, puesto que Él es la Redención y la Salvación, la Purificación, la Iluminación y la Perfección de toda la humanidad en todos y en cada uno de ellos. Y a su alrededor dos Querubines –esto es, unos órdenes de ángeles– van de un lado a otro; y mediante ellos Él ordena y dispone las cosas visibles e invisibles. Quizá se describen dos Querubines en torno al arca –esto es, [982A] en torno a Cristo– porque la naturaleza angélica administra el mundo sensible e inteligible, aunque no se tome sin razón un Querubín como figura de la naturaleza intelectual en los ángeles y el otro Querubín se tome como prototipo de la naturaleza racional en los hombres. Ningún sabio duda que las sustancias intelectuales y racionales están próximas a Cristo.

---

[372] San Agustín, *Quaestiones in Heptateucon*, II, clxxvii, 18 20 (CCSL 33, pp. 170-172; PL 34 670 671).

[373] *Carta a los Colosenses,* 2, 3.

Como consecuencia de esto, ¿no ves cuán alto y sobrenatural ha sido plantado el árbol de la vida en medio del Paraíso –esto es, de la naturaleza humana– para dirigirse a él y gozar de él? Hasta este árbol, alejado de todos y concedido sólo a los hombres deificados, Pablo fue arrebatado[374] al tercer cielo de nuestra naturaleza, esto es, por encima de todo cuerpo y espíritu vital, hasta el mismo entendimiento en el que el Verbo de Dios –que es el árbol de la vida– habita de modo inefable, más allá de toda esencia, potencia y operación, [982B] en una luz inaccesible[375], más allá y también dentro de la naturaleza, hecha a imagen de Dios. Así pues, todos los hombres entrarán, cada uno según su proporción, en el Edén, como en un amplísimo y muy apacible templo. En él habitará quien dijo[376]: "Yo estaré en medio de estos". De ahí que el Profeta diga[377]: "Cumpliré mis votos en presencia de todo su pueblo, en los atrios de la casa del Señor, en medio de ti, Jerusalén". Jerusalén se interpreta como "visión de paz", o como "templo de paz". Esa es la casa del Señor, edificada en el monte de la elevada contemplación a la que el Profeta exhorta a todos los hombres a ascender mediante los grados de las virtudes y las profundidades de las especulaciones, cuando exclama[378]: "Venid, ascendamos al monte del Señor y a la casa de Jacob". Pues Dios no habita en ningún otro lugar [982C] sino en la naturaleza humana y angélica; y en estas solas naturalezas se da la contemplación de la Verdad. Ni debemos tomar estas dos naturalezas como dos cosas, sino como una sola e idéntica, construida de dos materias inteligibles. Es evidente que de esta casa dijo el Señor[379]: "En la casa de mi Padre hay muchas moradas". Tanto los que han vivido bien en la carne, como los que han vivido mal, todos poseerán sus moradas en los atrios de esta casa. Nadie puede corromper su belleza ni infamar su honestidad, ni aumentar ni disminuir su amplitud. ¿Qué puede existir fuera de ella? ¿Qué no podría haber dentro de ella, en la que la infamia de nadie es infame, ni la maldad daña, ni el error engaña y la nequicia de los espíritus inmundos y los movimientos irracionales de los hombres impíos, no sólo no [982D] contamina su belleza, sino que incluso la agrandan? No se originaría ninguna belleza[380], si no fuera por el ensamblaje de lo semejante y lo desemejante, de las cosas contrarias y de las opuestas; ni podría haber un bien de una alabanza tan grande si no hubiera una compara-

---

374 *II Carta a los Corintios,* 12, 2.

375 *I Timoteo*, 6, 16.

376 *Éxodo*, x. 25, 8. *Ezequiel,* 43, 9. *San Mateo,* 18, 20.

377 *Salmos,* 115, 18 19.

378 *Isaías,* 2, 3.

379 *San Juan,* 14, 2.

380 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, xviii (CCSL 48, p. 337; PL 41, 332).

ción entre él y la vituperación del mal. Por lo que el mal, en cuanto que es mal es vituperado cuando se le considera en sí, en cambio, cuando por su consideración el bien es alabado, es evidente que el mal no es totalmente vituperable. Pues lo que aumenta la alabanza del bien, no carece totalmente de alabanza. ¿Acaso el Creador de todos [983A] los bienes y Ordenador de los males en la totalidad que Él ha creado, permitiría el mal si no conllevase alguna utilidad? Y esto se deja entrever fácilmente en las comparaciones de las cosas sensibles y en las costumbres humanas. Sin duda, la alabanza a un árbol fructífero se incrementa con su relación a un árbol que no da fruto; la castidad de los hombres se ve amplificada al compararla con los hombres libidinosos.

Así pues, en el Edén de la naturaleza humana cada uno poseerá su plaza según la proporcionalidad de la conducta que haya tenido en esta vida: Unos tendrán su plaza en las afueras, como en los pórticos más exteriores; otros más adentro, como en los atrios más cercanos a la contemplación divina; otros en los amplísimos templos de los misterios divinos; otros en los lugares más íntimos, en las íntimas teofanías por encima de toda la naturaleza, en Él y con Él, que es superesencial y sobrenatural. Bienaventurados son los que entran en el santuario de la Sabiduría –que es Cristo–, los que [983B] penetran en las oscurísimas tinieblas de la luz más elevada en la que ven simultáneamente todas las cosas en sus causas. Donde los intervalos de los lugares y de los tiempos no separan a los buenos de los malos, los separa la distancia de los méritos; no es alabada la magnitud ni la belleza de sus cuerpos, sino la honestidad y la grandeza de sus virtudes; no se exige la dignidad ni la nobleza de las personas, sino de las costumbres; la naturaleza es común a todos, en cambio la gracia es distinta. Donde todos están a la vez y no están a la vez: Están simultáneamente por la semejanza de las sustancias; no se encuentran simultáneamente por la desemejanza de los afectos. El rico[381] Epulón y Abraham [983C] se encontraban a la vez en las sustancias espirituales, que reúne e inseparablemente junta una sola e idéntica esencia humana, pero no se encontraban simultáneamente juntos debido a la diferencia de sus cualidades espirituales. Había un enorme abismo entre ellos. Abraham gozaba de una quietud eterna, el rico se lamentaba en medio de una llama inextinguible. Además, el rico vio de lejos a Abraham. ¿Quién puede expresar cuán grande es el intervalo entre la alegría y la tristeza? Si es grande en esta vida, ¿cuánto más grande será en la otra, en la que ninguna tristeza acompañará a la alegría de los justos, y ninguna alegría acompañará a la tristeza de los impíos, concediendo el dictamen divino, de modo inmutable, retribuciones dignas de cada uno? Este es el gran abismo, esta es la gran grieta que separa

---

381 *San Lucas,* 16, 19 31.

los premios de los castigos. El rico no hablaba desde lejos, sino de cerca, para que comprendas que no estaba separado de Abraham por la naturaleza sino por la culpa. Una sola esencia une a los que separa un mérito desemejante. Poco antes de que el Señor [983D] sufriera la pasión, cenaban simultáneamente en el mismo cenáculo con Cristo[382], Judas Iscariote y Simón Pedro; pero uno se encontraba al lado de Cristo, el otro se hallaba lejos; uno, que metía su mano con Cristo en la bandeja de la humanidad de Cristo, era traidor; el otro, que no se lee que hubiera metido su mano en la bandeja de la humanidad de Cristo, era contemplador; uno, [984A] avaro, vendió a Dios Hombre; el otro, teólogo, conoció a Dios Hombre; uno, con un beso entregó su cuerpo; el otro, con el beso de la mente amó la mente divina.

Digo estas cosas para que veas que no son las distancias o intervalos locales los que hacen que el hombre se acerque o se aleje de Él, sino las cualidades de los méritos. De estos textos se da a entender que todos los hombres son partícipes de una sola e idéntica naturaleza, que ha sido redimida en Cristo y liberada[383] de toda esclavitud –bajo la que aún el hombre gime y se duele–, y que todos subsisten en ella como una sola cosa; pero, por otro lado, se da a entender también que las cantidades y cualidades de los méritos, esto es, las diferencias de los actos buenos y malos, con los que cada uno en esta vida vivió bien, ayudado por Dios mediante la gracia, o vivió mal, abandonado por Dios con justicia, se diversifican simultáneamente entre sí muchísimo, de muchos modos y hasta el infinito; [984B] que todas estas cosas están ordenadas y comprendidas en aquella única y amplísima casa en la que el estado de la totalidad, creada por Dios y en Dios, está dividido en muchas y diferentes moradas, esto es, se ordenan por los méritos y las gracias. Aquella casa es Cristo que abarca todo con su potencia, lo dispone con su providencia, lo gobierna con su justicia, lo adorna con su gracia, lo contiene con su eternidad, lo llena con su sabiduría, lo perfecciona y acaba con la deificación, "puesto que todas las cosas provienen de Él, y existen por Él, en Él y para Él"[384].

*[Sobre quienes consideran que el infierno existe localmente]*

A. Queda probado que las ideas que han sido expuestas por ti no solamente son razonables, sino también muy verosímiles para los que creen con una recta fe y para quienes examinan la naturaleza de las cosas con la recta mirada, [984C] aunque es evidente que son increíbles y como vanas divagaciones o extravagancias para quienes piensan que nada existe fuera de estas realidades que están contenidas local y temporalmente dentro de este mundo

---

382 *San Mateo,* 26, 20 25. *San Juan,* 13, 21 27.

383 *Carta a los Romanos,* 8, 22.

384 *Carta a los Romanos,* 11, 36.

sensible; en efecto, afirman que este mundo sensible ni retornará a sus causas ni perecerá totalmente, sino que, mudadas solamente sus cualidades para algo mejor, seguirá permaneciendo, compuesto de sus cuerpos, separado por los lugares, distinto por las épocas, multiplicado por sus elementos, rodeado por sus límites; y estos mismos presentan un lugar, como en la parte inferior del propio mundo para atormentar los cuerpos y las almas de los impíos con el ardor del fuego eterno. Pero, aunque de esto hemos tratado en los libros anteriores, también ahora de nuevo lo exponemos brevemente recordándolo.

En efecto, como lugar de los tormentos algunos distribuyen el espacio que separa la luna de la tierra; unos lo ponen en la parte de dicho [984D] espacio –designado con el término de aire– que es inferior y más sólida, capaz de sombras y próxima a la tierra; otros lo ponen en el centro íntimo de la tierra, como cuevas profundísimas y muy amplias, llenas perpetuamente de densísimas nieblas, y como dignas de los hijos de las tinieblas. Afirman, por otro lado, que los cuerpos de los impíos resucitarán en su sexo y en su forma y número de miembros, [985A] y en la cantidad con la que murieron, y que se encontrarán del mismo modo, como vivieron en esta vida, excepto que se transformarán de mortales y temporales a inmortales y eternos, y de animales en espirituales. Y no hacen caer esto en la potencia de la naturaleza ni en la generosidad de la bondad divina, sino en la autoridad durísima e inmutable del enérgico juez, atribuyendo las dádivas y los dones de la gracia a la crueldad de su venganza. Dicen, pues, que los cuerpos de los impíos resucitarán inmortales, eternos y espirituales, no por otra causa sino para sostener y padecer los suplicios perpetuos. No dudan tampoco en afirmar que el fuego en el que arderán es corpóreo y sensible. No sé qué es lo que se imaginan de los gusanos que no han de morir, ni del estanque sulfúreo. Con todo, aseguran que todas estas realidades son, sin duda, corpóreas y locales. Proclaman a los cuatro vientos que los de sexo masculino [985B] resucitarán en su sexo, que las mujeres resucitarán en el suyo y que los hábitos serán los propios que tenía cada uno; que no faltarán las funciones de cada uno de los miembros, pero que no serán necesarias; y afirman otras cosas de las que la recta razón se burla más que las afirma. A los autores de estas tesis los incluye el Apóstol en un período de dos partes, cuando habla de la resurrección general de todos los cuerpos humanos[385]: "Se siembra en la contumelia, resucitarán en la gloria; se siembra en la debilidad, resucitarán en la virtud". Luego, si todos los cuerpos van a resucitar en la gloria y en la virtud, eliminada toda contumelia y debilidad, ¿cuál será la gloria para quienes sean condenados a los suplicios eternos? O, ¿cuál será la virtud, donde habrá tormento eterno?

---

385 *I Carta a los Corintios,* 14, 43.

Ni es óbice que en otro pasaje el mismo Apóstol diga[386]: "¿No puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de honor y un vaso [985C] indecoroso?" Efectivamente, en este pasaje no habla de la resurrección de los cuerpos, sino que actúa contra quienes intentan reprender a Dios como injusto, al elegir a unos haciéndolos vasos de misericordia, y por otro lado, al repudiar a los otros, abandonándolos como vasos de la ira. Ahora bien, si alguno afirma que con estas palabras no se refería en general a todos los cuerpos humanos, sino en particular a los cuerpos de los justos, fíjese bien qué es lo que el mismo Señor decía de sí mismo cuando resucitaba a Lázaro[387]: "Yo soy la resurrección". No dijo: Yo soy la resurrección de los justos en especial, sino que dijo en general Yo soy la resurrección. Luego, si Él mismo es la resurrección, ciertamente se ofrece a sí mismo a quienes resucita, de la misma manera que Él como su Padre "hace que salga el sol sobre buenos y malos, y hace llover sobre [985D] justos e injustos"[388]. Y quizás Él es el sol que brilla de igual modo para todos y la lluvia que derrama sus gotas sobre todos; ciertamente, concediendo en general la gracia de la resurrección y de la vida a todos, pero suprimiendo en especial, para los que creen en Él, no sólo la muerte de la carne sino también la muerte de la mente por la que Dios es desconocido y la que es la máxima pena de los impíos. Así pues, [986A] de la misma manera que concedió a todos por igual el ser, así también dará a todos por igual el resucitar y el poseer la semejanza a la naturaleza angélica.

Por otra parte, los espacios superiores del mundo sensible llamados etéreos, esto es, los espacios que hay desde la luna hasta la última revolución de la esfera estelar, están en posesión de los cuerpos de los santos, existiendo una división y –según les parece a dichos autores– con una distribución razonable: al ordenar las partes ínfimas y nebulosas del mundo para quienes son dignos de suplicio; en cambio, las partes más elevadas y claras para quienes deben ser honradas con el premio. No dudan en proclamar que también los propios cuerpos de los santos serán locales y circunscritos a sus cantidades y dimensiones propias de los miembros corporales, separados en los dos sexos, masculino y femenino, pero transformados en cualidades espirituales y en sustancias sutilísimas, a la manera de cuerpos [986B] etéreos, de forma que los cuerpos que aquí son terrenos y perecederos allí serán celestes y eternos; los que aquí son pesados y corruptibles allí son carentes de peso y libres de toda corrupción, para que con celeridad admirable, muy semejantes a las miradas de los ojos, dirijan su movimiento adonde ellos quieran; pero

386 *Carta a los Romanos,* 9, 21.

387 *San Juan,* 11, 25.

388 *San Mateo,* 5, 45.

que, sin embargo, todos los órganos corporales –esto es, los miembros corporales– estarán separados en sus lugares: los ojos y los demás instrumentos de los sentidos estarán dispuestos en sus sedes, la cabeza hasta los hombros, los brazos, el tórax, los pies y, en fin, todos los miembros restantes, cada uno en su lugar.

Ahora bien, cuando leo tales cosas en los libros de los Santos Padres[389], dudo estupefacto y titubeo golpeado por un temor grandísimo. Y cuando en mi interior pienso por qué unos hombres espiritualísimos, ascendiendo y elevándose más allá de todas las opiniones de los pensamientos locales y temporales y superando todo el mundo sensible [986C] con la capacidad de la contemplación, se inmortalizaron con escritos de esta índole y los transmitieron a la posteridad, me veo llevado con mucha facilidad a pensar que ellos fueron arrastrados a pensar y a escribir estas opiniones no por otra causa sino para elevarse a sí mismos a pensar las cuestiones espirituales, entregados a los pensamientos terrenos y carnales y alimentados por los rudimentos de una fe sencilla. En efecto, quienes piensan que no hay nada más que este mundo sensible son más propensos a negar la verdadera especulación de las naturalezas que a admitirlas. Evidentemente, al oír que, después del fin de este mundo, no habrá ni lugares, ni tiempo, ni cuerpos, ni realidades corporales, apresuradamente, inflamados, explotan y gritan diciendo: si ninguna de estas realidades va a permanecer, no habrá nada. Y se burlan de quienes prometen las solas realidades espirituales [986D] y eliminan las creencias de las realidades sensibles. Así pues, estas opiniones –según estimo– que consideran los grandes y divinos varones y que cuidan de los tímidos pensamientos de los simples fieles, les pareció más útil predicar la transmutación de los cuerpos terrenos y sensibles en cuerpos celestes y espirituales que predicar que los cuerpos y todas las realidades sensibles y corporales no existirían nunca. [987A] Sin duda alguna, a quienes piensan carnalmente les parece más tolerable creer en una transición de los cuerpos terrenos en celestes que la negación de la corporeidad entera. Con la misma condescendencia habló el Apóstol –en mi opinión– al analizar la resurrección del cuerpo terreno y decir[390]: "Se siembra un cuerpo animal, resucitará un cuerpo espiritual". Como si hubiera dicho: el cuerpo terreno y animal, que se siembra en la disolución de la muerte y de la corrupción, resucitará un cuerpo espiritual y celeste, esto es, transmutadas la cantidad y la cualidad terrenas en cantidad y cualidad celestes; y, por decirlo brevemente –como muchos, o incluso casi todos, quieren interpretar estas palabras del Apóstol–, de terreno será celeste,

---

389 San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, xvii; xx (CCSL 48, pp. 835 836 y 839-841; PL 41, 778 779, 782 783).

390 *I Carta a los Corintios,* 15, 44.

de corpóreo será espiritual, pero siempre será cuerpo; de pesado se mudará en sutil, pero nunca traspasará los cuerpos etéreos, [987B] ni perderá las cualidades corpóreas, sino que pasará de una cualidades terrenas a una cualidades celestes, como el humo se convierte en llama.

Por otra parte, todo aquel que examine con diligencia los textos de San Ambrosio y de San Gregorio, el Teólogo, y también al comentarista de este último –me refiero a Máximo–, sin duda no encontrará una mutación del cuerpo terrenal en cuerpo celeste, sino que encontrará absolutamente un tránsito al mismo espíritu, no al espíritu llamado una y otra vez éter sino al espíritu llamado también repetidamente entendimiento. Ciertamente, San Ambrosio[391] elimina toda composición, de modo que después de la resurrección el cuerpo, el alma y el entendimiento son una sola realidad y una única realidad simple; y no una única realidad unida por tres, sino una única realidad compacta en una inefable armonía; y esas realidades que aquí parecen ser tres, allí se hace un solo entendimiento de ellas. De modo parecido y sin titubear, San Gregorio afirma, [987C] en el tiempo de la resurrección, la mutación del cuerpo en alma, del alma en entendimiento, y del entendimiento en Dios; y así, Dios será todo en todas las cosas[392], al igual que el aire se convierte en luz. Y si alguno profundiza sutilmente en las palabras del Apóstol ve que el Apóstol no silencia esto. Pues dice[393]: "Se siembra un cuerpo animal, resucitará un cuerpo espiritual", esto es, el cuerpo, sembrado como animal, ese mismo cuerpo resucitará espiritual, esto es, cambiado en espíritu. Y –por decirlo más claramente– de cuerpo devendrá espíritu. También manifiesta esto al decir[394]: "Se siembra en ignominia, resucitará en gloria; se siembra en flaqueza, resucitará en poder". ¿Qué gloria o qué potencia es capaz de resucitar el cuerpo terreno a modo de los astros y con una sutileza etérea, o hacer que se mueva con celeridad? Y no es óbice lo que el propio Apóstol dice[395]: "Uno es el resplandor del sol, otro [987D] el de la luna y otro el de las estrellas. Por su parte, como una estrella se diferencia de otra estrella por el resplandor, así también será la resurrección de los muertos". Sin duda, el Apóstol introdujo la semejanza con los más excelso y claros cuerpos del mundo sensible para explicarnos la gracia de la resurrección y la diferencia de las apariciones divinas mediante cada uno de los participantes de la regeneración, abogando por ellas. Esto es, pues, "una estrella difiere de

---

391 San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 194 (CCSL 14, p. 282).

392 *I Carta a los Corintios,* 15, 28.

393 *I Carta a los Corintios,* 15, 44.

394 *I Carta a los Corintios*, 15, 43

395 *I Carta a los Corintios,* 15, 41 42.

la otra en resplandor"[396], manifestando el egregio Doctor, bella y convenientemente, con esta comparación de las estrellas celestes, la retribución multiforme [988A] e infinita, según la cual, "el juez justísimo recompensará a cada uno según sus obras"[397].

No han de ser escuchados, pues, quienes opinan que los cuerpos humanos, después de la regeneración futura, brillarán en los espacios etéreos, hasta el punto de recibir cada uno tanto resplandor cuanto mereció en su actuar y comportamiento, sean buenos o malos; y que el resplandor corporal de los justos se compara al sol, a la luna y a las estrellas refulgentes, mientras que la oscuridad de los impíos se compara a los astros no esplendorosos. Pero la verdadera razón actúa en contra de la opinión de estos, ayudada por las Escrituras divinas, al manifestar claramente que la comunidad de los cuerpos humanos, la gloria y la virtud será la misma dentro de la misma espiritualidad, inmortalidad y eternidad. Pues todas estas propiedades se otorgarán en general e indiferentemente a todos por la naturaleza [988B] y por la gracia. ¿Qué ganancia confiere al justo el tener un cuerpo radiante como el del sol, o qué daño confiere al impío el tener un cuerpo nebuloso como algunas oscurísimas estrellas, dado que la gloria del justo no se encontrará en el resplandor del cuerpo sino en la pureza de la contemplación por la que Dios será visto cara a cara[398]; y la ignominia del impío no se encontrará en la torpeza de sus miembros sino en la privación de la contemplación divina? Ciertamente, la presencia de la verdad hará al hombre feliz, su ausencia, desgraciado. A modo de ejemplo, pongamos dos hombres sin diferencia entre ellos y muy semejantes por su estatura y edad, forma y belleza, e incluso muy iguales por la salud de su cuerpo, por la nobleza de su linaje, por la integridad de los sentidos, el poderío de sus fuerzas, por la agilidad de sus miembros y por los demás bienes corporales: pero uno de estos es sabio, honesto [988C] por sus costumbres, adornado de todas las virtudes con las que el alma es embellecida; en cambio el otro es necio, deshonesto por sus costumbres y corrompido por todos los vicios con los que el alma se deforma. ¿Qué utilidad tienen para uno y para el otro los bienes corporales poseídos de modo semejante, cuando solamente uno considera llegar al sumo Bien al cual tiende, dándose cuenta que su bien no es otro sino el adherirse al sumo Bien[399], descansar en Él, y gozar eternamente de Él; comenzando su felicidad en esta vida, consumándola en la otra, buscando siempre elevar todo lo suyo –me refiero al cuerpo, al alma y al entendimiento– más allá de

396 *I Carta a los Corintios,* 15, 41.

397 *Carta a los Romanos,* 2, 5 6.

398 *I Carta a los Corintios,* 13, 12.

399 *Salmos,* 72, 28.

toda criatura hasta llegar a Éste que está elevado por encima de todo; en cambio el otro, constituido en carne mortal, no percibe el inicio de sus tormentos en su eterna tristeza, obcecado por la niebla de su necedad y sin pensar que [988D] los placeres de esta vida y los dolores futuros nacen juntos e inseparablemente, cuando aún se encuentra en la carne? Ahora bien, cuando concurren en el estadio presente[400], las delicias solas complacen a los que las aman y dentro de ellas la tristeza futura se esconde a sí misma; en cambio, cuando se llega al final del curso mortal faltando los placeres, la tristeza, ella sola, que se consideraba oculta y como extinguida desde hacía tiempo, producirá llanto debido al inextinguible ardor –esto es, pasión– de las concupiscencias. [989A] De esto se deduce muy claramente que sólo hay que desear el goce de la verdad que es Cristo[401] y que solamente debe evitarse su ausencia, que es la única y la sola causa de toda la tristeza eterna. Aparta de mí a Cristo, y no me quedará ningún bien, ningún tormento me aterrorizará. Su privación y su ausencia es el tormento de toda criatura, y –en mi opinión– no hay ningún otro. Pero sobre este punto pueden decirse muchas cosas. Volvamos a lo que nos queda por tratar.

N. Tal y como opino, antes de llegar al final del libro presente, hay que decir unas cuantas cosas contra quienes nos presentan dificultades alegando ciertos textos y alegaciones de la divina Escritura, con las que intentan asegurar que todos estos elementos sensibles y toda la amplitud de la masa mundana permanecerán siempre y dentro de esta mole mundana se ordenarán –según dicen– las paradas y los movimientos [989B] de los cuerpos humanos después de la regeneración, creyendo que ningún cuerpo ascenderá más allá de este mundo ni se transformará en espíritu. Se expresan en estos términos: si el cielo y la tierra van a desaparecer hasta el punto de que no va a permanecer en ellos nada de su corporeidad, ni localidad, ni cantidad, ni sus movimientos locales ni temporales, ni de los espacios de sus extensiones, ni de los intervalos de sus diversas posiciones, ¿qué significan las palabras de la Escritura: "Habrá un cielo nuevo y una tierra nueva"? Con estas palabras no sólo se promete la no destrucción del cielo y de la tierra, sino también se nos ofrece un restablecimiento seguro en una determinada novedad. A estas dificultades respondemos que el modo más usado de hablar en la sagrada Escritura es que el todo sea significado por la parte o por las partes, o que la universalidad sea comprendida absolutamente por la máxima división de toda la criatura [989C]. Así pues, dado que la creación sensible del mundo entero ha sido dispuesta entre sus dos partes extremas, opuestas recíprocamente entre sí y como contrarias –me refiero al cielo y a la

---

400 *I Carta a los Corintios,* 9, 24.

401 San Agustín, *Confessiones*, X, xxiii, 33 (CCSL 27, p. 173, 10 11; PL 32, 793).

tierra–, el espíritu profético significó muy bien con la expresión de cielo nuevo y tierra nueva la innovación de toda creación visible –esto es, su transformación en sustancias espirituales–, para que con el término de cielo entiendas todos los cuerpos exteriores etéreos y celestes, y con el término de tierra entiendas los cuerpos inferiores e intermedios, y con esto, que todo el mundo visible se transformará simultáneamente en sus causas espirituales. Ahora bien, si alguno dijera que con esta división de cielo nuevo y tierra nueva está significada la totalidad de la criatura visible e invisible –en mi opinión– no estará alejado de la realidad. Sin duda alguna, con la innovación [989D] del cielo es prefigurado el restablecimiento de la naturaleza espiritual, y con la innovación de la tierra es prefigurado el restablecimiento de las realidades corpóreas. Evidentemente, el Apóstol[402] da testimonio de que todas las realidades que se encuentran tanto en la tierra como en el cielo son restablecidas en Cristo y por Cristo. En efecto, no sólo todas las criaturas sensibles sino también las inteligibles pasarán a sus causas de un modo inefable, modo conocido por Dios solo, esto es, pasarán al conocimiento purísimo de sus causas, mediante el cual se unirán a ellas por la misma razón por la que lo que conoce puramente y lo que puramente es conocido se hacen una sola cosa. Y en mi opinión, el Señor quiso significar [990A] esto en el evangelio cuando dijo[403]: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán". También puede entenderse en especial el "habrá un cielo nuevo y una tierra nueva", de la innovación y de la unión de la naturaleza humana en sí misma. Ciertamente, nuestra naturaleza, aún en esta vida, está compuesta de dos sustancias, pues consta de cuerpo y alma. Y dado que esta desemejanza tan grande de nuestras sustancias con las que actualmente estamos constituidos había procedido de la prevaricación de la humanidad en la creación primera, el Apóstol[404] da testimonio de que pertenece al hombre viejo, y enseña también que somos despojados del hombre viejo y nos revestimos del hombre nuevo, esto es, de Cristo, en el que ha sido renovada nuestra naturaleza –me refiero al cuerpo, al alma y al entendimiento– y se ha simplificado en una sola cosa; así, de compuesta se ha convertido en no compuesta, y lo que ya se realizó en la cabeza [990B] de toda la naturaleza humana –a saber, en el propio nuestro Señor Jesucristo– se perfeccionará en toda la naturaleza cuando la tierra nueva de nuestro cuerpo se transformará en un cielo nuevo –esto es, en la novedad del alma–; y después, en un ascenso superior, el cuerpo juntamente con el alma se transformarán en espíritu y el espíritu en el

---

402 *Carta a los Efesios,* 1, 10.

403 *San Mateo,* 24, 35.

404 *Carta a los Colosenses,* 3, 9 10.

mismo Dios. Y todo esto se terminará y se perfeccionará en Cristo y por Cristo que es el fin y la realización de nuestra naturaleza.

Y del mismo modo, una vez más dicen –prometiéndose a sí mismos que pueden convencernos con argumentos sólidos, agudos y necesarios–: si esta tierra, pesadísima con todos sus cuerpos, obteniendo el lugar intermedio e ínfimo en las criaturas va a perecer, perecerán la luna limítrofe a ella y los astros más cercanos a la tierra. Y si perece el astro menor, perecerá evidentemente el astro mayor. Pues si el todo [990C] perece, ninguna parte permanecerá. Y si sucede esto, ¿qué significa lo prometido por el Profeta[405]: "Y será entonces la luz de la luna como la luz del sol, y la luz del sol siete veces mayor, como la luz de siete días"? No creemos que en este pasaje –sigue diciendo– se entienda la alegoría de la luna sobre la Iglesia, que brillará en Cristo –que es el sol de justicia–, ni del mismo Cristo en el que aparecerán con toda claridad los siete dones del Espíritu Santo a todos los que lo han de contemplar, sino que debe entenderse la narración real y literal de la amplificación de la claridad de los dos máximos cuerpos celestes. Ahora bien, si estos dos astros no sólo no van a perecer, sino también la cualidad del resplandor de estos se incrementará permaneciendo sus cuerpos, ¿qué tiene de particular si de modo semejante, lo que creemos de las partes intermedias del mundo, lo creemos también de sus extremos? [990D] Principalmente, porque es evidente que el beato Agustín[406], en los últimos libros *De civitate dei*, enseña que los cuerpos del mundo no se transformarán, sino que cambiarán sus cualidades a mejor, de la misma manera que no se transformarán ni las formas, ni las cantidades, ni los sexos de los cuerpos humanos, sino que sólo se revestirán de cualidades espirituales e inmortales. Y en la *Epístola*[407] *a Dárdano* afirmó, sin titubear, que el cuerpo del Señor después de su resurrección se encuentra localmente en el cielo, en la misma forma y sustancia de la carne en la que apareció al mundo, [991A] añadida solamente la inmortalidad, sin estar eliminada su naturaleza; y por esto no se encuentra en todas las partes como Dios, ni se encuentra convertido en la Divinidad más allá de todos los lugares y los tiempos, más allá de todo lo que se dice y se entiende; Él descenderá a juzgar a los vivos y a los muertos desde algún lugar, y va a descender visible y corporalmente.

*[Sobre lo que fue escrito: la luz de la luna será como la luz del sol, y lo que sigue]*

Pero podemos salir al paso de este argumento no con tanta dificultad como ellos piensan. Efectivamente, afirmamos que la criatura sensible universal es significada con el tropo de la luna, y no sin razón. Pues de la misma

---

405 *Isaías,* 30, 26.

406 San Agustín, *De civitate Dei*, XX, xvi (CCSL 48, pp. 726 727; PL 41, 681 682).

407 San Agustín, *Epistulae*, Epist. 187, III, 10 (CSEL 57, pp. 89 90; PL 33, 836).

manera que la luna está sometida a aumentos y disminuciones, así también todo este mundo está sometido a la generación y a la corrupción de sus partes. En este mundo no hay nada firme o estable. Sin duda, todo lo que comprende, dado que comienza a originarse, es necesario que tenga su ocaso; en cambio con el prototipo del curso solar y del resplandor se significa la hermosísima disposición de las realidades espirituales –que uniformemente [991B] permanecen fijas y se mueven–. Por lo tanto, "la luz de la luna será como la luz del sol", cuando la variedad multiforme y mutable de las realidades corpóreas y sus idas y venidas incomprensibles, apareciendo ahora a los sentidos y ahora retirándose de ellos, ahora presentando una especie perfecta y ahora presentándola imperfecta, sean transformadas en claridad plenísima e inmutable de las sustancias espirituales, en uniforme belleza y honestidad. Y "la luz del sol –esto es, la hermosa belleza de las realidades espirituales– será siete veces mayor como la luz de los siete días", esto es, de las causas principales que han sido hechas subsistentes en el resplandor de la más sublime Sabiduría. Estas causas suelen ser concebidas alegóricamente con el número siete, puesto que fueron hechas en el Verbo de Dios en los seis[408] primeros días místicos e inteligibles, [991C] y en el séptimo día la perfecta realización de ellas se paró y guardó descanso en quien han sido creadas. Y este es el sábado inteligible: el que se ha comenzado en la creación de las cosas prefiguradas y el que se manifestará y se terminará al fin de ellas, cuando toda criatura sensible se transformará en inteligible, toda criatura inteligible se transformará en sus causas, y las causas en la Causa de las causas –que es Dios–; y gozarán del reposo eterno y brillarán con un resplandor inefable y se sabatizarán. Y quienes ponen enfrente de nosotros a San Agustín, como si ellos personalmente quisieran ofrecer un mayor respeto a su doctrina que el que nosotros ofrecemos, y como si hubieran leído con más reiteración y con más afán sus opiniones sobre estos temas, vean qué es lo que él, en los mismos libros[409] *De civitate Dei*, ha explicado sobre la muerte y la destrucción del cielo sensible y corpóreo y de todas las cosas que se encuentran dentro [991D] de su ámbito y entre las cuales juzgan que el beato Maestro pensó que también estaba incluida la carne de Cristo después de la resurrección; y vean también de qué modo este hombre de inteligencia agudísima pensó dos cosas contrarias entre sí: el cielo corpóreo, que desaparecerá totalmente, y la carne de Cristo, después de la resurrección, constituida

---

[408] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, LXI, 35 46 (CCSG 18, p. 242; PG 91, 1392C).

[409] San Agustín, *De civitate Dei*, XX, xvi (CCSL 48, pp. 726 727; PL 41, 681 682).

en él localmente y circunscriptamente en esta forma, en la que Él, verdadero hombre, hecho de los hombres vivió entre los hombres[410] [992A].

Así pues, aunque haya muchas sentencias del citado maestro [992D] San Agustín, es suficiente con expresar un texto suyo en el que expresa qué serán después del juicio el cielo y la tierra que existen ahora. En el libro vigésimo *De civitate Dei*, en su capítulo XIII, dice[411]: "Después, una vez realizado el juicio, dejarán entonces de existir este cielo y esta tierra, cuando un cielo nuevo y una tierra nueva comenzarán a existir. Este mundo se transformará por una mutación de las cosas, no por una destrucción de cualquier modo.

---

[410] *[Que la humanidad de Cristo, después de la resurrección, está en todas partes, como Dios]* Sobre San Agustín, investigador grande y muy diestro, e investigador inspiradísimo, al haber escrito según su capacidad de cada uno de los temas de los que escribió, se ha de juzgar como lo más creíble que estuvo en desacuerdo con san Ambrosio y Gregorio el teólogo, con cuya autoridad no discrepa en otros textos. Yo, por mi parte, no me opongo a ninguno, y sin entrar en liza con nadie, entiendo sin duda alguna que el propio Señor dijo: "Yo y el Padre somos una sola cosa" (*San Juan*, 10, 30); y al haber dicho esto, lo dijo no sólo de su sola Divinidad, sino también de toda su sustancia. Y por esto Cristo esto es, el Verbo y la Carne se encuentra en todas las partes, no está contenido en ningún lugar, ni en el todo, ni en su parte, esto es, ni está contenido en su Divinidad ni en su humanidad, [992B] de las que está constituida toda su sustancia como de dos partes. Podemos aprobar esta afirmación con la opinión de san Hilario Pictavense. Efectivamente, en libro tercero *De Trinitate*, al explicar que el Señor rogando a su Padre dijo: "Ahora, Tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese" (*San Juan*, 17, 5), San Hilario profiere estas palabras: "El Verbo, hecho Carne, no había perdido lo que era, sino que había comenzado a ser lo que no era. No había dejado de ser, ni había abandonado lo suyo, sino que había recibido lo que es nuestro. Exige para Él la ventaja de su resplandor, la que recibió y a la que no renunció. Por consiguiente, puesto que el Hijo es el Verbo, el Verbo se hizo carne, el Verbo es Dios y este Verbo en el principio estaba en Dios, y el Verbo, antes de la creación del mundo, es el Hijo, y ahora el Hijo se hizo carne, rogaba al Padre: que la carne comenzara a ser lo que es el Verbo, con el fin de que lo que era temporal recibiera la gloria de Éste que es [992C] sin tiempo; que la corrupción de la carne, transformada en poder de Dios y en la incorruptibilidad del espíritu, fuera absorbida". Por consiguiente, si la carne de Cristo fue transformada en poder de Dios y en la incorruptibilidad del espíritu, evidentemente la propia carne es poder y el espíritu incorruptible. Ahora bien, si el poder y el espíritu de Dios se encuentran en todas las partes, no solamente por encima de los lugares y de los tiempos sino también por encima de cualquier realidad existente, nadie puede dudar que se tenga la creencia de que la propia carne, transformada en poder y en espíritu no está contenida en ningún lugar, ni sufre mutaciones en el transcurso de los tiempos, sino que al igual que el poder y el espíritu de Dios esto es, al igual que el Verbo que había recibido en la unidad de su sustancia , la carne está fuera de todos los lugares, de todos los tiempos y, universalmente, no está contenida dentro de ninguna circunscripción.

[411] San Agustín, *De civitate Dei*, XX, xiv (CCSL 48, p. 724, 19 24; PL 41, 679).

De ahí que el Apóstol diga[412]: «Pasará la apariencia de este mundo, [993A] y yo os quiero libres de cuidados». Luego, pasará la apariencia de la naturaleza". Por favor, dime: ¿dónde está el desacuerdo con lo que hemos dicho sobre el tránsito de este mundo a sus causas a las que él ha llamado naturaleza? Él dice que este cielo y esta tierra cesarán después del juicio y que permanecerá inmutablemente su sola naturaleza. También nosotros hemos enseñado de modo semejante, al investigar las huellas de esto y de otras cosas parecidas, que perecerá todo lo que en este mundo es sensible, local y temporal y lo que está sometido a toda mutabilidad, esto es, que pasará a la propia sustancia y que permanecerá siempre su naturaleza, que incorpórea e inteligiblemente está contenida de modo inmutable e incorruptible en las causas primordiales de todas las cosas.

Ahora bien, si alguno dijera que la naturaleza de este mundo y la sustancia [993B] sensible o corpórea están sometidas a lugares y tiempos, a generaciones y corrupciones, ese tal, alejado de la verdadera razón, se hará indigno de toda respuesta, dado que está claramente para todos los físicos sabios definido que la naturaleza y la sustancia de los cuerpos son incorpóreas. Y si alguno dijera que la carne de Cristo, después de la resurrección, permanecerá dentro del ámbito de este cielo corpóreo hasta el día del juicio, y que al faltar este juicio ascenderá más allá de todos los lugares y los tiempos, y más allá de todas las potencias celestiales, efectivamente, no comprende lo que la Iglesia católica confiesa de Cristo entero cuando dice: "Ascendió al cielo, está sentado a la derecha del Padre". Y, ¿quién –a no ser que sea un loco– se va a atrever a decir que las potencias celestes se encuentran más allá de este mundo y que, en cambio, está detenida dentro de él la carne de Cristo, convertida en espíritu, aún más, convertida en el mismo Dios, [993C] cuando vemos que las espesísimas nubes son consumidas por el fuego solar y son convertidas en él?

*[Sobre los cuerpos angélicos]*

Y si alguno dijera: ¿qué tiene de particular si creemos que Cristo está fijo en un lugar, o se mueve según la carne de un lugar a otro en los lugares de este cielo corpóreo, o donde quiera que Él lo desee, pero, en cambio, según el alma o la Divinidad se encuentra a la vez en todas las partes, con tal de que su alma, al igual que su Divinidad, esté presente en todos los lugares y difundida por ellos?; efectivamente, también confesamos que los espíritus angélicos se mueven no localmente, más allá de todo lugar y subsisten por encima de toda criatura corpórea, y en cambio sus cuerpos, con los que suelen aparecer ante los hombres, son locales y están contenidos dentro del ámbito de la criatura sensible. A estas suposiciones respondemos que ni los

---

412 *I Carta a los Corintios,* 7, 31 32.

espíritus angélicos, ni sus cuerpos espirituales que subsisten causalmente en los mismos espíritus, están totalmente comprendidos dentro de los límites de la criatura [993D] corpórea. En efecto, no poseen unos cuerpos materiales, compuestos de las cualidades de los elementos de este mundo, sino que sus cuerpos son espirituales, unidos a sus entendimientos, en los que, cuando, donde y como quieren, aparecen temporalmente ante los sentidos humanos, y no de forma imaginaria, sino de verdad. Ciertamente, no hay duda que los cuerpos verdaderos, también espirituales, proceden de causas y naturalezas verdaderas. Creemos que en un cuerpo así Cristo apareció a sus discípulos, después de la resurrección, no [994A] que fuera un cuerpo distinto del que nació de la Virgen, del que fue colgado en la cruz, del que resucitó de entre los muertos, sino que se trata del mismo cuerpo transformado de mortal a inmortal, de animal a espiritual, de terrenal a celeste. Si la naturaleza humana no hubiera pecado, su número, procedente de sus ocultos arcanos, se multiplicaría en cuerpos semejantes al de Cristo. Ciertamente, se encuentra dentro de cada uno de los hombres la causa oculta de su cuerpo, en la que se transformará este cuerpo terreno y mortal en el momento de la resurrección, y en la que se asemejará a los cuerpos angélicos cuando los hombres sean iguales que los ángeles[413]. Así pues, no hay ninguna razón que se nos oponga a creer y a comprender, sin titubear, que nuestro Señor Jesucristo se encuentra en todas las partes, en sus dos naturalezas, unidas en su inseparable sustancia y que ninguna parte suya está circunscrita ni por un lugar, ni en un tiempo, [994B] ni por modo alguno con el que una criatura está limitada. Dios entero está todo en todas las partes, todo Él, elevado por encima de lo que se dice y se conoce, todo Él hecho una sola realidad en el Padre y con el Padre, todo Él, Dios, en todo Él hombre, y todo Él, hombre, en todo Él Dios, permaneciendo las causas de las dos naturalezas, la humana y la divina en sí mismas. Y así, de modo inefable y sobrenatural se ha adaptado la armonía de nuestra Cabeza, a la que retornarán todos sus miembros, unidos recíprocamente entre sí, cuando se encuentren en el Hombre perfecto, en la plenitud de la edad de Cristo, y será uno y aparecerá en todos y todos serán y aparecerán en uno.

No hay que oír a quienes opinan que se debe interpretar en otro sentido lo que dice el Apóstol[414]: "Hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios y lleguemos al varón perfecto, [994C] a la medida de la plenitud de la edad de Cristo". En efecto, piensan[415] que estas palabras han sido dichas de la perfecta estatura del cuerpo de Cristo a los treinta años de su edad en la carne e intentan afirmar asegurando que

---

413 *San Lucas,* 20, 36.

414 *Carta a los Efesios,* 4, 13.

415 San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, xiii xv (CCSL 48, pp. 833 834; PL 41, 776 778).

todos los hombres resucitarán en esa estatura y edad corporal, ya se separen de sus cuerpos los que han nacido antes de tiempo, los ya entrados en años, o en cualesquiera incrementos o disminuciones corpóreas. Sus falsísimas extravagancias destruyen y confunden con toda evidencia las palabras del Apóstol. En efecto, esas apostólicas palabras han sido referidas no al crecimiento de Cristo según la carne que había asumido, ni de su talla, ni de su edad, sino de su cuerpo que es la Iglesia. La medida de su cuerpo –esto es, de la Iglesia– y la perfección y plenitud de su edad espiritual es Él personalmente, que es la cabeza perfectísima e inteligible de su [994D] cuerpo inteligible, Él que es el fin y la realización de todas las cosas. Mira al Apóstol cuando dirigiéndose a los Efesios dice[416]: "A Él sometió todas las cosas bajo sus pies y lo puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia". Y después de unas pocas palabras, de nuevo, en la misma Epístola, mira con qué miembros quiso Cristo edificar su cuerpo y de hecho lo edifica[417]: "Y Él constituyó a los unos Apóstoles, a los otros profetas, a estos evangelistas, [995A] a aquellos pastores y maestros". Has visto los miembros, has visto la materia. Pregunta al Apóstol para qué se preparan estos miembros. Él responde[418]: "Para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios". Observa que el inicio de la edificación es, evidentemente, la unidad de la fe; reconoce que la perfección de la edificación es la unidad en el conocimiento del Hijo de Dios. Así pues, en una parte, serán perfeccionados, cuando Cristo, con todo y en todo su cuerpo, perfecto y un único varón aparezca como cabeza en sus miembros y los miembros aparezcan en la cabeza, cuando la talla y la plenitud de la edad de Cristo sea vista no con los ojos corporales, sino con la virtud de la contemplación en todos los santos unidos a su [995B] cabeza, cuando sea realizada y consumada la edad espiritual, esto es, la plenitud de las virtudes, que ha sido constituida en Cristo y en su Iglesia y cuando se realicen todas las demás cosas que pueden ser entendidas sobre la eterna felicidad y sobre la perfección de la bienaventuranza en el Hijo de Dios.

Por otra parte, sobre la resurrección de los cuerpos humanos, el bienaventurado Agustín[419], en los libros *De civitate Dei*, afirma sin titubeos que cada uno resucitará en esta estatura y dimensión a la que llegó en el perfecto aumento de su cuerpo en la edad juvenil; o a la que llegaría si la muerte no

---

416 *Carta a los Efesios,*1, 22 23.

417 *Carta a los Efesios,* 4, 11.

418 *Carta a los Efesios,* 4, 12 13.

419 San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, xv xvi (CCSL 48, pp. 834 835 y 840 841; PL 41, 777 778, 782 783)

se hubiera anticipado; o a la que dejó atrás habiendo muerto en medio de los defectos o achaques seniles. En cambio, hemos repetido con insistencia que el beato Gregorio, el Teólogo, también San Ambrosio y sobre todo Máximo, el venerable maestro, han probado con argumentos ciertos que los cuerpos inmortales y espirituales no están circunscritos por los rasgos de las formas, ni por las cualidades, ni por las cantidades o dimensiones, debido a su inefable [995C] unión con los espíritus no circunscritos y debido a su indivisible simplicidad. Con todo, nosotros conocemos la causa del error de quienes dogmatizan que todos los cuerpos humanos resucitarán en la estatura del cuerpo del Señor. Pues al no comprender lo que en griego está escrito[420] εἰς μέτρον ἡλικίας –esto es, en la medida de la edad–, pensaban que ἡλικίαν correspondía con toda propiedad a la perfecta edad del cuerpo, cuando ἡλικία significa la medida perfecta del alma en medio de las virtudes, más bien que la medida del cuerpo a través de los incrementos locales y temporales. De ahí proviene que los filósofos afirmen que el alma racional es hija ἐνδελικίας –esto es, de la edad perfecta [995D] de las virtudes–; como si dijese ἔνδον ἡλικίας, esto es, dentro de la edad. Y por esto nadie que comprenda correctamente tomará las palabras citadas del Apóstol aplicadas a la perfección de la edad del cuerpo, sino aplicadas a la plenitud de la Iglesia en su cabeza –que es Cristo–, esto es, aplicadas a la perfección de la gracia, de la beatitud y de la incomprensible unión.

Y me admiro de quienes nos contradicen con semejantes discursos al hablar de la amplificación de los astros luminosos corpóreos del mundo. ¿Por qué no intentan aclarar lo que el mismo Señor [996A] profetiza en el evangelio, al hablar de la desaparición de todo el mundo sensible mediante la desaparición de sus partes, diciendo[421]: "Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días –esto es, después de la persecución del Anticristo–, el sol se oscurecerá, la luna no dará su luz y las estrellas desaparecerán del cielo"? Por estas palabras conocemos que el sol y la luna no permanecerán después de la desaparición de su luz, al igual que las estrellas no permanecerán una vez que falte el éter y la esfera en los que han sido dispuestas. Pues en esta profecía del Señor no sólo interpretamos el sentido alegórico, sino que también interpretamos la destrucción y disolución de todo el mundo. Y muchos, al no querer creer en esta –destrucción–, recurren a las leyes de la sola alegoría[422], y en vez de la desaparición real del sol, la interpretan como el titubeo de la fe incluso de los varones perfectísimos que existirán en aquel tiempo, cuando aparezca el hijo de la iniquidad. Y la persecución [996B] del

---

420 *Carta a los Efesios,* 4, 13.

421 *San Mateo,* 24, 29.

422 San Agustín, *Epistulae*, Epist. 199, XI, 39 (CSEL 57, pp. 277-279; PL 33, 919-920).

Anticristo representará las tinieblas del error y de la perfidia hasta tal extremo que no sólo los hombres carnales de la Iglesia que son prefigurados en el cielo por la luna, sino también los hombres más espirituales que son prefigurados por las estrellas, e incluso los sumos y más espirituales doctores que son prefigurados místicamente por el sol, o se esconderán totalmente de la luz de la fe ortodoxa, o aterrorizados, disminuirá el número de fieles, o caerán totalmente a causa del Anticristo. Y nosotros no rebatimos esta teoría. Sin embargo no deben ser escuchados quienes intentan interpretar violentamente según la historia este texto evangélico, al pensar que la desaparición de la luz de los cuerpos celestes nunca acaecerá al fin del mundo, sino que su resplandor será superado y se acrecentará con el excesivo resplandor del juez que viene y de las esencias celestes que descienden con Él, cuando llegue para juzgar a los vivos y a los muertos[423]. Añaden también [996C] el paradigma de los rayos del sol naciente; pues dichos rayos guardan siempre en sí mismos lo que parpadea y lo que está disminuido de su luz, puesto que el sol del cual reciben la luz siempre está presente en ellos; y no es óbice que algunas veces el sol, interceptado por el globo lunar, evite que los rayos solares lleguen a la tierra.

*[Sobre los errores de quienes imaginan que el juicio futuro tendrá lugar en alguna parte del mundo]*

En mi opinión, la causa del error de quienes imaginan tales cosas es la siguiente: en efecto, piensan que el juicio futuro se llevará a cabo en un lugar dentro de los límites de este mundo, y que también el juez con sus santos ángeles descenderá local y corporalmente desde las partes superiores de la naturaleza sensible. De aquí proviene que algunos desatinando ponen la sede del juicio en los confines del aire y del éter –donde los físicos describen el círculo lunar–; otros, [996D] estando de acuerdo con los judíos, la ponen con desatino en el valle de Josafat, sin darse cuenta del valor del significado de Ἰωσαφατ. Esta palabra es un compuesto de ἰάω y σαφατ. Ἰάω evidentemente tiene muchas interpretaciones, pues se traduce por visible, o señor, o gloria, o existente, o era, es y será. Σαφατ se traduce por juicio. Así pues, Josafat significa "juicio invisible", o "juicio del Señor", o "juicio glorioso", o "el que juzga es, era y será". En efecto, Joel, iluminado por el espíritu profético, [997A] viendo la profundidad del juicio divino y su poder invisible y alejado de todas las cosas, introdujo alegóricamente el valle de Ἰωσαφατ. Y tomando la persona del Señor –con cuya gloria aparecerá en los arcanos de su juicio, y el que era, y es y será– y profundizando en sí mismo, exclama[424]: "Que se alcen las gentes y marchen al valle de Ἰωσαφατ,

---

423 *II Timoteo*, 4, 1; *I San Pedro*, 4, 5.

424 *Joel*, 3, 12.

puesto que allí me sentaré yo a juzgar a todos los pueblos en mi derredor". Como si dijera: que se alcen las gentes de entre los muertos y marchen hacia la profundidad de mi juicio y al arcano profundo que supera todo entendimiento.

Así pues, la razón clarividente y verdadera se burla de quienes dicen estas extravagancias. En efecto, ¿cómo nuestro Señor Jesucristo, a quien el Padre otorgó el poder de juzgar, se va a mover local y temporalmente después de haber elevado su humanidad hasta la unidad de su Divinidad, por encima de todos los lugares y tiempos, por encima de todo lo que se dice y [997B] se conoce, y en esa unidad está sentado eterna e inmutablemente a la diestra de su Padre y seguirá estando sentado desde donde gobierna y juzga todas las cosas y las gobernará y las juzgará? Efectivamente, lo que la fe católica confiesa en el símbolo eclesiástico al decir "desde allí vendrá a juzgar a vivos y muertos"[425], no lo debemos pensar de manera que entendamos que hay un movimiento local suyo o una cierta procesión desde los senos más íntimos de la naturaleza hasta este mundo, hasta el punto que vaya a aparecer a los sentidos de los que van a ser juzgados con sus miembros visibles corpóreos. Sino que todos los buenos y los malos verán su llegada dentro de sí mismos en su conciencia, cuando se abran los libros y el Señor[426] revele los arcanos de las tinieblas[427] y cuando cada uno sea juez de sus actos y pensamientos. De ahí que San Agustín, [997C] en el libro vigésimo de *De civitate Dei*, en su capítulo XIII, diga[428]: "Hay que entender una cierta potencia divina por la que sucederá que se presentarán a la memoria de cada uno todas sus obras buenas o malas y serán contempladas con la mirada de la mente con admirable rapidez, de modo que el reconocimiento de ellas acuse o excuse la conciencia, y así, sean juzgados todos y cada uno. Y esta potencia divina recibe el nombre admirable de libro. En este libro, al actuar esa potencia divina, se lee sin duda todo lo que está recogido", como dice el Apóstol[429]: "todos estaremos ante el tribunal del Señor, para que cada uno relate las acciones que realizó con su cuerpo, ya sean buenas o malas"; llama tribunal del Señor a la excelsitud de su majestad, que aparecerá a todos en todas las cosas. Y una vez manifestada esta excelsa majestad "todos los impíos mirarán al que traspasaron y se lamentarán todas las tribus de la tierra".

Y así, el signo [997D] del Hijo del Hombre –esto es, el honor y la gloria de su cruz– resplandecerá sobre todos. Y quizás aquella sea la llama última

---

425 *Symbolum Constantinopolitanum*, ed. G. L. Dossetti, Roma, 1967, p. 248.

426 *Daniel*, 7, 10.

427 *I Carta a los Corintios,* 4, 5.

428 San Agustín, *De civitate Dei*, XX, xiv (CCSL 48, p. 724, 42 49; PL 41, 680).

429 *Carta a los Romanos,* 14, 10; *II Carta a los Corintios,* 5, 10.

que llenará y consumará a todo el mundo, esto es, la aparición del Verbo de Dios en cada una de las criaturas, cuando en todos, tanto buenos como malos, solamente resplandecerá la luz inteligible que ahora de manera oculta llena todas las cosas, y en los tiempos siguientes las llenará abiertamente. En mi opinión, esa es la llama que hablando de sí misma dijo[430]: "Yo soy el fuego que consume". Consumirá todas las cosas, cuando Él será todo en todas ellas y Él solo aparecerá en todo[431]. Dice también en su evangelio[432]: "He venido a traer fuego a la tierra, qué deseo sino que arda"; con el término de tierra se significa a toda la criatura sensible; en cambio con el término de fuego ardiente se significa el resplandor de su manifestación que estará en todos, y también se significa alegóricamente el fervor de su juicio[433]. Y de este modo alegórico también las demás cuestiones que la Historia divina nos trasmite del juicio futuro. Pero tratar de ellas ahora es largo.

*[Acerca de las nubes en las que los santos serán arrebatados al encuentro de Cristo en el aire]*

A. Sin duda sería largo. Pero yo quisiera oír brevemente cuáles son aquellas nubes en las que los santos serán arrebatados al encuentro de Cristo en el aire y cuál es ese aire en el que estarán siempre con Cristo en las mismas nubes. Pues el Apóstol dice[434]: "Pero nosotros, los que estamos vivos, los que quedamos –esto es, quienes no hemos ascendido aún a las alturas de la deificación–, seremos arrebatados en las nubes al encuentro de Cristo en el aire, y así estaremos siempre con Él".

N. Acerca de estas nubes hemos expuesto previamente algunas ideas en los libros primeros de esta disertación, siguiendo al beato Máximo; y ahora hablaremos de nuevo de ello, añadiendo la opinión de San Ambrosio. Así pues –como dice Máximo–, cada uno de los santos [998C] poseerá su nube, esto es, la propia virtud y profundidad de su contemplación. En la medida que uno se aproxime al conocimiento de la verdad, así será arrebatado al

---

430 *Carta a los Hebreos,* 12, 29.

431 *I Carta a los Corintios,* 15, 28. [998A].

432 *San Lucas,* 12, 49.

433 El bienaventurado San Agustín se hace solidario con esta interpretación en su Exposición al Salmo 50: "¿Cuál es este holocausto, todo él consumido por el fuego? Se llamaba holocaus to cuando todas las reses se ponían sobre el ara para ser consumidas por el fuego. Este fuego nos consumirá a nosotros enteros, y aquel fervor nos arrebatará. ¿Cuál es este fervor? "No hay quien se le oculte a su calor". ¿Cuál es este fervor? ¿Es aquel del que el Apóstol dice "estando hirviendo en el espíritu"? No solamente nuestra alma es asumida por el fuego divino de la Sabiduría, sino que también nuestro cuerpo es asumido por la inmortalidad. Así será alzado [998B] el holocausto para que la muerte sea convertida en victoria".

434 *I Tesalonicenses*, 4, 17.

encuentro con Cristo en el aire, esto es, será arrebatado al resplandor y a la profundidad de la inteligencia purísima, y así no sólo estará sino que también gozará siempre en la nube de la contemplación propia –en las divinas teofanías–. Asimismo –según Ambrosio– las nubes son los Patriarcas –esto es, Abraham, Isaac y Jacob–, en cuya fe, acción y conocimiento –como en determinadas nubes esplendorosísimas– los herederos del nuevo Testamento serán arrebatados al encuentro de Cristo. De modo semejante, el legislador Moisés, los demás profetas y también los Apóstoles, quienes vieron presencialmente las virtudes y doctrina del Señor, son como nubes en cuyos ejemplos de fe y acción, [998D] de esperanza y de caridad, de conocimiento y sabiduría, y de todas las demás virtudes, son arrebatados como por ciertas nubes al encuentro de Cristo, quienes siguen en esta vida sus huellas al igual que aquellos, bien sea arrebatados aún viviendo, bien estén liberados de la carne. Dime, por favor, ¿adónde fue arrebatado Enoc[435], adónde lo fue Elías, los cuales fueron arrebatados todavía constituidos en la carne? ¿No fueron arrebatados al encuentro de Cristo, al que conocieron espiritualmente que vendría al mundo? ¿Adónde fue arrebatado Abraham del que el propio Señor dice[436]: "Abraham vio mi día y se alegró"? ¿Por qué no voy a seguir citando? [999A] ¿Adónde fue arrebatado Job quien exclamó[437]: "Sólo de oídas te conocía, pero ahora te han visto mis ojos"? ¿Adónde Moisés, al subir al monte Sinaí? ¿Adónde los demás Profetas, que veían previamente que el Verbo de Dios vendría en su carne y que espiritualmente salían a su encuentro? ¿Adónde fue arrebatado Pedro, al responder a su Señor[438]: "Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo"? ¿Adónde fue arrebatado Pablo, al ascender al tercer cielo[439]? ¿Acaso todos estos no salieron al encuentro de Cristo y, de conformidad con la propia especulación de cada uno, no fueron arrebatados con Él y en Él en el aire espiritual de las virtudes y contemplaciones? A todas estas nubes y a las demás semejantes e inteligibles nubes las prefiguraba la nube aquella[440] que en el momento de la ascensión arrebató al Señor de la vista de sus discípulos, cuando Él fue elevado al cielo. Ahora bien, Él personalmente no necesitaba de ningún vehículo formado de nubes [999B] para elevarse en los espacios aéreos y etéreos, puesto que después de la resurrección fue más puro y más ligero que todas las criaturas visibles o invisibles, y después de la regeneración no recibió ningún movimiento local en la

---

435 *Génesis,* 5, 23 24; *II Reyes*, 2, 11; *Eclesiástico*, 44, 16; *Carta a los Hebreos,* 11, 5.

436 *San Juan,* 8, 56.

437 *San Juan,* 42, 5.

438 *San Mateo,* 16, 16.

439 *II Carta a los Corintios,* 12, 2.

440 *Hechos de los Apóstoles*, 1, 9.

espiritualidad de su cuerpo, ni toleró que el cuerpo permaneciera cuerpo. En cambio, alegóricamente quiso mostrar a sus discípulos, de manera visible, el modo con el que Él, personalmente, ascendió invisiblemente en los corazones de quienes lo aman y lo siguen. Él, ciertamente, ascendió en las contemplaciones de los que ascienden a Él. Nadie puede ascender a Él sin Él. En efecto, como Él ha dicho[441]: "Nadie asciende al cielo a no ser el que desciende del cielo". Ni abandona el cielo cuando, elevando con Él a estos en los santos entendimientos, los asciende hacia sí mismo. Además, continuando, dijo[442]: "El Hijo del Hombre que está en el cielo"; llamando cielo al Padre [999C] del que salió en la Encarnación y al que volvió con la resurrección. Así pues, en cualquier pasaje del evangelio que leemos[443] que el Señor levantó los ojos al cielo, debemos entender que los levantó a su Padre, quien solo es mayor[444] que Él por este motivo, porque el Padre, como Causa, precede al Hijo.

Por otra parte, se entiende que los santos, en la pureza de su contemplación, llegan a estar con Cristo y en Cristo de tres modos. Los detenidos aún en la carne, los liberados del cuerpo, los que han recibido de nuevo sus cuerpos. Clarísimos ejemplos de estos tres modos han sido manifestados en la transfiguración del Señor en el monte[445]. Ciertamente, Elías llevaba sobre su cuerpo la figura de los que viven en la carne; Moisés representaba la figura de los liberados del cuerpo; el Señor llevaba sobre su cuerpo la figura de los que resucitan. Ciertamente, en la transfiguración de su cuerpo muestra a sus discípulos la forma de la resurrección de todos. Ni pienses [999D] que Elías, aún viviendo en su cuerpo, se reunió con Cristo desde un Paraíso local, o Moisés desde alguna sede de las almas, o después de haber recibido el cuerpo, y que una vez realizado el misterio de la transfiguración volvieron a aquellos lugares de donde habían venido. Sino que sin titubeos y fielmente cree y entiende que no procedían de ninguna otra parte, sino de Éste con el que aparecieron en el monte, y en el que se encontraban antes de aparecer y al que no habían abandonado, cuando aparecieron, [1000A] y hacia quien volvieron una vez terminado el misterio de la aparición, y no retornaron a ningún otro sitio sino al mismo en el que y con el que son una sola cosa. Y esto ha sido clarísimamente significado con aquellos tres discípulos elegidos

---

441 *San Juan,* 3, 13.

442 *San Juan,* 3, 13.

443 *San Mateo,* 14, 19; *San Marcos,* 6, 41; 7, 34; *San Lucas,* 9, 16; *San Juan,* 11, 41.

444 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem,* XXI (CCSG 18, pp. 151 152; PG 91, 1264C 1265B).

445 *San Mateo,* 9, 1 8; *San Lucas,* 9, 28 36.

en los arcanos de su transformación[446]: "Ellos, elevados sus ojos, no vieron a nadie, sino a Jesús solo". Y para que reconozcas estas cosas con más credibilidad, lee a San Ambrosio[447] en su *Exposición a Lucas*; dice: "Sabe que esta nube no ha sido formada por el nebuloso líquido de los montes que despiden vapor, ni es la negra niebla del aire condensado que cubre el cielo con el horror y la aspereza de las tinieblas, sino que es una nube lúcida que nos moja no con las gotas pluviales ni con el aluvión de la lluvia que empapa; es la nube de la que el rocío de la fe regó las mentes de los hombres con la palabra emitida por el Dios omnipotente. Y mientras se produce la palabra, fue visto solo Jesús. Así pues, aunque eran tres, [1000B] se constituyó uno solo. Aparecen tres al principio; al final uno solo. Pues para la fe perfecta son una sola cosa. Finalmente, el Señor ruega al Padre también esto[448]: que todos seamos una sola cosa. No sólo Moisés y Elías[449] son una sola cosa en Cristo, sino que también nosotros somos un solo cuerpo de Cristo. Por consiguiente, también aquellos son como recibidos en el cuerpo de Cristo, porque nosotros también seremos una sola cosa en Cristo Jesús"[450].

A. Ya se ha hablado suficientemente de las nubes en las que los santos son arrebatados al encuentro de Cristo. Pero con razón se pregunta cuáles son las nubes celestes[451] con las que el Hijo del Hombre vendrá. Y por ello desearía que explicaras de pasada cuáles son.

N. Yo diría que las nubes del cielo, con las que vendrá el Hijo del Hombre, no son otras que las propias sustancias celestes, las cuales son llevadas de acá para allá en derredor de Cristo, en virtud de la contemplación. [1000C] Ahora bien, dado que dichas sustancias celestes no contemplan directamente la Trinidad suma, santa, incomprensible e invisible a cada uno de los entendimientos, puesto que ella supera a todo entendimiento, sino que la contemplan en teofanías comprensibles para ellos y que les son connaturales, por eso son llamadas nubes del cielo. Evidentemente, partiendo de las apariciones divinas en las que ven a Dios, el Señor en persona significó las sustancias celestes con el término de nubes, con las cuales y en las cuales será manifestada su llegada, esto es, será manifestada no sólo para todos los buenos, sino también para todos los malos, la grandeza y dignidad ilustrísimas de su majestad. Y el carácter de su naturaleza espiritual no tolera que dichas sustancias celestes se muevan localmente. En cambio, se mueven espiritualmente,

---

446 *San Mateo,* 17, 8.

447 San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 20 (CCSL 14, pp. 221 222).

448 *San Juan,* 17, 20 21.

449 *I Carta a los Corintios,* 1, 27.

450 *Carta a los Gálatas*, 3, 28.

451 *San Mateo,* 24, 30.

puesto que lo que observan, en la Causa de todos los seres, que debe hacerse, ellas, disponiendo los lugares y los tiempos y todas las propiedades que están circunscritas a ellos, lo ejecutan sin movimiento local o temporal suyo en la misma naturaleza que es administrada [1000D] por ellas y sobre la que velan. También se dice que vienen cuando en una cosa visible se les aparecen a quienes son dignos; en cambio se dice que se retiran cuando son alejadas totalmente de todo sentido corpóreo. Ni te sorprenda el que yo afirme que las sustancias espirituales no sufren el movimiento temporal, cuando San Agustín[452] afirma que Dios solo se mueve por sí mismo sin lugar y sin tiempo; en cambio dice que el espíritu creado sufre el movimiento a través del tiempo sin el lugar; y el cuerpo lo sufre en el lugar y en el tiempo de manos de Este que mueve [1001A] todo. Efectivamente, yo dije esto siguiendo el testimonio de autoridad de los griegos, testimonio que afirma sin titubear que todo lo que se mueve localmente se mueve temporalmente. En cambio, todo lo que carece de movimiento local, consecuentemente también carece de movimiento temporal. El lugar, pues, y el tiempo o existen juntos, o son eliminados simultáneamente, puesto que no toleran ser separados recíprocamente entre sí.

A. No nos corresponde entrar en discusión sobre los autores de una y otra lengua. Cada uno siga a quien quiera, sin despreciar a nadie. Y dado que se ha hablado, aunque brevemente, de las nubes inteligibles, por favor vuelve a nuestro objetivo y dirige a puerto nuestra zozobrante nave y a sus cansados marineros.

N. El retorno de todas las cosas que volverán a sus causas cuando este mundo sensible sea disuelto y cuando sea colmado en Cristo el mundo inteligible que se encuentra por encima de nosotros, [1001B] se entiende de dos modos. En efecto, hay un retorno general y hay un retorno especial; evidentemente el retorno es general en todos los que volverán al principio de su creación; en cambio hay un retorno especial en estos que no sólo serán llamados a los principios de su naturaleza, sino también quienes más allá de toda dignidad natural constituirán el fin de su retorno en la Causa de todo –que es Dios–. Debemos relacionar los ejemplos y semejanzas de ambos retornos, basándonos en las Escrituras divinas. Y dado que en el orden natural el género precede a la especie, se hablará antes del retorno general.

*[Nαυη la belleza de estos]*

Así pues, el ejemplo del género tiene su precedente en el pueblo de Dios que tornó tan sólo espiritualmente a la tierra de promisión entre los hijos de las buenas obras, liberado del yugo de la esclavitud del Faraón[453] inteligible

---

[452] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, xx, 39 (CSEL 28, i, pp. 258 259; PL 34, 388).

[453] *Éxodo*, 14, 15.

–esto es, del diablo y de sus satélites, siendo su guía espiritual Moisés –esto es, Cristo–, [1001C] atravesando el mar Rojo seco andando –esto es, recorriendo el sólido camino de la naturaleza humana–, una vez separadas las aguas de los movimientos irracionales, venciendo y abatiendo a los pueblos rebeldes –esto es, a las turmas de los vicios–, muertos sus cuerpos –quiero decir, muertos los pensamientos carnales– en el desierto de las virtudes en el que todo lo mortal y lo corruptible se consume. Ahora bien, que de todos los que vinieron de Egipto, vivos aún en carne y hueso, dos solos entraron[454] en la tierra prometida, significa místicamente que nuestra doble naturaleza –esto es, el cuerpo y el alma– retornarán en nuestro Salvador –al que prefiguraba Jesús, hijo de Ναυη, que quiere decir hijo de la belleza de estos–, a la tierra que al pecar hemos abandonado, siendo el acompañante Chaleb, esto es, con nuestro libre albedrío del corazón. [1001D] Chaleb se interpreta "como corazón", o "todo corazón". Pues como fuera la devoción del corazón de cada uno ayudada por la gracia divina, así seguirá a su Salvador a la región de los que viven y de los que se sirven de los bienes espirituales. Y para entender el retorno de toda la humanidad al prístino estado de la naturaleza, somos conducidos a conocerlo en el llamamiento desde la cautividad egipcia del pueblo de Israel, puesto que la Escritura no recuerda que nadie del pueblo de Dios haya quedado en Egipto, sino que [1002A] todos unánimemente huyeron de él, y, sin ninguna excepción, fueron liberados de las manos del poder extremadamente cruel.

*[Otras teorías sobre las olas]*

Que ninguno de los que retornaron de Egipto fue devorado por las olas, ni sumergido en ellas, sino que –como dice el Apóstol[455]– "todos se encuentran bajo la nube –esto es, bajo la protección divina– y todos atravesaron el mar y fueron bautizados bajo Moisés en la nube y en el mar", todo esto prefiguraba el bautismo general que se llevaría a cabo al fin del mundo, cuando Moisés, el Contemplativo, conduzca de la muerte a la vida a su pueblo –esto es, a todo el género humano–, redimido con su sangre y purificado de toda impiedad y maldad; cuando en ningún hombre aparezca nada a no ser la simplicidad de la naturaleza, debido a los méritos de quien la asumió a toda ella entera, y a toda ella entera la sanó y la salvó; cuando sea abrumado el rey inteligible de Egipto –evidentemente, príncipe [1002B] de este mundo– con el innumerable ejército de su maldad y con todos los vicios con los que había tenido cautiva la imagen de Dios, creada en el hombre, por las olas del mar Rojo, esto es, por la profundísima, copiosísima e infinita efusión de la gracia que fue derramada, como precio de la sangre de Cristo sobre la

---

454 *Números*, 14, 30, 36 38.

455 *I Carta a los Corintios*, 10, 1 2.

naturaleza humana. En efecto, de la misma manera que la sangre de Cristo sirvió de provecho a los hombres para redimirlos y será de provecho para establecer su prístina naturaleza, así también la misma sangre dañó al diablo y a sus ángeles para destruir su poder y los dañará al aumentar su suplicio. [1002C] Ciertamente, la inundación del mar de Eritrea –esto es, el derramamiento de la sangre del Señor–, del mismo modo que hizo emerger la naturaleza humana de las profundidades de la muerte eterna a una vida eterna, así ahogará la diabólica maldad con una condena eterna. Sin duda, la soberbia diabólica no sufrirá un castigo mayor y tristeza alguna más profunda que la envidia y su esclava, la desesperación, a causa de la salvación humana. Esto no significa que el diablo, si lo deseara, no pudiera convertirse al Creador de su naturaleza, sino que ligado a los nexos de su malquerencia odiará perpetuamente la dulzura de la felicidad, doliéndose con continuos tormentos a causa de los humanos que han escapado de sus garras.

También el profeta Isaías no silencia la salvación en Cristo del género humano en general, sino que exclama diciendo[456]: "tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, el camino del mar y de la otra ribera del Jordán, la Galilea de los Gentiles. El pueblo que andaba en tinieblas vio una luz grande. Sobre los que habitan en la tierra de sombras de muerte resplandeció una brillante luz". Y, ¿cuál es el pueblo que estaba sentado en las tinieblas y en la región de la sombra de la muerte [1002D] sino la infinita multitud de la humanidad y conocida por Dios solo, la cual, después de abandonada la luz del Paraíso, estaba sentada en las tinieblas de la ignorancia y en la región de la sombra de la muerte, no sólo de la muerte por la que el alma se separa del cuerpo por la corrupción, sino también de la muerte por la que Dios abandona al alma a causa del pecado? Pero de esta doble muerte libera al género humano la luz que nació para todos, la que dice de sí misma[457]: "Yo soy la luz del mundo", destruyendo ahora en parte la esclavitud a los ídolos [1003A] en estos a quienes convierte al culto y conocimiento del Dios verdadero, deshace la ruindad de los vicios con las aguas del bautismo y quema dicha ruindad con la llama de la penitencia; pero al final será destruida no sólo la muerte del cuerpo en general, sino también la muerte de la mente, y el conocimiento del verdadero Dios será otorgado a toda criatura, después de haber expulsado totalmente los ritos de la idolatría y todas las iniquidades y supersticiones de cada uno de los pueblos. Sin duda, todos, buenos y malos, cuando estén ante el tribunal del Señor conocerán "que hay un solo Dios y que fuera de Él no hay otro"[458]. La confesión de un solo Dios será general

456 *Isaías,* 9, 1 2.

457 *San Juan,* 8, 12.

458 *San Marcos*, 12, 32.

para todos, puesto que la negación de la verdad no existirá. Los ciegos no pueden negar la luz que no ven a quienes la ven resplandecer.

[1003B] A partir de las interpretaciones de los nombres citados, todo el que quiera reconocerá muy fácilmente que la salvación de toda nuestra naturaleza se ha llevado ya a cabo en Cristo. Así es: Zabulón es interpretado como "habitáculo de virtud". La luz que nació para quienes se sientan en las tinieblas es la virtud de la sabiduría del Padre. Y, ¿cuál es el habitáculo[459]? ¿No es acaso nuestra naturaleza en la quiso habitar mediante la Encarnación? Oye al Evangelista que dice[460]: "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros". Además, el espiritual Zabulón es la humanidad de Cristo en la que todos nosotros hemos sido salvados, y salvados habitamos y habitaremos para siempre. Así pues, Él es nuestro poder y fortaleza. Neftalí es también nuestra amplitud. Y, ¿cuál es nuestra amplitud, sino Cristo? Abarca a todo el género humano entero, la caridad y la clemencia de Éste que [1003C] "murió por los impíos"[461], cuando realmente "quizás uno se atreva a morir por alguien que es bueno"; pero Él, al amar por igual a todos, se entregó a sí mismo por todos. Esta es, pues, la amplísima ley de la naturaleza que cumplió en sí mismo, al padecer la muerte en beneficio de todos. Evidentemente, la ley de la naturaleza es el amor común de todos los hombres sin acepción alguna de personas. Y este amor se cumplió perfectísimamente en Cristo; y procedió del Padre "que no perdonó a su propio Hijo, sino que más bien lo entregó por todos nosotros"[462]. Hay también otra razón por la que se entiende que Cristo es la amplitud. Sin duda, la amplitud es la aparición y la manifestación, y por esto la aparición es denominada epifanía en su significado griego. Así pues, Cristo es nuestra epifanía –esto es, nuestra aparición y nuestra manifestación–. En efecto, aunque son tres las sustancias del Bien sumo, una sola de ellas se nos apareció en Cristo Hombres –esto es, en el Verbo [1003D] encarnado– y se hizo comprensible a los sentidos corpóreos. Así es: nadie ha visto al Padre, ni al Espíritu Santo en unidad de sustancia con la criatura.

También Ezequiel da a conocer proféticamente el retorno de toda la naturaleza humana bajo la figura de las tres ciudades. Se dice[463], pues: Jerusalén, "sé tú también confundida, lleva sobre ti tu imperio, tú que lo has justificado en tus hermanas". Y después añade[464]: [1004A] "Y tú y tus hijas

---

459 *I Carta a los Corintios,* 1, 24.

460 *San Juan,* 1, 14.

461 *Carta a los Romanos,* 5, 6 7.

462 *Carta a los Romanos,* 8, 32.

463 *Ezequiel,* 16, 52.

464 *Ezequiel,* 16, 55; 16, 53.

volveréis al estado antiguo. Y restableciéndolas, convertiré a Sodoma con sus hijas, y convertiré a Samaria con sus hijas y te haré volver a ti en medio de ellas". Y –como comenta San Jerónimo[465]– "de esto resulta claro que la ira de Dios no es natural, sino que el Dios lleno de clemencia y mansedumbre es provocado a la iracundia con motivo de nuestros vicios". Sigue Ezequiel[466]: "Tu hermana Sodoma y sus hijas volverán a su estado antiguo; y Samaria y sus hijas volverán a su estado antiguo; y tú y tus hijas volveréis a vuestra antigüedad". Y en la versión de los Setenta[467]: "Y tus hermanas, Sodoma y sus hijas serán restablecidas, como estuvieron desde el principio; y Samaria y sus hijas serán restablecidas como estaban en el principio; y tú y tus hijas seréis restablecidas". [1004B] El beato Jerónimo, al explicar estas palabras del Profeta, o más bien, al exponer estas palabras del Señor mediante el Profeta, dice: los judíos, entre las demás fábulas, sus interminables genealogías y las extravagancias que fingen, también sueñan con delirio esto sobre la llegada de su Cristo –y que nosotros sabemos que es el Anticristo–; y que en un reinado de mil años Sodoma va a ser restablecida en su antiguo estado hasta el punto de ser como un Edén de Dios; y que Samaria va a recibir su prístina felicidad, de modo que, desde territorio asirio, vuelvan a la tierra judía; y que también Jerusalén ha de ser entonces reconstruida". Y poco después, continúa San Jerónimo diciendo[468]: "Nosotros dejando el conocimiento perfecto de estos hechos al juicio de Dios, aún más confesándolo rotundamente, afirmamos que después del segundo advenimiento del Señor Salvador no habrá nada vil, nada terreno, sino que habrá los reinos celestes que, en primer término, son prometidos en el Evangelio". Las demás cosas que [1004C] el citado comentarista expone sobre estos temas las hemos omitido porque son morales y analizan solamente el retorno de los gentiles, de los herejes y de las almas pecadoras a la fe católica. Alguien ha dicho[469], no de modo inadecuado, que también la semana mística y legal a la que sigue el año quincuagésimo –que se llama en hebreo *iobel*, esto es, libertad, puesto que en él todos recibían la libertad y cada uno volvía a su antigua morada, absuelto de cada una de las leyes por la que estaba detenido– significaba abiertamente este retorno del que se habla, terminada la revolución septenaria de la vida presente. David, rey y profeta, prometió la renovación

---

[465] San Jerónimo, *Commentarii in Ezechielem*, V, xvi, 783 785 (CCSL 75, p. 209; PL 25, 157B)

[466] *Ezequiel,* 16, 55. (Según la Vulgata)

[467] *Ezequiel,* 16, 55.

[468] San Jerónimo, *Commentarii in Ezechielem*, V, xvi, 803 813, 823 827 (CCSL 75, p. 210 211; PL 25, 157CD 158A).

[469] *Levítico*, 25, 8 13.

de la naturaleza al escribir[470]: "Enviarás tu espíritu, y se recrearán, y renovarás la faz de la tierra".

¿Qué diré de las parábolas evangélicas, en concreto de la del hijo pródigo[471], quien [1004D] dilapidando en tierra extranjera parte de la hacienda que había recibido de su padre, coaccionado por la necesidad, reconociéndose culpable, movido a penitencia, retornó a su padre, por quien, recibido el hijo con muchísima piedad y clemencia, no sólo alcanzó la gracia primera, sino que también por deferencia al hijo pródigo fue sacrificado un ternero cebado? ¿Quién es, pues, este hijo? ¿Acaso no representa al hombre hecho a imagen de Dios? Evidentemente, el Padre celestial creó dos [1005A] naturalezas para darse a conocer a sí mismo: la angélica y la humana, y a las dos les otorgó la gracia de la filiación. Ahora bien, el hombre es el hijo más joven, el ángel es el hijo mayor, puesto que la Escritura señala primero la creación del ángel, y después la creación del hombre. Así pues, el hijo mayor significa la parte de la multitud angélica que nunca abandonó a su Creador; el hijo más joven significa al hombre caído y que vive peregrino por su Creador. Sin embargo, poco después volverá a su Padre para recibir la estola primera –esto es, el primer hábito de la naturaleza–; además, también recibirá el hábito de la virtud –que es significado por el anillo–, y el premio de la muerte de Cristo –que es prefigurado por el calzado en los pies–, esto es, la vida eterna que es universalmente dada al género humano [1005B] por el mérito de la muerte del Señor. Y entonces el ternero cebado será ofrecido y será matado. Y, ¿quién es el ternero, sino Cristo Hombre, lleno de los siete dones del Espíritu Santo, incluso cebado con la grasa del espíritu y de la naturaleza visible? En estos dos conceptos, esto es, el espíritu y la criatura visible aparece como una cierta robustez de Cristo, dado que en esos dos conceptos y mediante ellos se entiende todo cuanto puede conocerse. Pues el espíritu de la ley es Cristo, y "lo invisible de Dios, su poder eterno y su propia eternidad son conocidos mediante las cosas que Él ha hecho"[472]. Incluso, como dice el beato Máximo[473] al explicar a Gregorio, el Teólogo[474], en el sermón sobre la Natividad, a las palabras *Verbum crassatur*: "El Verbo, siendo simple e incorpóreo, y por tanto también espiritual y sustentador de todas las potencias divinas en el cielo, [1005C] se dignó, a través de su presencia en la

---

[470] *Salmos,* 103, 30.

[471] *San Lucas,* 15, 11 32.

[472] *Carta a los Romanos,* 1, 20.

[473] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXIX, 2 6 (CCSG 18, p. 166; PG 91, 1285C).

[474] Gregorio Nacianceno, *Orationes*, Orat. XXXVIII, 2 (PG 36, 313B).

carne, tomada de nosotros, por nosotros y de conformidad con nosotros, encarnarse sin pecado".

Ahora bien, que este hijo pródigo lleva sobre su cuerpo la figura del género humano –por no citar las opiniones de Juan Crisóstomo sobre esta parábola, ya que son prolijas– es suficiente con exponer el testimonio del beato Ambrosio[475], quien al comentar a Lucas, dice: "La especie del género humano puede ser tomada en un solo hombre: en el hijo pródigo. Existió Adán, y en él existimos todos. Pereció Adán, y en él perecimos todos. Así pues, el hombre vuelve a su forma en el hombre que había perecido y él es reparado, hecho a imagen y semejanza de Dios, por la paciencia divina y por su magnanimidad". Así pues, ¿no ves que esta parábola enseña alegóricamente que será restablecida no una parte del género humano, sino que será restaurado todo él en Cristo? La interpretación es la misma en el caso del dracma [1005D] perdido[476], y después de la destrucción de este mundo, como la de una casa, fue encontrado por la mujer –esto es, por la sabiduría de Dios–, que lo hizo y tiene su posesión. También se enumera el décimo[477], puesto que la naturaleza humana no sólo ha sido hecha igual a los nueve órdenes de los ángeles, sino también no hay ningún orden angélico al que la naturaleza humana, después de su restablecimiento, no se interponga de acuerdo con los grados inteligibles, hasta que se complete el décimo perfecto de la ciudad celeste, siendo testigo de todo esto Dionisio Areopagita en su libro *De caelesti hierarchia*. Cosa que le hubiera sucedido de no haber pecado. Interpreta de modo semejante [1006A] la parábola de la oveja número cien que se había extraviado, abandonando el rebaño celeste, que el buen pastor –Cristo– buscó y halló, y una vez hallada y cargada sobre sus hombros la lleva al rebaño que había abandonado al extraviarse. Y esta oveja perdida se enumera como la número cien, puesto que después de la caída de la naturaleza humana la perfección –basada en el número cien– de la Jerusalén celeste[478], "que es nuestra madre", ha venido a menos. Y la multitud de esta, como la extensión del número cien[479], se completará íntegramente cuando el género humano retorne a ella en su cabeza –que es Cristo–.

Y en este pasaje surge la cuestión no pequeña, ya divulgada pero –en mi opinión– no resuelta; y si se ha dado solución, confesamos que aún no ha llegado a nuestras manos. Se plantea, pues, esta cuestión: si va a volver a la

---

475 San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 234 (CCSL 14, p. 295).

476 *San Lucas,* 15, 8 9.

477 *San Lucas,* 15, 3 6.

478 *Carta a los Gálatas*, 4, 26.

479 Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, XXVII, 115 140 (CCSG 18, pp. 162 163; PG 91, 1280C 1281B).

comunidad de la ciudad celeste –esto es, a la comunidad de la sociedad de la muchedumbre bienaventurada que vive bajo un solo Dios– un número [1006B] tan grande de hombres, cuanto fue el número de los ángeles prevaricadores en su caída, se sigue que o la multitud de la multiplicación humana desde el primer hombre hasta el fin del mundo es tan grande cuanto lo fue la multitud de los ángeles caídos, de modo que las sedes celestes de estos a las que habían abandonado al ensoberbecerse sean suficientes para recibir a todo el género humano al volver allí; o si la multitud de ángeles caídos es menor que la multiplicación del género humano, quedará fuera de la comunidad de la ciudad celestial la parte ineludible de la naturaleza humana por la que supera el número de los ángeles caídos. Efectivamente, esa parte no podrá ascender allí donde no hay posibilidad de encontrar morada. Por lo tanto, la parte que se equipara a los ángeles caídos [1006C] ha de retornar; pero no la otra. Y con esto indudablemente se dará que no todos los hombres han sido redimidos en Éste "que quiere que todos los hombres sean salvados y vengan al conocimiento de la verdad"[480] . Y sin duda, casi todos los autores de ambas lenguas afirman sin vacilar que entrarán en la ciudad celeste tantos hombres cuantos ángeles fugitivos salieron de ella. Y si es así, nos vemos obligados a elegir una de estas dos opciones: o que la multitud de todos los hombres es igual a la multitud de los ángeles malos; o que la muchedumbre del género humano es más numerosa que la muchedumbre apóstata; y con esto, no todos los participantes de la humanidad retornarán al principio de su creación –pero las razones precedentes sobre la salvación de toda la humanidad en Cristo, absolutamente confirmadas, prohíben que esta hipótesis sea asumida–.

Y dado que sobre [1006D] este tema –esto es, la relación entre los hombres que serán restituidos y los ángeles caídos– es prolijo presentar las opiniones de los Santos Padres, nos damos por satisfechos ofreciendo el solo testimonio del Santo Padre Agustín. En el capítulo primero del libro vigésimo segundo *De civitate Dei*[481], al analizar la naturaleza de los demonios y de su caída, escribe: "La naturaleza que gozaría de Dios muestra que ella ha sido instituida como la mejor de las naturalezas posibles, incluso con el mismo vicio por el que es mísera, puesto que con él no goza de Dios, quien castigó obligatoriamente la caída voluntaria de los ángeles con la justísima pena de la desventura eterna y, permaneciendo los demás en este sumo Bien [1007A] para que estuvieran seguros de su permanencia sin fin en Él, les concedió el premio de la permanencia; quien creó al hombre también recto, con su propio libre albedrío, ciertamente lo creó animal terrenal, pero digno

---

480 *I Timoteo*, 2, 4.

481 San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, 1, 40 57 (CCSL 48, pp. 806 807; PL 41, 752).

del cielo si se mantuviera adherido a su Autor; de modo semejante, si la miseria propia de una tal naturaleza caída lo abandonara, también sería digno del cielo, esto es, al hombre que Él sabía de antemano que sería pecador a causa de la prevaricación de la ley de Dios, por el abandono de Éste. Ni Dios le quitó la facultad del libre albedrío, previendo simultáneamente qué bien haría Él de su mal, Quien de una progenie mortal, condenada con razón y justamente, reunió por su gracia un pueblo tan grande con el que suplir e instaurar la parte de los ángeles que había caído, y de este modo, no sólo no fuera disminuida en cuanto al número de ciudadanos aquella dilecta y sobrenatural ciudad, sino que, aún mejor, fuera enriquecida con un número más abundante". Esta [1007B] sola conclusión del santísimo Maestro nos ha sido suficiente para comprender que a la santa ciudad celeste retornará un número del género humano más abundante que el número que cayó separándose de ella.

Y pienso que el profeta David ha dicho esto mismo al escribir[482]: "Yo lo anuncié y hablé de ello, pero sobrepasan todo número". Efectivamente, el Profeta se ha referido a quienes han sido purificados y redimidos mediante el sacrificio del cuerpo del Señor, a quienes han sobrepasado el número angélico, a causa de la soberbia de un apóstata que se precipitaba huyendo de la gloria de la felicidad. El siguiente versículo significa clarísimamente esto mismo[483]: "No has querido el sacrificio y la ofrenda, en cambio perfeccionaste para mí tu cuerpo como holocausto". Como si dijera: no has querido ofrecer el sacrificio de la ley y la ofrenda, por la purificación y redención del pecado del género humano, en cambio confeccionaste para mí el cuerpo de Cristo, [1007C] esto es, realizaste por mí el holocausto con el fuego de la pasión en el altar de la cruz, y lo hiciste por nuestro pecado y no exigiste ninguna otra cosa. La gracia, pues, sobreabunda[484] al pecado. Sin comparación alguna, la pasión de Cristo no ha aportado para la vida más que la trasgresión de Adán para la muerte. Así pues, ya sea igual el número de hombres y el de ángeles prevaricadores, ya sea más abundante y numeroso el de aquellos, nada es óbice para creer que todo el género humano ha sido redimido en Cristo y ha de retornar a la celeste Jerusalén. En efecto, si el número es igual como les parece a muchos que tratan estos temas, sea suficiente para alabanza de nuestro Redentor cuya providencia ordenó previamente una multitud humana tan grande cuanta podía escarnecer al príncipe de este mundo. Al que no sólo se le arrebató todo el reino de nuestra naturaleza, [1007D] sino que también se nos distribuyó para posesión eterna su heren-

---

482 *Salmos,* 39, 6.

483 *Salmos,* 39, 7.

484 *Carta a los Romanos,* 5, 20.

cia de la que él, hinchado por la soberbia, fue despojado con el fin de que fuera atormentado con la pena de una doble tristeza: Una, con la que es atormentado al matar al Segundo hombre, perdiendo de modo justo su reino que había conseguido al seducir al primer hombre; otra, por la que es atormentado al envidiar a sus enemigos que poseen la heredad celeste suya –que él había abandonado–. Ahora bien, [1008A] si el número de hombres es más abundante, debemos dar una alabanza evidentemente más efusiva a la gracia de Aquel que no sólo repartió en el cielo entre nosotros las posesiones de nuestro enemigo cautivo, sino que también nos preparó para habitar la patria celeste en un número mayor que estos que cayeron alejándose de ella. En mi opinión, son suficientes los paradigmas expuestos acerca del retorno general al Edén.

A. Ciertamente que son suficientes. Reunir todos los símbolos de esta índole que están expuestos por aquí y por allá en la Santa Escritura, es tarea prolongada y, quizá, sea enojosa. Sin embargo, yo quisiera saber qué significado tiene la envidia del hijo mayor frente al más joven que vuelve a su padre[485] y que participa en el banquete del ternero cebado y matado. Pues me hace dudar sobremanera si los dos hermanos significan la naturaleza humana y angélica, qué clase de envidia de los ángeles buenos hay que entender sobre la salvación [1008B] del género humano y sobre su retorno a su padre, cuya hacienda –esto es, la gracia de la imagen– disipó, sirviendo al diablo durante su estancia en esta vida mortal. En efecto, leemos que los santos ángeles se conduelen en la muerte del hombre, pero envidiarle de ningún modo. Pues son conciudadanos en la ciudad celeste y poseedores de la sustancia paterna y de su herencia. Sin duda, el propio Señor, al significar el género humano mediante un solo pecador, da testimonio de que las Virtudes angélicas se congratulan de la oveja hallada[486] y llevada de vuelta en los hombros de su pastor. Y si el hijo mayor simboliza la universalidad de los ángeles buenos, ¿cómo se lee que al haber llegado del campo y pidiendo un cabrito se hubiera enojado contra su padre y acaecen todas las demás cosas que son incompatibles con la caridad angélica?

N. Para desatar el difícil nudo de esta cuestión [1008C] pienso que puede hacerse de un solo modo, que puede ser llamado "tránsito de las parábolas". Hay dos clases de parábolas: una, la que mantiene la vigencia continua y uniforme sobre una misma e idéntica realidad, sin "tránsito" a otra figura; la otra clase es la que conforma el "tránsito" a diversas figuras. Y encon-

---

485 *San Lucas*, 15, 25 30.

486 *San Lucas,* 15, 7.

tramos que muchos Santos Padres, y sobre todo el beato Ambrosio[487], han expuesto esta parábola según esta segunda clase. Así pues, la primera parte de la parábola, que en la división de la herencia paterna está formada tanto con la perseverancia del hijo mayor con el padre y con el exilio voluntario del más joven, como también con la dilapidación de la parte de su hacienda que había recibido de su padre y de todas las demás desgracias que han seguido a la caída de la humanidad, especifica, sin duda, la doble [1008D] naturaleza –me refiero a la naturaleza intelectual en los ángeles y a la racional en los hombres–. La parábola comienza a hacer el "tránsito" en el regreso del hijo pródigo. El propio regreso recibe un doble tipo de interpretación. En efecto, se entiende generalmente del retorno de todo el género humano debido a la muerte del ternero cebado –esto es, a la pasión de Cristo a favor de la salvación de todo el mundo– y se entiende particularmente –cuando comienza el tránsito de la figura parabólica [1009A]– del retorno del pueblo gentil –como del hijo menor– mediante la fe de Cristo al Padre celestial, cuya imagen él contaminó con las inmundicias y las monstruosas extravagancias de la idolatría, debido a la envidia del pueblo judío –como el hijo mayor– por la conversión de las gentes a la fe a través de la predicación apostólica. Y este pueblo, aunque con muchísima frecuencia ha sido corrompido y ha prevaricado con el culto a los demonios, sin embargo nunca renegó enteramente –a su parecer– del Dios de sus padres. Sin embargo, aún también ahora niega que Cristo sea el Hijo de Dios y con esto niega a su Padre. Pues quien niega al hijo, niega también al padre que, negado el hijo, no existe como padre. Y cuando el pérfido pide un cabrito al padre de Cristo, al que niega, no lo recibirá; lo recibirá, en cambio, de su padre, [1009B] del que Cristo, de quien afirma que no es Hijo del Padre, dijo[488]: "Vosotros tenéis por padre al diablo". Y sobre él lleva el tormento por la fe del pueblo gentil. Y por esto no pide o busca un ternero cebado –esto es, al Cristo del Señor– del Padre para hacer el banquete, sino que pide y espera un cabrito repugnante y que da cornadas y también inclinado a toda sensualidad –me refiero al Anticristo–, en el que piensa extravagantemente que él celebrará el banquete y gobernará. Y al venir del campo –esto es, de las actividades terrenales y de cumplir la ley escrupulosamente al pie de la letra como es propio de la servidumbre– oyó la sinfonía y el coro, esto es, la armonía acorde del pueblo gentil que se reúne de todas las partes, que celebra el banquete en Cristo, que retorna a su Padre y que goza de la fe católica y del conocimiento espiritual; y percibió también la alegría que provenía del obsequio de la liberación y redención. [1009C] Y por esto, alterado por la envidia, se

---

[487] San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 212 243 (CCSL 14, pp. 288 297).

[488] *San Juan*, 8, 44.

irrita contra su hermano –por la semejanza de la naturaleza– más joven –por la desemejanza de la religión–; e increpa a su padre por haber recibido al hijo que había perdido los bienes de la naturaleza, en tanto que él –el mayor– disipa más las riquezas de la naturaleza, puesto que niega al único Hijo de Dios, Creador y Salvador de todo. Ciertamente, los pérfidos judíos rechazan al Verbo de Dios por envidia, en cambio los pueblos incrédulos lo rechazan por ignorancia. Y dado que el pecado del desconocimiento es más tolerable que el pecado de la envidia, el pueblo de los gentiles perdió menos tesoros naturales que el pueblo de los judíos. Por lo que los gentiles, liberados de las tinieblas de la ignorancia y llamados a la luz de la verdad, han sido recibidos; en cambio los pérfidos judíos, al negar al Hijo, han sido abandonados en las pasiones de la ignominia y en los grandísimos [1009D] dolores de la envidia, hasta que al fin del mundo son recibidos por la magnanimidad inefable de la bondad divina, cuando "vuelvan por la tarde, padezcan hambre, cual perros, y den vueltas en torno a la ciudad"[489]. Esto es, en torno a la sociedad o comunidad de la fe católica, deseando ser recibidos en ella. Y se cumplirá lo que en otra parte dice el mismo Profeta[490]: "Confundidos sean y sean perturbados todos mis enemigos; apártense y sean luego muy rápidamente confundidos". Por tanto, después de haber expuesto esta parábola según la pobreza de nuestro ingenio que aprovecha las sendas de los [1010A] filósofos espirituales, se tratará brevemente de los símbolos del retorno particular de la naturaleza humana.

A. El tiempo exige que así se haga y el curso de la disputación hace ya tiempo que espera su fin. Y a mí me agradan sobremanera estas dos clases de parábolas evangélicas. En efecto, esas formas de locución exhalan un néctar divino, no solamente en las parábolas sino también en muchos pasajes de la divina Escritura, y ofrecen un camino fácil de interpretación a los estudiosos de la especulación de las exposiciones místicas. Pues el contexto de los Santos Profetas, múltiple en el entendimiento divino, sólo puede interpretarse mediante los frecuentísimos tránsitos, no solamente a través de los períodos sino también a través de los elementos que se infiltran y de los períodos o cesuras, partiendo de los sentidos diversos a otras significaciones distintas [1010B] y mediante las reversiones ocultas e intrincadas de unos mismos sentidos profundizando en ellos mismos. Así pues, con muchísima frecuencia se originan errores o máximas dificultades en la interpretación para los que son partidarios de una sola e idéntica clase de explicación sin tránsito alguno a otras interpretaciones. Sin duda, el contexto de la Escritura divina es concatenado y enigmático por sus laberintos, rodeos, subterfugios y oblicuida-

---

489 *Salmos,* 58, 7.

490 *Salmos,* 6, 11.

des. Y el Espíritu Santo no lo hizo así, por envidia o celos de ser entendido –cosa que no se puede pensar–, sino que lo hizo con el afán de ejercitar nuestra inteligencia y premiar el sudor y el hallazgo: el premio de los que trabajan en el estudio de la Santa Escritura es su comprensión pura y perfecta.

¡Oh Señor Jesús! No te pido premios, ninguna otra felicidad, ningún otro goce, a no ser entender tus palabras, que han sido inspiradas por tu [1010C] Espíritu Santo, correctamente y sin el error de una especulación falaz. Esta es mi felicidad suprema y el sumo fin de la contemplación perfecta, ya que el alma racional, incluso la más recta, ninguna otra cosa encontrará más allá, al no existir nada más allá. Pues de la misma manera que no será buscado en otra parte más convenientemente y de modo más adecuado que en tus palabras, así también en ninguna otra parte serás encontrado con más claridad que en ellas. Sin duda, tú habitas en ellas, y en ellas introduces a los que te buscan y te aman; en ellas preparas para tus elegidos los banquetes espirituales del conocimiento verdadero y pasando de un texto a otro les sirves[491]. Y, ¿cuál es, Señor, tu tránsito sino el ascenso a través de los infinitos grados de tu contemplación? Siempre realizas el tránsito en los entendimientos de los que te buscan y te encuentran. Serás siempre buscado por ellos, y siempre serás encontrado y no serás encontrado. Serás siempre encontrado en tus teofanías en las que [1010D] de muchas maneras –como en ciertos espejos– sales al encuentro de quienes te comprenden del modo como permites que seas conocido: no tu esencia, sino lo que no eres y que existes. En cambio, no serás encontrado en tu superesencialidad con la que sobrepasas y transciendes a todo entendimiento que quiere y que aspira a comprenderte. Así pues, sirves a los tuyos tu presencia por un cierto modo inefable de tu aparición, pero los transciendes por la excelsitud e infinitud de tu esencia.

Así pues, te ruego [1011A] que te des prisa en el análisis del retorno particular, para que con él establezcamos el fin de nuestra disputación. No se ha de insistir por más tiempo en estas cuestiones que de muchas maneras han sido repetidas con razones convincentes bastante claras, con el fin de que no parezca que quizá nosotros hemos completado nuestro análisis más bien con palabras que con argumentos.

N. El mismo Señor, en el evangelio, asemejó a las diez vírgenes la totalidad de la criatura racional –la cual ha sido creada especialmente en el hombre y en la cual se halla naturalmente el afecto a la felicidad y la capacidad de conocer al Bien supremo, esto es, a la excelsísima Trinidad de la que emana todo bien–. "Y estas vírgenes, tomando sus lámparas –esto es, haciendo uso de su capacidad de conocer la luz eterna–, salieron al encuentro

491 *San Lucas,* 12, 37.

del esposo y de la esposa"[492], esto es, al encuentro de Cristo y su Iglesia; esa universalidad de la criatura racional se encuentra ya en el cielo [1011B] representada en parte por los santos ángeles y en parte por las purificadísimas almas de los hombres en los que las primicias de la naturaleza que todavía en cautividad pertenece a la vida mortal y a sus miembros frágiles, están destinados a ser ciudadanos de la patria celeste. Pero, ¿por qué al encuentro? Porque el Redentor y esposo de la naturaleza racional se presenta espiritualmente a recibirnos siempre con la afabilidad inefable de su clemencia y con su buena disposición, movidas la Virtudes celestiales y las almas santas que lo acompañan por su sentimiento afectivo hacia nuestra salvación. Ciertamente, el esposo clama a todo el género humano en general en el oído de su corazón, cuando dice[493]: "Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados que yo os aliviaré. Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón y hallaréis descanso para vuestras almas". Vino, pues, [1011C] al encuentro de todos con su esposa –esto es, con la Jerusalén celeste–, quien prometió recibir a todos en la comunidad de su ciudad. Y observa que se hace relación al número diez, puesto que ella posee la décima parte en la constitución de la ciudad celeste. Así pues, las diez vírgenes –esto es, toda la totalidad de la naturaleza humana–, con su deseo natural salen al encuentro de quien las ama y que, a su vez, viene a ella, no con los pasos del cuerpo, sino con los afectos de su mente.

Pero, aunque sea igual el movimiento de la naturaleza racional hacia su fin que es Cristo, y sea igual el movimiento de la luz eterna que se significa como un deseo por las antorchas, sin embargo la naturaleza racional no participa de igual manera de aquella luz "que ilumina a todo hombre que viene a este mundo"[494]. Pues –como dice el beato Dionisio Areopagita[495]– "existe la Unidad la que [1011D] desean naturalmente participar todos los seres, pero no todos participan igualmente de esa Unidad". Con todo, no hay nada en la naturaleza de las cosas que sea privada totalmente de su participación. Por lo que las vírgenes no saldrán de igual modo al encuentro del esposo y de la esposa. En efecto, quienes poseen no sólo la capacidad de la verdadera luz, sino que también poseen la misma luz –a la que conforma el óleo–, llegarán hasta el mismo esposo y entablarán con él nupcias espirituales. En cambio, quienes tienen la sola capacidad de la luz [1012A] pero no son iluminados por la propia luz, ni están adornados con ella, avanzarán al encuen-

---

492 *San Mateo,* 25, 1.

493 *San Mateo,* 11, 28-29.

494 *San Juan,* 1, 9.

495 Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 2 (ed. G. Heil / A. M. Ritter, p. 65, 15 16; PG 3, 373B; PL 122, 1072B).

tro de Cristo, esto es, ascenderán no solamente por su deseo natural, sino que ascenderán también por la misma realidad y con la experiencia a los solos bienes naturales de la humanidad que subsisten en Cristo, pero no llegarán a la gracia sobrenatural de la deificación –gracia que hay en Él– ni a su goce. Pues dice el evangelio[496]: "Cinco de ellas eran necias –esto es, imprudentes– y cinco prudentes". Las necias tomaron las lámparas pero no el óleo; en cambio las prudentes cogieron no sólo las lámparas sino también el óleo en sus lámparas.

Así pues, los vasos de las vírgenes prudentes y de las imprudentes son semejantes, puesto que la razón, que es como la sede natural de la luz divina, está uniformemente [1012B] distribuida y repartida para constituir la integridad de la naturaleza incorruptible, que en nada aumenta o disminuye, aunque no reciba uniformemente la ley divina. Y esto no se constituye en medio de la falta de la propia luz, ni en la envidia, ni en la deficiencia de la propia luz, puesto que está presente en todos, resplandece por igual sobre todos y por igual fluye hacia todos con una prodigalidad inextinguible. [1012C] Ahora bien, de la misma manera que la luz no se percibe por igual con la visión de los ojos, sino que unos gozan más de ella, otros menos, y otros son completamente excluidos de ella, así también sucede respecto a la luz divina: unos gozan más de ella, otros menos, y otros son completamente excluidos, como los espíritus impuros que no quieren convertirse a ella. Lo que no quiere decir que estos hombres estén separados de la participación de la luz verdaderamente existente en cuanto a la sustancia intelectual en la que han sido creados por el sumo Bien. Si no fuera así, serían reducidos a la nada. Evidentemente, todo lo privado de la participación de la luz no existe en absoluto en la naturaleza de las cosas. Ahora bien, en la medida que son contaminados por los movimientos irracionales de su perversa voluntad, son excluidos de la participación de la luz verdadera. En efecto, no se vuelven a ella, sino que se vuelven a sí mismos –esto es, a su nequicia–. Pues si miraran a su naturaleza y al Creador de ésta, ciertamente serían felices.

Y si alguno dijera: "¿Por qué se da a toda la naturaleza racional por igual la facultad de ver la luz divina, y en cambio no se le da igualmente la capacidad y la acción de verla, ya sea en esta vida, ya en la futura?", que se lo pregunte a aquel que estupefacto e impresionado por la luz inaccesible exclama diciendo[497]: "¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán inescrutables son sus caminos en todos los tiempos! [1012D] Porque, ¿quién conoció el pensamiento del Señor? O, ¿quién fue su consejero? O, ¿quién le dio primero para tener derecho a la retribución?

---

496 *San Mateo,* 25, 2 4.

497 *Carta a los Romanos,* 11, 33 36.

Porque de Él, y por Él y para Él son todas las cosas. También preguntará por qué razón el donador de todos los bienes no ha distribuido por igual la capacidad de contemplación a todos los órdenes de los ángeles. Ciertamente, lo contemplan más nítidamente y más de cerca los Serafines, Querubines y los Tronos que las Virtudes, las Potestades y las Dominaciones, y a su vez éstas últimas [1013A] lo contemplan de un modo más eminente y claro que los Principados, los Arcángeles y los Ángeles. Y ¿quién va a responder a este interrogante? Nadie, a no ser que reflexione dentro de sí mismo lo que está escrito[498]: Dios "dispuso todo con medida, número y peso" –esto es, en orden–. Y, ¿qué belleza de la universalidad, creada por Dios habría si Dios hubiera constituido igualmente todas las cosas? Efectivamente, la dulzura y la belleza de la armonía no está ordenada con sonidos semejantes, sino diversos, pero fijadas y constantes las proporciones acordadas recíprocamente entre sí.

Igualmente, ponga ante su vista y reflexione: si el primer hombre no hubiera pecado –y en castigo de este pecado el género humano se multiplica a través de los machos y las hembras–, sino que de las partes más interiores de la naturaleza los hombres se hubieran mostrado simultáneamente en sus propias especies e individuos, [1013B] como también todos los ángeles salieron de sus causas de forma simultánea, o, una vez constituido el orden de los tiempos, cada uno hubiera emanado sin corrupción y sin semejanza a la generación de los animales y hubiera aparecido en este mundo, ¿acaso todos los hombres serían de igual e idéntica virtud y orden, o al igual que los ángeles también los hombres estarían dispuestos en sus órdenes de conformidad con la providencia y sabiduría divinas? Le responderá –creo– quien promete a los hombres que después de la resurrección "serán como los ángeles en el cielo"[499]. Ahora bien, los ángeles están dispuestos en órdenes propios. Así pues, también los hombres estarían dispuestos por diversos órdenes según las capacidades. Pero si han de ser así, incluso después del pecado, evidentemente lo serían si no hubieran pecado, esto es, no gozarían del mismo modo de la contemplación de la verdad.

Ciertamente, si el primer hombre –como dice San Agustín[500]– ni era sabio ni estúpido en su [1013C] primera creación antes de pecar –pues si hubiera sido sabio no hubiera abandonado a Dios para dar su consentimiento a su mujer, ni hubiera obrado incautamente, al imitar la soberbia de la habilidad diabólica; pues no fue seducido, sino que se hinchó con la soberbia; por otro

---

498 *Sabiduría,* 11, 21.

499 *San Mateo,* 22, 30.

500 San Agustín, *De libero arbitrio,* III, xxiv, 71 73 (CCSL 29, pp. 317 319; PL 32, 1305-1307).

lado, si hubiera sido necio, ¿quién va a creer que Dios ha hecho un hombre estúpido a su imagen y semejanza?–, evidentemente fue creado manteniendo equilibradamente un cierto término medio entre la sabiduría y la necedad; y él llegaría a ser sabio si hubiera observado la ley de Dios. Pues la Escritura no dice "Hagamos al hombre imagen y semejanza nuestra", sino "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra"[501]. Como si dijera claramente: hagamos al hombre para que, si guardara nuestra ley, sea nuestra imagen y semejanza. Por consiguiente, no fue creado sabio, [1013D] sino capaz de sabiduría, si él quisiera. En efecto, pudo elegir la sabiduría y poseer su hábito si no hubiera preferido despreciar el consejo divino. Pero, puesto que no se había elevado hacia arriba, hacia la sabiduría, mediante la custodia del mandato, sino que por trasgresión de la ley, por inclinación a la sensualidad de las realidades temporales y sensibles, había caído en ellas por voluntad propia, hay que juzgarlo, incluso antes de pecar, más como necio e imprudente que como amante de la sabiduría y de la prudencia [1014A]. La insensatez y la imprudencia, pues, precedieron al pecado. Y no recibió esto de las causas de su creación, sino de la versatilidad de su propia voluntad, cuya versatilidad y mutabilidad no proviene de las causas naturales de ningún modo. Así pues, se hizo a sí mismo necio e imprudente antes de la trasgresión de la ley. Pero a pesar de todo, si no hubiera transgredido la ley, quizá no hubiera sido expulsado del Edén, sino que gozaría de los solos bienes de su naturaleza que había recibido en su primera creación, y en dichos bienes se alegraría con una cierta felicidad, aunque se vería privado de la participación de la suprema sabiduría y prudencia con motivo de su necedad y tontería. Sin duda alguna, comprobamos que muchos hombres –y casi todos insolentes y necios– están alegres y contentos de la nobleza de su raza, de sus muchos consanguíneos, de la belleza de su cuerpo, de sus fuerzas y de [1014B] su salud, de la habilidad de su mente, de la expresividad y elegancia de sus palabras, de su esposa hermosa morigerada, de la fecundidad de la descendencia, de la abundancia de los bienes terrenales, por no hablar de las dignidades, de los honores y demás pompas a las que aprueba este mundo, hasta tal punto que desearían vivir así eternamente, sin querer pensar ni oír nada de las delicias espirituales.

Así pues, se estima que una sola parte del género humano –que se configura en la imagen de las cinco vírgenes necias– retornará al estado de los primeros hombres antes del pecado –esto es, retornará a los solos bienes naturales sin los adornos de la virtud–; en cambio, a la excelsitud a la que habría ascendido el hombre si no hubiera pecado, esto es, a la participación de la suma sabiduría y de todas las virtudes –me refiero a la participación a

501 *Génesis,* 1, 26.

la que le sigue la deificación y la contemplación [1014C] de la verdad–, se estima que habría de ser sublimada más allá de todos los bienes naturales la otra parte de la multitud humana –cuyo símbolo es el número cinco de las vírgenes prudentes– y esta parte entrará de un modo conveniente en las nupcias naturales de su esposo, en las que nadie es admitido, sino aquel que refulge con la luz de la sabiduría y que arde en el entusiasmo del amor divino. Y estas dos cualidades –me refiero a la sabiduría y al amor– son alimentadas con la consistencia de la ciencia y de la acción. Y a nadie falto de ciencia y de acción se le permite ascender a estas bodas, aunque haya destacado enteramente y a la perfección en los bienes naturales, sino que es totalmente excluido. Pues la naturaleza no eleva a ellas la mente humana, sino que transportan a ella la gracia, el servicio de obediencia a los mandatos de Dios y los merecimientos del conocimiento purísimo de Dios [1014D] –en cuanto se da en esta vida– mediante el estudio y las criaturas.

Así pues, contempla el sentido de esta parábola y cómo hace el tránsito de lo general a lo particular, al igual que la parábola expuesta anteriormente de los dos hijos que reparten la hacienda de su padre entre ellos. Ciertamente, en esta última primeramente se conforma el retorno general de todo el género humano, y en segundo lugar, el retorno especial del pueblo gentil. En la otra, de modo semejante, mediante las diez vírgenes que salen al encuentro del esposo se conforma el retorno general de toda la multitud humana [1015A] al estado primero de la naturaleza, en cambio el retorno particular de todos los santos se conforma mediante las cinco vírgenes prudentes –pues la especie del género humano es el número de los elegidos–. Y no solamente se significa para la generalidad de la humanidad su retorno al antiguo principio de su naturaleza, sino que también se significa, más allá de la naturaleza, el ascenso hacia el mismo Dios en la particularidad de una inefable deificación. Sin duda –como hemos dicho previamente– todos retornarán al Edén, pero no todos gozarán del árbol de la vida. Incluso, ciertamente que todos participarán del árbol de la vida, pero no de igual modo. En efecto, es necio quien desconoce que los bienes naturales –de los que todos son partícipes por igual– son el fruto del árbol de la vida. Πᾶν σύλον –como hemos dicho en párrafos anteriores–, esto es, todo árbol es, sin duda, llamado Cristo; ciertamente, el árbol de todos los bienes es fructífero, [1015B] puesto que Él es todo bien y Donante de todos los bienes. Así pues, todos los hombres gozarán de la participación del mismo fruto de los bienes naturales en general, pero en particular los elegidos, ellos solos, gozarán de la excelsitud de las deificaciones más allá de toda naturaleza. Así pues, las deificaciones de las que participan los justos solos están configuradas en las nupcias espirituales que contraerán las vírgenes prudentes. En efecto, no todos gozarán de los

bienes sobrenaturales, sino que gozarán aquellos solos a los que –como dice Gregorio, el Teólogo[502]– "les está permitido, una vez vencida la materia y la carne –como sobrepasadas ciertas nubes y velos–, llegar a estar en Dios mediante la razón y la contemplación, y ser mantenidos –en cuanto le es posible a la naturaleza humana– en la luz más pura. Estos son los bienaventurados: lo son en esta vida con su ascensión; lo son en la otra con la deificación".

Ahora bien, el uso de este nombre –me refiero a la deificación– es [1015C] muy raro encontrarlo en los códices latinos, en cambio en muchos autores, y sobre todo en los escritos de San Ambrosio[503], encontramos el sentido de este término. Ahora bien, no está suficientemente claro por qué ocurre esto. Quizás el sentido de ese nombre –que en griego es θέωσις–, que utilizan sobremanera los griegos para significar el tránsito de los santos a Dios[504] –tránsito realizado no sólo con el alma, sino también con el cuerpo para que sean una sola cosa en Él y con Él, cuando en ellos no permanezca nada animal, ni corpóreo– les pareció en exceso elevado, incomprensible e increíble para los que no pueden ascender más allá de los pensamientos carnales; y por esto no se ha de expresar dicho término de manera oficial; pero este tema deben tratarlo los entendidos. Sin duda, muchos misterios divinos han sido pasados por alto por los Santos Padres, y no los han tocado por este motivo. Ciertamente, los ojos débiles no pueden soportar la claridad de la luz. [1015D]

En mi opinión son suficientes estos pocos paradigmas tomados de las parábolas divinas para explicar el retorno general y particular del género humano a su principio –me refiero a su condición primordial– y al mismo Dios, en estos seres que son dignos de gozar de la participación más pura de Él; y para explicar también el retorno a sus causas de la creación sensible entera –que ha sido confeccionada en el hombre y por el hombre–, en el momento en el que haya un sábado general[505] en todas las obras divinas y un sábado especial [1016A] entre todos los sábados en los ángeles y en los hombres santos, y se llene la casa de Dios, en la que cada uno esté colocado en el orden que le es conveniente: unos en un lugar inferior, otros, más arri-

---

[502] Gregorio Nacianceno, *Orationes*, Orat. XXI, 2 (PG 35, 1084BC). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, VI, 1 8 (CCSG 18, p. 44; PG 91, 1105CD).

[503] San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 192 194 (CCSL 14, pp. 281 282).

[504] Máximo el Confesor, *Quaestiones ad Thalassium*, LIX, 116 121 en latín, 141 146 en griego (CCSG 22, pp. 52 53).

[505] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, LXI, 35 46 (CCSG 18, p. 242; PG 91, 1392C).

ba; unos en la sublimidad de la naturaleza; otros, por encima de toda capacidad natural, cerca del propio Dios; y así, aquella gran cena será ordenada y celebrada; y de ella no será rechazada la sustancia de nadie; ni será introducido el vicio de nadie, puesto que ningún vicio ha sido hecho por Dios. En efecto, la naturaleza será purificada, el vicio será eliminado[506], los granos esenciales serán puestos en su sitio, la paja de los delitos arderá con la llama de la sentencia divina, los arcanos de las tinieblas serán iluminados. Dios aparecerá todo en todas las cosas[507].

A. Sin duda, los paradigmas expuestos son suficientes. Pero te pido que expongas los puntos restantes de dicha parábola.

N. ¿Cuáles son los puntos no tocados de esta parábola?

A. La tardanza del esposo[508], la dormición y el sueño [1016B] de todas las vírgenes y todos los demás puntos que has dejado sin tocar.

N. En mi opinión, la tardanza del esposo representa el intervalo temporal que transcurre entre el primer advenimiento del Señor y el segundo[509], o, evidentemente, el tiempo que transcurre desde el inicio del mundo hasta su fin. En efecto, a través de las seis edades del mundo no ha transcurrido ningún tiempo, ni transcurrirá ningún tiempo en el que la virginidad –esto es, la integridad– de la naturaleza humana –que en nada se corrompe, aunque ha sido contaminada en todos los seres, exceptuado Cristo– no quiera ir ascendiendo al encuentro de su esposo; virginidad en algunos necia, en otros prudente, y en todos ansiosa buscadora de su Creador y de la patria excelsa que había abandonado. Sin duda alguna, el deseo de felicidad se encuentra comúnmente y de modo natural en todos los sabios y en todos los necios, en los buenos y en los malos. En el intervalo, previamente citado, del curso del mundo [1016C] a través de los tiempos ordenados, unos duermen, otros dormitan. Duermen, evidentemente, quienes han muerto y quienes deben aún morir. En cambio, se dice que dormitan aquellos a los que el fin del mundo encontrará aún vivos en la carne. Y se dice que estos no duermen sino que dormitan porque no morirán con una muerte perfecta, ni serán detenidos en ella en un espacio temporal, sino que pasarán a la otra vida sin la interposición de la muerte, como sobrecargados por un sueño, pero no como postrados por la muerte. Y es evidente que en este pasaje San Agustín está de acuerdo con quienes afirman que la muerte será tan pequeña, tan

---

506 *San Mateo,* 3, 12; *San Lucas,* 3, 17.

507 *I Carta a los Corintios,* 4, 5. *I Carta a los Corintios,* 15, 28.

508 *San Mateo,* 25, 5.

509 San Agustín, *In Johannis Evangelium tractatus*, XV, ix (CCSL 36, pp. 153-154; PL 35, 1513).

insignificante que consistirá en el mismo rapto velocísimo de quienes están vivos al fin del mundo. Efectivamente, en el capítulo XXI[510] del libro vigésimo de *De civitate Dei*, dice: "Si creemos que los santos –los que se encuentren vivos cuando venga Cristo [1016D] y sean arrebatados a su encuentro– harán el tránsito de sus cuerpos mortales en el mismo arrebato y retornarán inmediatamente a sus condiciones inmortales, no tendremos que soportar dificultad alguna en las palabras del Apóstol, bien sea cuando escribe[511]: "¡Necio!, lo que tú siembras no es vivificado si antes no muere", o bien cuando dice[512]: "Sin duda, todos resucitaremos", o "todos dormiremos", puesto que tampoco ellos serán vivificados mediante la inmortalidad, a no ser que antes mueran, aunque sea en una muerte insignificante. Y por esto no serán ajenos a la resurrección, a la que preceden por la muerte, aunque sea una muerte brevísima, pero muerte al fin.

La media noche en la que "se oyó un clamoreo [1017A]: ahí está el esposo"[513], significa el incierto fin del mundo y el advenimiento del esposo espiritual, llegada alejada de todo conocimiento, como Él personalmente dijo[514]: "Nadie conoce ni el día, ni la hora, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo del Hombre: solamente el Padre". Y al final de la presente parábola[515]: "Vigilad, pues, ya que ni sabéis el día, ni la hora". El clamoreo significa los signos clarísimos que preceden a la destrucción del mundo[516] y al advenimiento del Señor, sobre los que Él, estando sentado en el monte de los Olivos, profetizó a sus discípulos. La resurrección de todas las vírgenes presagia la regeneración de todo el género humano. Las vírgenes prudentes adornan sus lámparas –esto es, sus movimientos racionales– con la fertilidad de sus buenas acciones y con la claridad de su conocimiento puro. Pero las vírgenes necias [1017B] carecen de esas dos cualidades –hago referencia a las buenas acciones y al conocimiento puro–. El hecho de que las vírgenes prudentes se niegan a compartir con las vírgenes fatuas su óleo –en mi opinión– no conforma alegóricamente ninguna otra cosa más verosímil que las almas prudentes, a las que los méritos aparecerán despreciables y no suficientes en aquel día inteligible –en el que cada uno escudriñará las profundidades de su conciencia– y que tales méritos de ningún modo han de ser comparados con

---

510 San Agustín, *De civitate Dei*, XX, xxi, 56 65 (CCSL 48, p. 735; PL 41, 689).

511 *I Carta a los Corintios,* 15, 36.

512 *I Carta a los Corintios,* 15, 51.

513 *San Mateo,* 25, 6.

514 *San Mateo,* 24, 36.

515 *San Mateo,* 25, 13.

516 *San Mateo,* 24, 3-30.

la felicidad eterna, como dice el Apóstol[517]: "Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que nos ha de sobrevenir, y que se ha de manifestar en nosotros". De ahí que el Señor en persona haya dicho[518]: "Bienaventurados los pobres de espíritu", esto es: bienaventurados quienes se consideran a sí mismos y a sus méritos como nada y se juzgan a sí mismos como absolutamente necesitados en medio de las riquezas de las virtudes, "puesto que de ellos es el reino de los cielos". Y por esto las vírgenes prudentes han de replicar a las vírgenes necias que les piden su ayuda[519]: "No, porque podría ser que no bastase para nosotras y vosotras". [1017C] Y esta expresión puede entenderse de dos modos. O se pone negativamente el *ne* y así es expresado, o se pone el *ne* dubitativamente y así se toma como en el libro del Génesis[520]: "Que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida y coma de él".

Y para que no parezca que ellas no quieren compartir con las vírgenes necias la pobreza de los méritos de estas por envidia, cuando les niegan el aceite, les dan un consejo al responderles[521]: "Id más bien a los vendedores y compradlo", esto es, dirigíos a quienes por la eminencia de sus méritos y por la abundancia de los mismos no solamente tienen suficiente para ellos, sino que también pueden proporcionar ayuda y méritos de felicidad eterna a quienes podían honrarlos en esta vida. Pero, cuando se interpuso este retraso y negligencia de las vírgenes fatuas, se presentó el esposo y se apoderó de las vírgenes que, a su llegada, estaban preparadas y adornadas, y las condujo a sus nupcias, esto es, [1017D] las llevó a su deificación con la que glorifica a las almas más perfectas con la gracia sobrenatural de su contemplación; las demás –que no estaban preparadas– fueron dejadas en la plenitud de los bienes naturales, pero fueron excluidas de la excelsitud de la inefable deificación, deificación que "ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni nada semejante vino a la mente del hombre"[522]. Esto es lo que dice: "La puerta fue cerrada", esto es, está impedido el acceso a la contemplación divina cara a cara, acceso al que –al vivir en esta vida descuidadamente y al no abastecer vertiendo el óleo de las buenas acciones y de la sabiduría en los receptáculos de su razón, aunque hayan clamado [1018A] arrepentidas en algún momento con penitencia tardía– no podrán acceder a pesar de clamar[523]: "Señor, Señor, ábre-

---

517 *Carta a los Romanos,* 8, 18.

518 *San Mateo,* 5, 3.

519 *San Mateo,* 25, 9.

520 *Génesis,* 3, 32.

521 *San Mateo,* 25, 9.

522 *I Carta a los Corintios,* 2, 9.

523 *San Mateo,* 25, 11.

nos". Esta repetición del nombre del Señor significa o el persistente deseo de la naturaleza humana de contemplar a su Creador, sin la interposición de ninguna niebla de ignorancia, en quienes vivieron durante esta vida sin haber estado sostenidos por las ayudas de un buen trato con Él; o significa con certeza la desidia de los fieles sencillos –que no reflexionan la profundidad de la fe católica–, pensando que nuestro Señor Jesucristo está compuesto de dos sustancias cuando es una sola sustancia en dos naturalezas; y buscan las cosas que no son acordes con la verdad. Por lo que se les responde[524]: "Pedís y no recibís, puesto que pedís mal".

¿Cuántos son los que desconocen profundamente o niegan absolutamente [1018B] que la esencia divina se encuentra en tres sustancias y que las tres sustancias se encuentran en una sola esencia, y con sus falsos pensamientos y sus opiniones carnales exigen formar parte de las nupcias interiores de la contemplación divina y pura? ¿Cuántos son los que hacen una división en nuestro Señor Jesucristo, de modo que ni creen ni comprenden que su Divinidad está unida a su humanidad y su humanidad está unida a la Divinidad en una unidad de sustancia –o como afirman los latinos de modo más conforme al uso–, en una unidad de persona, puesto que su humanidad y su Divinidad son una sola cosa y constituyen una unidad inseparable, salvado el carácter de sus dos naturalezas? Así pues, a quienes repiten dos veces la sustancia de Cristo y dicen[525]: "Señor, Señor, ábrenos", con justicia y adecuadamente se les responde: "En verdad os digo que no os conozco", esto es, Yo permitiré que vosotros desconozcáis las íntimas y secretas nupcias de mi Divinidad y humanidad, o las que yo he preparado para los que me conocen puramente [1018C] antes de que fuera hecho el mundo y a las que yo los he llevado, una vez que el mundo haya llegado ya a su fin. Pues vosotros no os habéis preparado dignamente para ellas con alegría, cuando todavía viviáis en la carne. A pesar de todo, os concedo residir dentro de los términos de los bienes naturales –que he creado en vosotros–. De modo semejante, el Señor promete que cuando en el día del juicio exclamen: "Señor, Señor, ¿acaso no profetizamos en tu nombre?"[526], Él les responderá: "Nunca os conocí, retiraos de mí"[527]. Y en otro pasaje dice[528]: "No todo el que dice Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos". Así pues, el Verbo, unido a la carne, y la carne, unida al Verbo, es una unidad indivisible en una e idéntica sustancia con dos naturalezas –la divina y la humana–, y sola-

---

524 *Santiago*, 4, 3.

525 *San Mateo*, 25, 11 12.

526 *San Mateo*, 7, 22.

527 *San Mateo*, 7, 23.

528 *San Mateo*, 7, 21.

mente recibirá a quienes contemplen con los simples ojos [1018D] de la contemplación perfecta la unidad de su sustancia, de modo que nuestro Señor Jesucristo sea entendido como hombre en el Verbo, verdaderamente Hijo de Dios y como Verbo en el hombre, verdaderamente Hijo del Hombre, sin haber transformación alguna de las dos naturalezas; y se entienda como único e idéntico Hijo de Dios y del Hombre. A nuestro parecer, ya tienes una rápida, breve y verosímil explicación de la parábola.

A. Justamente que la tengo.

N. Por lo tanto, ¿Qué queda para poner fin a nuestra obra, y qué lo impide?

A. No veo nada, a no ser que hagas una pequeña ἀνακεφαλαίωσιν, o recapitulación de la materia de toda la obra –esto es, [1019A] las divisiones de la naturaleza universal–.

*[Anacefaleosis, esto es, recapitulación de toda la obra]*

N. Hemos hecho una división cuadriforme de la naturaleza universal, que se entiende en Dios y en la criatura. La primera especie es la que considera y discierne la naturaleza creadora y no creada; la segunda considera y distingue la naturaleza tanto creada como creadora; la tercera, la creada y que no crea; y la cuarta, la que considera y distingue la naturaleza que ni es creada ni crea. Ciertamente, la primera y la cuarta forma se predican sólo de Dios. No que su naturaleza, simple y más que simple, sea divisible o reducible a partes, sino que recibe el modo de una especulación doble. Cuando contemplo con profundidad y veo que su naturaleza es principio y causa de todas las realidades, se me presenta un verdadero orden de las cosas que me convence de que la esencia divina, o su sustancia, bondad, potencia, sabiduría [1019B] y todas las demás propiedades que se predican de Dios, no han sido creadas por nadie, puesto que nada superior precede a la naturaleza divina; y por otra parte, todas las cosas que son y que no son, son creadas por Ella, mediante Ella y en Ella. Ahora bien, cuando veo que Ella es el fin de todas las realidades y el término infranqueable al que todas las cosas tienden instintivamente y en el que establecen el límite de su movimiento natural, encuentro que es una naturaleza ni creada ni creadora. Sin duda alguna, una naturaleza que es naturaleza por sí misma no puede ser creada por nadie. Ni crea cosa alguna. En efecto, cuando todas las realidades que han procedido de ella mediante generación inteligible o sensible retornarán por una admirable e inefable regeneración a Ella –y en Ella guardarán reposo todas ellas, puesto que posteriormente nada fluye de Ella por generación–, se dice que no crea nada. Es evidente: ¿qué [1019C] va a crear cuando Ella habrá sido todo en todas las cosas, y no aparecerá en nada sino en Ella misma?

Por otro lado, de las dos formas intermedias se ha hablado bastante en las exposiciones anteriores, y estas dos formas intermedias se presentarán claramente a quienes las buscan, desplegadas con su resplandeciente luminosidad. Una de ellas se echa de ver en las causas primordiales, la otra en los efectos de esas causas. La que se encuentra en las causas primordiales es creada en el Hijo unigénito de Dios –en el Cual y por el Cual han sido creadas todas las cosas–, y Él crea todas las cosas que fluyen de Ella –esto es, todos sus efectos, sean inteligibles o sensibles–. En cambio, la forma de la naturaleza que se pone en los efectos de las causas, solamente es creada por sus causas, pero realmente no crea nada, puesto que nada en la naturaleza de las cosas es inferior a ella; es por lo que esta forma está principalmente ordenada en las realidades sensibles. Y no es óbice que se piense que los ángeles o los hombres, ya sean buenos [1019D] o malos, crean a menudo alguna cosa nueva y desconocida de los usos humanos en este mundo, puesto que no crean nada sino que realizan algo en la criatura material, hecha por Dios; efectivamente, si los ángeles o los hombres son buenos, obedecen a las leyes y mandatos divinos; pero si son malos, son movidos y engañados por las maquinaciones y tramas falaces de la astucia diabólica. Con todo, todas las cosas son ordenadas por la providencia divina hasta el punto de no encontrarse sustancialmente ningún mal en la naturaleza, ni de hallarse algo que llegue a perturbar al estado y a la disposición social y civil [1020A] de todas las cosas.

Y después de haber hablado de la especulación cuatripartita de la naturaleza universal en sus cuatro especies expuestas, de las que hemos contemplado dos en la naturaleza divina debido a su carácter de principio y de fin, y las otras dos en la naturaleza creada –esto es, bajo el aspecto de causas y efectos–, nos pareció bien añadir ciertas especulaciones sobre el retorno de los efectos a sus causas –esto es, el retorno a las razones en las que subsisten–. Y se me presentaba un triple modo de retorno.

Y el primero de estos, sin duda, es considerado generalmente en la transformación de la creación sensible entera que está contenida dentro del ámbito de este mundo –esto es, de todos los cuerpos, bien sean los que caen bajo los sentidos corpóreos, o bien los que escapan de esos sentidos corpóreos debido a su excesiva sutileza–, de modo que no haya ningún cuerpo dentro de la contextura corpórea, [1020B] ya goce sólo de movimiento vital, manifiesta u oscuramente como el vegetal, ya goce de un alma irracional y del sentido corpóreo. Pues nada retorna a la nada en estos seres que han sido creados por la Causa de todas las cosas.

El segundo modo de su especulación ocupa su lugar en el retorno general de toda la naturaleza humana, salvada en Cristo, al estado primero de su creación –como a un cierto Paraíso– a la dignidad de la imagen divina, por el mérito de uno solo cuya sangre fue derramada universalmente por la sal-

vación de toda la humanidad, de modo que ninguno de los hombres sea privado de los bienes naturales en los que fue creado, ya haya vivido bien en esta vida, ya haya vivido mal. Y de esta manera la inefable e incomprensible difusión de la bondad y generosidad divinas [1020C] aparecerá para toda la naturaleza humana, cuando lo que emana del sumo Bien en nada sea castigado.

El modo tercero de la especulación sobre el retorno se encuentra en estos que no sólo ascenderán a la sublimidad de la naturaleza, que ha sido hecha subsistente en ellos, sino que también quienes mediante la abundancia de la gracia divina –que será otorgada por Cristo a sus elegidos, y en Cristo– pasarán a formar parte del propio Dios superesencialmente, más allá de todas las leyes y términos de la naturaleza y serán una sola cosa en Él y con Él. Y el retorno de estos es reconocido como por siete grados: el primero será la mutación del cuerpo terreno en un movimiento vital; el segundo, la mutación del movimiento vital en sentido; en el tercero se efectuará el cambio del sentido en razón; a continuación, la mutación de la razón en entendimiento, en el que se constituye el fin de toda criatura racional. Después de esta unión, como de las cinco parte de nuestra naturaleza [1020D] –esto es, del cuerpo, del movimiento vital, del sentido, de la razón y del entendimiento–, hasta el punto de no ser cinco cosas, sino de constituir una sola, y una vez llevadas a la perfección las realidades inferiores por las realidades superiores, no para que no existan sino para que sean una sola cosa, seguirán otros tres grados de ascensión: El primero de ellos es el tránsito del entendimiento al conocimiento de todas las cosas que se encuentran después de Dios; el segundo, el tránsito del conocimiento en sabiduría, esto es, la contemplación interior de la verdad, en la medida en que se le concede a la criatura; el tercero –que también es el supremo–, el tránsito –sobrevenido de manera sobrenatural– de los entendimientos [1021A] al mismísimo Dios, como si fuera un tránsito a las tinieblas de una luz incomprensible e inaccesible en las que se esconden las causas de todas las cosas. Y entonces, "la noche lucirá como el día"[529], esto es, los secretísimos misterios divinos se abrirán de un modo inefable a los beatos e iluminados. Entonces se llevará a cabo la perfectísima solidez del número ocho, como la perfecta solidez de la savia sobrenatural. A cuyo modelo es titulado el salmo sexto: "Salmo de David, sobre la octava"[530]. La resurrección del Señor también tuvo lugar al día octavo[531], por esta razón: para significar alegóricamente la vida bienaventurada, que acaecerá

---

[529] *Salmos,* 138, 12.

[530] *Salmos,* 6, 1.

[531] Máximo el Confesor, *Ambigua ad Johannem*, LXI, 46, 49; LXIII, 58 66 (CCSG 18, pp. 242 243 y 247; PG 91, 1392C 1397CD).

después de la consumación del mundo, después del séptimo giro de esta vida realizado a través de los siete días, cuando la naturaleza humana –como previamente hemos anotado– retorne a su principio mediante la ascensión del día octavo [1021B] –la ascensión de los cinco primeros días dentro de los términos de la naturaleza; la ascensión de los tres días siguientes de modo sobrenatural y superesencialmente dentro del mismo Dios–; cuando el número cinco de la criatura sea unido al número tres del Creador, de manera que en todo solamente aparezca Dios, de la misma manera que en el aire purísimo no aparece ninguna otra cosa a no ser la sola luz.

A. Cristo, luz verdadera, nos ilumine interiormente, con el fin de que veamos la luz del Padre en la luz del Espíritu Santo.

N. Que así suceda.

**–A Vufaldo–**

Esta es toda la materia de esta obra distribuida en cinco libros. Sobre esta materia, si alguno encuentra que hemos escrito alguna cosa sin conocimiento de causa o superflua, atribúyalo a nuestra falta de moderación y a nuestra negligencia, y él, cual observador llano, condescienda con el piadoso corazón de la inteligencia humana, aún gravada e incomodada por la morada de la carne. Nada hay, pues, perfecto aún en los afanes humanos, que carezca de todo error en esta sombría vida –según opino–, cuando incluso los justos, mientras vivan en la carne, [1021C] no se dice que son justos porque sean realmente justos, sino porque desean ser justos, y desean ser llamados justos por el solo afecto de la mente, deseando que haya una justicia perfecta. En efecto, yo no creo que nadie gravado e incomodado por los miembros mortales y por los sentidos carnales, exceptuado Cristo, haya llegado al perfecto hábito de la virtud y a la profundidad de la contemplación verdadera, puesto que así lo atestigua San Juan Evangelista[532]: "Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos. Y la verdad no estaría en nosotros[533]. Pero si a esto corresponde una cosa útil y que contribuye a perfeccionar la fe católica, asígneselo a Dios solo, quien solo Él revela y hace accesible los arcanos de las tinieblas[534]; Él solo introduce dentro de sí a los que le buscan sin haber sido engañados y sin haber sido enmendados de errores; [1022A] Él, en la caridad de un espíritu unánime, restablece juntamente con nosotros las gracias y las refiere a la Causa universal de todos los bienes, sin

---

532 *I San Juan,* 1, 8.

533 [Del mismo modo, dice el Apóstol: "Ahora vemos por un espejo y oscuramente"; y en otro pasaje: "Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, como lo es la profecía"].

534 *I Carta a los Corintios,* 4, 5.

ser atraído por el deseo de ninguna reprensión ni ser encendido por las llamas de ninguna envidia, esa envidia que, ella sola, se esfuerza más que los demás vicios de romper el vínculo de la caridad y de la fraternidad.

Ahora bien, en medio de la benevolencia de todos los que reciben benévolamente y de los que contemplan con la pura penetración de su inteligencia las cosas que han sido escritas por nosotros, o en medio de la benevolencia de los que de manera malévola las rechazan y de quienes prejuzgan antes de conocer la esencia de lo que exponemos, yo presento esta obra para que sea examinada y la encomiendo para que sea corregida al primero de todos, a Dios, quien afirmó[535]: "Pedid y se os dará, buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá", y después, te la encomiendo a ti, hermano dilectísimo en Cristo, y cooperador de las ansias y de los afanes por la sabiduría, ¡oh Vufaldo! En efecto, [1022B] esta obra se comenzó bajo los auspicios de tus exhortaciones, ha sido llevada a buen puerto –y no importa de qué modo bajo la guía de tu talento–. Por otro lado, si sobre los temas que en el contexto de esta obra yo los he pasado por alto, obligado por la gravedad de la materia y por la abundancia de los puntos que se debían explicar y sobre tales temas yo he prometido rendir cuenta de alguna manera en un momento determinado, tú has estado solícito y como ejecutor de mis promesas, todo ello será tratado según mis fuerzas de modo rápido y resumido una vez que se vuelva a tratar la obra y después de haber encontrado con nuestra búsqueda todas las cosas prometidas y de haberlas reunido en un solo apartado. Entretanto, pido insistentemente que quienes van a leerla estén satisfechos de las cuestiones que ya han sido resueltas, no teniendo en cuenta la capacidad de mi ingenio que es escasa o nula, sino teniendo en cuenta la facultad de mi inquietud, pequeña pero devota, en torno a las investigaciones de las cuestiones divinas. Deseo que te esmeres en defender al menos juntamente con los amigos e indagadores de la verdad por no decir de los émulos–, esa mi inquietud, no menos con las fuerzas de tu agudísima [1022C] inteligencia que con las elucubraciones o desvelos de mi obtusa o embotada contemplación. Y en mi opinión no necesitarás esforzarte mucho en esta tarea. En efecto, tan pronto como lleguen mis escritos a las manos de los que filosofan con rectitud, si tales escritos están de acuerdo con sus exposiciones razonadas, no solamente las recibirán con ánimo agradable sino que también las abrazarán como suyas. Pero si cayeran en manos de quienes son más inclinados a reprender

[535] *San Mateo,* 7, 7.

que a hacer compatibles los estudios, no hay que discutir o luchar insistentemente con ellos[536]: "Que cada una proceda según su propio sentir", hasta el momento en el que llegue la luz, que convierte en tinieblas la falsa luz de los que filosofan, y convierte en luz las tinieblas de los que conocen con rectitud.

[536] *Carta a los Romanos,* 14, 5.